

**Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ**  
**Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde**

**ANDRÉ LUÍS LIMA NOGUEIRA**

**ENTRE CIRURGIÕES, TAMBORES E ERVAS: CALUNDUZEIROS  
E CURADORES ILEGAIS EM AÇÃO NAS MINAS GERAIS  
(SÉCULO XVIII)**

**Rio de Janeiro**  
**2013**

**ANDRÉ LUÍS LIMA NOGUEIRA**

**ENTRE CIRURGIÕES, TAMBORES E ERVAS: CALUNDUZEIROS E  
CURADORES ILEGAIS EM AÇÃO NAS MINAS GERAIS (SÉCULO  
XVIII)**

Tese de Doutorado apresentada ao  
Curso de Pós-Graduação em  
História das Ciências e da Saúde da  
Casa de Oswaldo Cruz - Fiocruz,  
como requisito parcial para  
obtenção do Grau de Doutor. Área  
de Concentração: História das  
Ciências.

Orientadora: Prof. Dr. Lorelai Brilhante Kury

Rio de Janeiro  
2013

N778 Nogueira, André Luís Lima

Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII) / André Luís Lima Nogueira – Rio de Janeiro : s.n., 2013.

400 f.

Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, 2013.

Bibliografia: f. 378-395

1. História da Medicina. 2. Medicina Tradicional Africana. 3. Cura. 4. Bruxaria. 5. Curandeiros. 6. Calundu. 7. Prática Médica. 8. História. 9. Brasil.

CDD 610.9

**ANDRÉ LUÍS LIMA NOGUEIRA**

**ENTRE CIRURGIÕES, TAMBORES E ERVAS: CALUNDUZEIROS E  
CURADORES ILEGAIS EM AÇÃO NAS MINAS GERAIS (SÉCULO XVIII)**

Tese de doutorado apresentada ao  
Curso de Pós-Graduação em História  
das Ciências e da Saúde da Casa de  
Oswaldo Cruz-FIOCRUZ, como  
requisito parcial para obtenção do Grau  
de Doutor. Área de Concentração:  
História das Ciências.

Aprovado em            de            .

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lorelai Brilhante Kury – PPGHCS FIOCRUZ (Orientador)

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Júnia Ferreira Furtado – UFMG

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Daniela Buono Calainho – UERJ

---

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Luis Otávio Ferreira – PPGHCS - FIOCRUZ

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Tânia Salgado Pimenta – PPGHCS - FIOCRUZ

Suplente:

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Vanicléia Silva Santos – UFMG

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Rachel Fróes da Fonseca – PPGHCS - FIOCRUZ

Rio de Janeiro  
2013

**À Manu (minha melhor produção) que chorava, ria, sonhava e crescia...**

**Como eu, enquanto escrevi as páginas que seguem.**

## **Agradecimentos**

Mesmo que, por vezes, a atividade de pesquisa pareça solitária, é reconfortante “olhar para trás” e perceber o quanto fui ajudado no curso dos anos que levaram à produção desta tese. Assim, abrirei mão da escrita comedida e acadêmica (buscada durante a confecção deste trabalho) para agradecer de modo acalourado, com direito a eventuais declarações de amor.

Tenho muito a agradecer a Deus por, novamente, me dar a força e a (in)sanidade necessárias para seguir em frente e, sobretudo, pelas pessoas colocadas em meu caminho.

Agradeço o financiamento desta pesquisa pela CAPES.

Devo à professora Ângela Porto a percepção (na ANPUH de S. Leopoldo, em 2007) de que o que mais me faltava para produzir um projeto de doutorado era coragem. Agradeço ainda sua zelosa leitura deste projeto e por me apresentar a minha orientadora quando resolveu aposentar-se. Ainda, na época da produção do projeto, contei com a leitura atenta e as sugestões de Célia Tavares, minha “eterna” professora da UERJ/FFP, vários e solíticos e-mails trocados com Tânia Pimenta (que depois tive o prazer de reencontrar na condição de aluno do Programa) e a generosidade de Luiz Mott em me franquear vários casos por ele transcritos dos Cadernos do Promotor do Santo Ofício.

Aos professores Luiz Otávio Ferreira, Nara Azevedo, Luiz Antônio Teixeira, Magali Sá, Jaime Benchimol, Maria Rachel Fróes, agradeço os apaixonados e fundamentais cursos que me ensinaram muito e ajudaram a conduzir parte de meu trabalho. Aqui foram decisivas as discussões e leituras do curso sobre saúde e escravidão, ministrados por Flávio Gomes (UFRJ) e Tânia Pimenta, além do profícuo contato semanal e da troca de experiências de pesquisa que eles me proporcionaram.

No momento da qualificação contei com as importantes sugestões, correções e críticas de Júnia Furtado (UFMG) e, novamente, com o zelo e as contribuições de Ângela Porto.

Devo à Lorelai Kury, minha admirável orientadora, o que possa existir de melhor neste trabalho. Sua orientação foi irretocável: sugerindo leituras, sofisticando meu olhar, me motivando e provocando para que eu pudesse produzir algo melhor. Obrigado pelos

agradáveis e estimulantes anos de convivência, como escrevi, em certa ocasião, num de nossos e-mail trocados (e que gostaria de repetir mais publicamente), duvido que eu pudesse ter sido conduzido por melhores mãos!

A toda equipe do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, o monsenhor Flávio Rodrigues, Adelma dos Santos, Fabiani Borges e, especialmente, a Luciana Assunção, agradeço os longos anos de convivência. Ainda em minhas andanças pelas Gerais, sou grato aos pesquisadores Maria Tereza Pereira e Tércio Veloso, pela ajuda parcial na leitura das fontes, ao Tércio, também, pelas descontraídas conversas e pela boa hospitalidade mineira. Das minhas idas à Mariana, pude trocar ideias sobre a pesquisa com Guiulliano Sousa, a quem sou grato, ainda, pela franquia de algumas transcrições de fontes oriundas dos cadernos do promotor da Inquisição. Conteï, igualmente, com preciosas sugestões de leitura e diálogos envolvendo o universo do magismo e a história dos saberes médicos no contato com Mário Sá Jr. (UFGD), Vanicléia Santos (UFMG) e Jean Abreu (UFU), sou muito grato a vocês pela solicitude e companheirismo.

Tenho sorte de receber muito apoio emocional, carinho e os melhores sentimentos de amigos e familiares.

Aos meus amados pais (Élcio e Maria) e meu irmão Marcos, sou grato pelo apoio amplo, aconchego e, sobretudo, pelo estranho “dom” que possuem de acreditar, muito antes de mim, que serei capaz de dar conta do que almejo.

Aos meus queridos sogros Sandra e Odair e as “tias” Ana, Sônia, Leila, Rose e ao “tio” Ricardo, por suprir parte das minhas ausências e por me deixar tranquilo para poder escrever.

Gabi, Calixto, Elias, Claudinha, Didi, amigos queridos que ganhei junto com o diploma da graduação. Fábio Banana e Marquinhos pela longa amizade, desde os tempos de criança, obrigado pelo fundamental apoio e astral.

E, por fim, a pessoa que, novamente, mais de perto acompanhou este trabalho – mesmo quando ele não era mais que um sonho –, esteve mais próxima de minhas variações de humor e das minhas alegrias quando ligava à noite da rodoviária de Ouro Preto. Refiro-me à minha mulher, Núbia. Obrigado pelos longos e bons anos de convivência, pelo apoio e, sobretudo, pelo amor que nos une.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	15
Leituras e possibilidades de olhar: pontos de partida .....	19
As doenças e as curas .....	23
Como pensar as “doenças de feitiço” e seus tratamentos? Conceitos e métodos; fontes e caminhos de pesquisa.....	27
<b>I – Das “doenças de feitiço” nas Minas do ouro</b> .....	40
O natural e o sobrenatural.....	42
Um mundo habitado por bruxas e diabos .....	51
“Doenças de feitiço”: mal onipotente.....	61
Óbitos, “tolhimentos” e “dores”: os sintomas e efeitos dos feitiços .....	67
Como pessoas eram enfeitizadas? As ações e os ingredientes dos feitiços.....	80
Feiticeiras (os) mineiras (os) em conluio com o diabo.....	99
<b>II – Labirintos mineiros: curadores, feiticeiros e sociabilidades</b> .....	108
Povoações mineiras e vivências sociais.....	110
Os feitiços e as Minas: praticantes, motivações e vivências sociais .....	131
Outras nuances dos feitiços: ganhos, violência e relações de poder .....	148
Os agentes da cura .....	157
No rastro de um personagem: como eram vistos os “curadores negros”?.....	165
“Curadores negros” entre disputas, desabonos, ganhos e validações.....	172
<b>III – Curadores africanos e seus descendentes: práticas individuais.</b> .....	192
“Palavras e bênçãos” .....	199
Água benta, cruzeiros, imagens de santos e outros objetos de culto católico.....	216
Sangrias, ventosas e sarjamentos.....	239
“pozes, raízes e ervas” .....	248
Adivinhar doenças, feitiços e feiticeiros.....	269
<b>IV – Curadores africanos e seus descendentes em ação: ritos coletivos, tambores e curas</b> .....	289
Os calundus e seus significados: diferentes conotações (ou “olhares brancos”) .....	296
“Pois senhor, que coisa é calundu?”: os batuques e as Minas.....	312



Calundus e curas individuais .....	349
Calundzeiros: entre ganhos, perseguições, micropoderes e vida comunitária	357
<b>Considerações finais</b> .....	<b>374</b>
<b>Fontes e bibliografia:</b> .....	<b>379</b>
<b>Anexos (quadros)</b> .....	<b>397</b>

## **Lista de quadros (anexo)**

Quadro I – Delitos gerais perseguidos sob a rubrica de feitiçaria e práticas de cura não licenciadas (401 indivíduos / 595 denúncias) .....	396
Quadro II – Denunciados por feitiçaria: ações e sintomas dos feitiços .....	397
Quadro III – Doenças/sintomas mencionados nas denúncias contra curadores não licenciados (210 indivíduos / 293 denúncias) .....	398
Quadro IV – Perfil social – feiticeiros (135 indivíduos) .....	399
Quadro V – Perfil social –curadores não licenciados (210 indivíduos) .....	400

## **Lista de abreviaturas**

AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

AEABH – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Belo Horizonte

AHP – Arquivo Histórico do Pilar (Casa do Pilar)

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

APM – Arquivo Público Mineiro

## **Resumo**

O presente estudo objetiva investigar de forma mais sistematizada como eram engendradas as práticas de cura não licenciadas nas Minas Gerais no curso do século XVIII, tendo como seus principais agentes os africanos e mestiços – fossem escravos ou libertos –, dado que a despeito da constante perseguição, tanto laica como religiosa, estes indivíduos foram os principais responsáveis por ações terapêuticas no espaço estudado, sendo acionados, sobretudo, para remediarem as temidas “doenças de feitiço”. Neste contexto, além das práticas individuais de cura, darei ênfase também às ações coletivas protagonizadas pelos “negros curadores” (conforme são apresentados na documentação persecutória), com especial destaque para os nomeados calundus, que também possuíram frequência considerável nas Minas Gerais setecentistas. Para esta análise trabalho fundamentalmente com as fontes eclesiásticas de repressão, principalmente as devassas eclesiásticas, que funcionavam ao nível do bispado, e as denúncias encontradas nos Cadernos do Promotor do Santo Ofício, além de consultar, de modo acessório, parte dos tratados médicos escritos no período estudado, a propósito de perceber as semelhanças e diferenças entre as ações dos representantes da medicina oficial (em especial os cirurgiões) e aquelas dos curadores ilegais.

**Palavras-chave: curas, calundus, Minas Gerais, século XVIII.**

## Abstract

This study aims to investigate more systematically how they were engendered healing practices unlicensed in the Minas Gerais in the course of the eighteenth century, having as its main agents Africans and mestizos – slaved or freed – give that despite the constant harassment both secular and religious, these individuals were primarily responsible for the therapeutic actions in the area studied, being driven primarily to remedy the dreaded “spell of illness”. In this context, in addition to the individuals practices of healing, I also give emphasis to collective enthralled by “black trustees” (as they are presented in the persecutory documentation), with special emphasis on the nominess calundus, who also possessed considerable frequency in the eighteenth-century Minas Gerais. For this analysis work primarily with the sources of ecclesiastical repression, specially the *devassas eclesiásticas*, which functioned at the bishopric and the allegations found in the books of the Holy Office of Procetutor, beyond consult, on an ancillary part of the medical treatises written in period studied, the purpose of realizing the similarities and differences between the actions of representatives of official medicine (particularly surgeons) and those of the trustees illegal.

**Keywords: healing; calundus; Minas Gerais the eighteenth century**



## Introdução

Nas últimas décadas, as diferentes formas de percepção das doenças e do corpo doente, além de suas modalidades de cura, têm produzido especificamente um número expressivo de estudos historiográficos, encontrando-se essa temática em expansão. Circunscrita mais diretamente aos domínios da História das Ciências, e, igualmente travando diálogos com a História Social e/ou a História Cultural, cada vez mais tomamos consciência de que “as doenças têm história” (para parafrasear um dos estudos pioneiros nessa seara) (Le Goff, 1985).

Paralelamente, houve, nesse mesmo momento de “renovação” de temas, abordagens, uso de ferramentas teórico-metodológicas e fontes, um crescimento dos estudos relativos à feitiçaria na Europa. A partir da década de 1980, esse objeto passou a exercer interesse também entre os historiadores no Brasil. Nesse panorama, pesquisa pioneira e das mais abrangentes acerca do assunto foi desenvolvida por Laura de Mello e Souza (1986), a partir dos métodos e conceitos oriundos dos trabalhos de Carlo Ginzburg. Assim, valendo-se fundamentalmente da documentação inquisitorial, a autora enfatiza as diferentes manifestações das práticas mágicas e das feitiçarias (como será dito, a divisão é da própria autora) no amplo espaço do Brasil, em seu longo período de colonização, comum num tipo de abrangência bastante cara à História das Mentalidades. Para o melhor entendimento do magismo no período, encontra-se nas ponderações da autora a percepção que os letrados – especialmente clérigos – tinham do “viver em colônias”<sup>1</sup>, que oscilavam do olhar edênico ao detrator/demonizador e às manifestações do contato com o sagrado e práticas votivas no período colonial, que se ligavam organicamente às feitiçarias e práticas mágicas. Para tal abordagem, a autora estabelece ainda um forte diálogo com as obras de Sérgio Buarque de Holanda, Roger Bastide e Gilberto Freyre.

Nos anos subsequentes, outros autores mostraram que enveredar pelos caminhos das doenças e suas práticas terapêuticas permite também aos estudiosos que se debruçam sobre o tema abrir importantes “janelas” sobre as múltiplas relações engendradas em sociedades escravistas, trazendo à cena, entre outras facetas, novos elementos do trato senhor/escravo. Como sublinha Maria Cristina Wissenbach, essa

---

<sup>1</sup> A expressão em tom queixoso é de Luís dos Santos Vilhena, português e professor de grego que viveu na Bahia em fins do século XVIII (Vilhena, 1969, vol. I, 280).

abordagem é relativamente nova e, em princípio, encontrava-se atrelada quase exclusivamente aos estudos sobre o tráfico negreiro (Wissenbach, 2007, 3). Merece ser sublinhado que uma guinada acerca da temática saúde/escravidão se deu mais diretamente em nossa historiografia sob o impacto do trabalho de Mary Karasch, que se interessou de maneira mais abrangente pelo quadro nosológico dos cativos que circularam pelo Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XIX, e as relações das doenças com suas condições de vida e trabalho, sem contar com as ações terapêuticas desses agentes e seu vínculo com suas terras de origem, sobretudo a África Centro-Ocidental (Karash, 2000).<sup>2</sup>

Assim, as leituras e abordagens acima parcialmente lembradas, dentre várias outras, influenciaram de modo direto e decisivo as primeiras ideias da pesquisa que agora apresento.

Entretanto, na literatura acerca do magismo, em perspectiva geral, as ações daquelas pessoas que não portavam licença régia ou eclesiástica para exercerem legalmente a medicina e que viviam ordinária ou extraordinariamente a remediar os corpos – e, supostamente, as almas – consideradas doentes, foram analisadas em conjunto com as “práticas mágicas”, juntando-se à magia de amor, à posse de amuletos como patuás ou bolsas de mandinga, aos pactos demoníacos ... Aliás, tal escolha de abordagem que trata as curas ilegais (vistas, não raro, por denunciantes e algozes sob o prisma da feitiçaria) de forma não específica é vista tanto em estudos acerca do Brasil como do Reino (Paiva, 2002; Bethencourt, 2004; Sweet, 2007; Calainho, 2000; Souza, 1995; Sá, 2008; Sousa, 2011).

Por conta dessa lacuna e buscando maior aproximação com os autores que se debruçaram sobre a história do saber médico e das ações terapêuticas – especialmente na vertente remissível ao tema saúde/escravidão –, optei por analisar de forma mais sistematizada as curas efetuadas por esses terapeutas considerados ilegais, além das multifacetadas relações sociais por eles tecidas no esteio das doenças e de suas possibilidades de tratamento. Resumindo, os curadores não licenciados configuram-se o principal objeto de estudo deste trabalho.

Escolhi as Minas Gerais como espaço de pesquisa e o curso do século XVIII como arco temporal. As ações curativas efetuadas pela quase totalidade das pessoas aqui estudadas só foram conhecidas em função de sua repressão, destacando-se as

---

<sup>2</sup> Nesse panorama de renovação de temas e olhares de pesquisa também é preciso lembrar o estudo pioneiro de Ângela Porto acerca da relação entre a homeopatia e a escravidão (Porto, 1988).



iniciativas persecutórias da Igreja, principalmente a cargo do bispado, através das devassas eclesiásticas, e das ações o Santo Ofício, por mim usadas de modo mais acessório. Essa escolha se deve a alguns fatores.

Foi nos arraiais auríferos que as devassas eclesiásticas, previstas nas **Constituições Primeiras do Acerbispado da Bahia** (1707) e que, teoricamente, deveriam abarcar todo território colonial, ocorreram de modo mais frequente e sistemático, ainda que seu funcionamento não fosse tão regular quanto previam as constituições sinodais lusas (Figueiredo, 2007, 111 e segs). Seja como for, as devassas realizadas sob a égide dos bispos cumpriram fundamental papel no controle e enquadramento das populações mineiras, possuindo natureza mais capilar e imediata como instância repressora, além de funcionarem como uma “rede de malha mais fina”, no dizer de Pedro Paiva, em relação ao tribunal inquisitorial, tendo em vista que, a despeito de serem tribunais religiosos distintos, possuíam intrincados vínculos de proximidade e complementaridade (Paiva, 1989, 96; Feitler, 2006). Assim, centenas dos “curadores” e “feiticeiros” aqui estudados foram denunciados a partir dessa ação de controle episcopal.

Além disso, como é sabido, o século XVIII é o grande tempo de perseguição ao magismo e à feitiçaria em terras lusas, conforme argumenta, entre outros autores, Pedro Paiva (Paiva, 2002, 212 e segs). Essa tendência de maior controle igualmente resvalou nas ações repressoras contra os curadores não licenciados, uma vez que, muitas dessas terapias ilegais eram reprimidas sob a rubrica e os estereótipos da feitiçaria<sup>3</sup>. Assim, escolher como período a ser estudado o século XVIII me proporcionou dar conta de um maior universo de casos em minha amostragem. Essa realidade, em consonância com as assertivas de Laura de Mello e Souza, para as Minas Gerais, possibilitou, ainda, o maior contato com denúncias contra os ritos coletivos de adivinhação e cura, em geral, definidos como calundus.

Tal escolha em tratar mais especificamente e de modo sistematizado as ações dos terapeutas ilegais que remediavam os mais diversos achaques nas Minas setecentistas me remeteram a um universo variado. Esses indivíduos, como mostrarei, em sua maioria africanos ou mestiços, lançavam mão de um amplo repertório de práticas (“esfregações”, sangrias, orações, “beberragens”, cânticos e danças, adivinhações...) que moviam, igualmente, um extraordinário aparato material: “ervas”, “folhas” e “raízes”,

---

3 Embora as autoridades episcopais, por meio das devassas eclesiásticas, reprimissem separadamente os delitos de feitiçaria e de curas não licenciadas.

panelas, búzios, instrumentos cortantes, chifres, amuletos, objetos devocionais católicos como imagens de santos, crucifixos.

Para além da análise dos aspectos morfológicos dessas curas ilegais, me interessei, em alguns casos, em cotejá-las com os tratamentos sancionados e praticados pela medicina douta. Assim, as terapias não licenciadas ora mostraram similitudes e paridades em suas formas de remediar os corpos doentes, ora percebi diferenças postas de usos e/ou significados entre as curas denunciadas aos tribunais eclesiásticos e aquelas narradas e impressas nos manuais de medicina. Há que se levar em conta também a existência de uma recorrente tensão nas relações sociais entre as autoridades e, principalmente, aqueles agentes que possuíam chancela como curadores oficiais e os sujeitos que curavam clandestinamente. Aliás, por vezes, pelo próprio tom de determinadas denúncias, é plausível supor que o recurso ao curador considerado ilegal não se dava pelo simples fato de, presumivelmente, não existirem médicos, boticários ou cirurgiões licenciados numa determinada área. Numa breve consulta às fontes fornece evidências de que para alguns pacientes as práticas terapêuticas aplicadas por esses indivíduos pareciam-lhes mais eficazes que os tratamentos anteriormente administrados por médicos e cirurgiões. Há, ainda, em alguns desses casos, uma nítida hierarquização de saberes, legitimidade de ações e “disputas de mercado” e, talvez, a indicação de que a tão mencionada falta de representantes da medicina oficial fosse muito mais um problema para as autoridades do que propriamente para os habitantes de um dado local<sup>4</sup>.

Outro vetor crucial que emergiu da lida com as fontes foi a constatação da existência de um intrincado circuito de aprendizados, apropriações, ressignificações e crenças que forjaram as terapias das pessoas aqui estudadas. A complexa temática das trocas e crioulizações, além, em determinados casos, da ocorrência de permanências e “impermeabilidades”, no dizer de Eduardo Paiva (2000, 34 e segs), sobretudo, de valores religiosos e “fazer” africanos, estarão bastante presentes ao longo das páginas que seguem. Por sua fundamental importância para essa pesquisa e pela complexidade da discussão – com seus devidos posicionamentos e debates teórico-metodológicos –, resolvi expor e desenvolver esta temática das trocas culturais que envolveram as curas efetuadas pelos agentes não licenciados no correr dos capítulos da tese.

---

4 Esse tipo de olhar, marcado por forte triunfalismo está mais diretamente ligado a uma historiografia tradicional dos saberes médicos. Entre outros autores, conferir Lycurgo Santos Filho (1947).

## Leituras e possibilidades de olhar: pontos de partida

Com base no exposto sobre os caminhos que me levaram a confecção desta pesquisa, alguns autores foram de fundamental importância para sua delimitação e condução de minhas reflexões.

Para os interesses mais específicos deste trabalho, vale sublinhar que a supracitada obra de Laura de Mello e Souza acaba por privilegiar um olhar voltado para a ocorrência de uma intensa interpenetração e “sincretismos” (conceito usado pela autora) envolvendo as concepções religiosas e os magismos africanos, europeus e ameríndios, que se tornariam cada vez mais imbricados na medida em que avançava a colonização e, no limite, influenciariam até mesmo o próprio juízo dos inquisidores encarregados de reprimir os réus oriundos do Brasil (Souza, 1995, 322 e segs.). A percepção da forja de um “magismo colonial”, que permeia **O Diabo e a Terra de Santa Cruz...** em diversos momentos, foi em grande medida sustentada por Laura de Mello e Souza a partir do conceito de circularidade cultural proposto por Carlo Ginzburg e de mestiçagem cultural de Serge Gruzinski. Neste contexto, a autora entende que:

Traços católicos, negros, indígenas, judaicos misturavam-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial (...) Entretanto, toda multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas e judaicas não podem ser compreendida como remanescente, como *sobrevivência*: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, *vivência*. (Souza, 1993, 97-98. *grifos* da autora).

A partir desse olhar – e da própria escolha das palavras e grifos que compõem seu texto –, Laura de Mello e Souza estabelece um debate com a obra de Bastide e sua percepção das “sobrevivências” de elementos das religiões africanas, através do que o autor qualificou como “nichos” e “religiões em conserva” (Bastide, 1960; 1974)<sup>4</sup>. De acordo com a autora, o uso das bolsas de mandinga que circularam no pescoço tanto de senhores como de escravos era uma das principais práticas mágicas em que é possível vislumbrar os sincretismos e originalidades produzidas no Brasil colonial: “poder-se-ia

---

<sup>4</sup> Para uma discussão mais pormenorizada da vasta obra de Roger Bastide, conferir Ferretti (1995, 55-64). A percepção de mesclas, ressignificações e permanências de matizes africanos em rituais de cura (individuais ou coletivos) nas Minas do século XVIII é uma das preocupações cruciais desta pesquisa. Neste sentido, ainda retomarei em diversos outros momentos essa discussão.

mesmo dizer que as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial da feitiçaria no Brasil” (Souza, 1995, 210)<sup>6</sup>.

Luiz Mott aparece igualmente como um dos pioneiros na exploração dos arquivos inquisitoriais para o desenvolvimento de pesquisas concernentes às crenças e práticas de magismo no Brasil colonial, embora este autor também tenha alargado seu universo de estudo acerca dos colonos que foram perseguidos pelo Santo Ofício, ocupando-se de outras práticas consideradas heréticas, especialmente a sodomia.

Em texto publicado em 1988, Mott discute aspectos da demonologia europeia da Idade Moderna, com ênfase nos “desvios” sexuais que envolviam os colonos brasileiros em supostos encontros íntimos com o diabo e, por isso, acabariam enredados em denúncias e processos da órbita do Santo Ofício. Neste contexto, são analisados relatos de atos sexuais de *súcubos* (mais raros, encontrado em apenas um caso pelo autor) e *íncubos*. Neste estudo, o autor também se ocupa dos propósitos que motivavam tais contatos: associados em grande medida à proteção – como a produção de bolsas de mandinga – e à magia de amor (Mott, 1988, 124 e segs.).

Mais recentemente, Mott voltou a se debruçar sobre a temática da feitiçaria, transcrevendo e comentando um documento, na verdade uma confissão, remetida ao Santo Ofício, acerca de um sabá ocorrido no Piauí no ano de 1758. Trata-se de uma fonte de crucial importância pela riqueza de detalhes, especialmente pelo fato de que a articulação do complexo sabático era bastante atípico no universo da feitiçaria lusa, o que levou o autor a afirmar tratar-se do “único sabá – “congresso de diabos e feiticeiras” – que até o presente se tem conhecimento no Brasil colonial” (Mott, 2006, 58 e segs.)<sup>7</sup>.

---

6 A publicação desse fundamental estudo – no curso de seus vinte e cinco anos – contribuiu para a ocorrência de revisões, críticas e debates, alguns deles foram ora reconhecidos ora alvo de réplicas da própria autora em pesquisa posterior (Souza, 2002, 293-303). João Reis, por exemplo, aponta a maior intimidade da autora com a literatura que abarca as práticas mágicas e a religiosidade popular na Europa, em detrimento da “bibliografia das religiões étnicas na África e de sua adaptação no Brasil” (Reis, 1988, 61). Daniela Calainho em suas considerações sobre as bolsas de mandinga relativiza sua condição de prática mágica originalmente colonial (Calainho, 2000, 173-174). Um interessante balanço dos estudos sobre feitiçaria e magismo no Brasil é fornecido também por Laura de Mello e Souza (2011, 41-54).

7 Não obstante, em minha dissertação encontrei nas Minas setecentistas, cerca de trinta anos antes do sabá no Piauí, uma denúncia contra a negra forra Polônia numa das devassas eclesiásticas realizadas em Vila Rica que igualmente trazem articulados todos os elementos do complexo sabático (Nogueira, 2004, 147). Pela sua importância e novas possibilidades de discussão o caso na negra Polônia será aqui revisitado.

Em estudo bastante consistente das práticas de magismo e feitiçaria realizadas na capitania do Mato Grosso, área até então carente de análise mais sistematizada, Mário Teixeira de Sá Junior (2008) descortinou as práticas mágicas e a feitiçaria encetadas especialmente pelos africanos e seus descendentes, embora não se restrinja em sua abordagem apenas a esses agentes – os “malungos do sertão”, como o autor os chama – e seus vínculos diretos com as especificidades e o cotidiano da região em seus multifacetados “espaços”:

Se os pretos tiveram força para erigir uma capela, que demandava esforços monetários e exposição social, também foram capazes de encontrar espaços em Cuiabá, Vila Bela e suas adjacências para edificarem as suas práticas mágicas, feitiçarias, curandeirismo, rezas e benzeduras. Esses espaços se constituíram de natureza diversa (Sá Júnior, 2008, 80 e segs.).

Para a leitura das ações de seus “malungos do sertão”, Sá Júnior utilizou como principal foco documental as devassas episcopais realizadas em duas freguesias da Capitania, mostrando as potencialidades da análise mais sistematizada dessas fontes para entender as práticas de feitiçaria e curas ilegais no século XVIII. Neste contexto, é possível vislumbrar em sua pesquisa um gradiente de indivíduos, de diferentes condições jurídicas, europeus, africanos e indígenas denunciados na visita de Bruno Pina pelas mais diversas práticas (que apresentam intensa circularidade cultural). Embora o autor chame atenção para algumas diferenças relevantes entre esses acusados, enquanto os seguimentos europeus eram mais diretamente denunciados por práticas mágicas – como curas ilegais –, ameríndios africanos e descendentes eram constantemente lembrados como feiticeiros (Ibidem, 153).

Diferentemente do Mato Grosso setecentista, as ações de indivíduos acusados de serem feiticeiros e feiticeiras nas Minas do século XVIII vêm chamando a atenção dos estudiosos no Brasil pelo menos há duas décadas.

Luciano Figueiredo, em seu estudo acerca da condição feminina nos “arraiais do ouro”, em que analisa a inserção social e a luta pela sobrevivência e pela conquista de melhores condições de vida, principalmente das mulheres de estratos sociais mais baixos, descreve algumas acusações de feitiçaria que pesaram sobre negras e mestiças. Neste contexto, entre “negras de tabuleiro”, prostitutas, concubinas, o autor também

chama a atenção para o expediente da feitiçaria como mecanismo ora de resistência contra os desmandos e violência dos senhores, ora utilizada para amealhar bens materiais, garantir a generosidade de amantes – que, por vezes, incluía os próprios senhores – e para mitigar as muitas e cotidianas misérias. Assim ocorria, por exemplo, com Antônia Luiza, acusada de fazer feitiços com “defuntos” com mais dois negros “para tomar as vontades dos senhores” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1762-1769, fl. 114 Apud: Figueiredo, 1993,180)<sup>8</sup>. Nesse contexto, Figueiredo pinça quinze casos contra feiteceiras apresentados aos padres visitantes responsáveis pelas devassas eclesiásticas (Ibidem, 178-181).

Na já citada pesquisa sobre a feitiçaria no Brasil colonial, Laura de Mello e Souza também analisa denúncias oriundas das devassas eclesiásticas mineiras. Entretanto, a documentação compulsada em Mariana não constituía seu principal foco, dado que pelas suas escolhas de pesquisa, a documentação inquisitorial – especialmente os processos e os livros das visitações inquisitoriais ao Brasil – aparece com maior destaque em sua obra<sup>9</sup>.

Ramon Fernandes Grossi desenvolveu uma pesquisa de objeto bastante amplo: o medo na capitania das Minas no curso do século XVIII. Nesse conjunto o autor inclui o medo produzido pelas práticas de feitiçaria. Assim, encontra-se nesse trabalho uma preocupação em contextualizar o medo no cerne da composição populacional das Minas, percebendo-o como um sentimento que espelhava a disparidade populacional entre a minoria branca e um contingente de africanos e mestiços expressivamente maiores, que produziam constante acomodação e tensão, com especial relevo nas relações escravistas (Grossi, 1999, 126 e segs.). O autor igualmente atenta como essa tensão era projetada para o âmbito do que consideraríamos “sobrenatural”, priorizando com isso os casos atinentes à construção do que nomeou “micropoderes”, uma vez que havia um espaço significativo nessas práticas para sublinhar os litígios entre senhores e escravos, onde os últimos utilizavam supostos feitiços como mecanismo de defesa

---

8 Em outro momento desta pesquisa retomarei o caso de Antônia Luzia, cuja transcrição, além de outras inestimáveis informações acerca do trabalho com as devassas na arquidiocese de Mariana, me foram franqueadas por Luciano Figueiredo na época da produção da minha dissertação. Aproveito aqui para, uma vez mais, deixar registrada minha gratidão.

9 Quando a autora dá conta das práticas ilegais de cura, por exemplo, apenas seis são os casos por ela escolhidos das denúncias nas devassas eclesiásticas mineiras. Mello e Souza, em trabalho mais recente cujo objeto de estudo são as cerimônias de calundus (Souza, 2002, 293-317), amplia seu uso dos casos tirados das devassas, como discutirei no capítulo IV desta pesquisa.

contra as condições do cativo (Ibidem, 139-146). Faceta que acredito ainda suscitar outras possibilidades de abordagem. Não obstante, em função dos interesses específicos de sua pesquisa, não há, por parte de Grossi, preocupação em tratar de modo sistematizado as características morfológicas das práticas de feitiçaria e curas consideradas ilegais, o que inclui uma discussão sobre ressignificações, mesclas e permanências de elementos africanos; considerações acerca do universo material dessas práticas; mecanismos de adequação e demonização por parte dos padres visitantes e/ou daqueles que efetuavam as delações, entre outros vetores.

Pelo exposto, acredito que minha escolha em tratar de modo mais sistematizado as ações dos curadores não licenciados, talvez possa ampliar o conhecimento acerca da percepção das doenças, sobretudo, as “doenças de feitiço”, como aparecem nos registros de diversas denúncias, como um dos achaques mais presentes e temidos nas Minas setecentistas. Além disso, tenho a intenção de dar maior atenção aos aspectos morfológicos dessas práticas terapêuticas (tanto individuais como coletivas), com destacada ação dos curadores africanos e de seus descendentes.

### **As doenças e as curas**

O corpo doente e as intervenções efetuadas pelos diferentes agentes que intentaram sua cura tornaram-se objeto do interesse e preocupação dos historiadores no Brasil em tempo relativamente recente. Foram os próprios médicos que se aventuraram inicialmente nas primeiras incursões neste campo de pesquisa. Destacam-se, entre outros, os trabalhos de fôlego de Lycurgo de Castro Santos Filho, no final dos anos quarenta do século passado, voltados para o campo da assistência médica, sobretudo na medicina oficial (Santos Filho, 1947). Suas obras são marcadas por uma quantidade bastante ampla e diversificada de documentos e um “sobrevoo” pelo nosso território, para compor uma abordagem totalizante – uma “história geral” – das práticas terapêuticas. Percebe-se, ainda, uma escrita impregnada por uma visão triunfalista do saber médico oficial e um patente preconceito em torno das práticas engendradas pela “população inculta e supersticiosa”, conforme aparece copiosamente em seu texto.

Sérgio Buarque de Holanda, em estudo pioneiro, proporcionou outros olhares acerca do tema e, em grande medida, acabou por influenciar pesquisas posteriores. Atento às ações dos “paulistas”, assíduos que eram em buscar ervas e práticas

terapêuticas engendradas pelos nativos, aliás, como igualmente já faziam os inacianos, o autor sublinha a ocorrência de contatos e trocas culturais nos usos dessa “botica da natureza”. Ainda com perspicácia, Holanda atenta para proximidades entre as culturas ameríndias e europeias como no uso de talismãs para proteção e manutenção da saúde e de terapias que lançavam mão de excretos corpóreos.

Acerca das doenças, o autor sublinha as especificidades da vida nos “sertões” e como esta influía diretamente na saúde de seus habitantes, sempre sujeitos ao ataque de animais selvagens e insetos; de “frechadas” e das constantes sezões que assolavam os caminhos desses desbravadores. Sem contar com a observação, também seguida de perto e sofisticada em estudos posteriores, de que “a medicina e a magia primitivas não conheceu nenhuma distinção nítida entre malefício e moléstia” (Holanda, 2008, capítulos 6 e 7).

Ao longo da década de 1970 uma nova safra de trabalhos passou a dialogar fortemente com as análises e conceitos do francês Michel Foucault. Tais investigações deram especial ênfase ao discurso e às práticas de coerção e enquadramento de uma medicina que se pretendia cada vez mais guardiã de procedimentos considerados cultos e legítimos, o que acabaria por suplantá-lo – na visão desses autores, pelo menos – de modo irresistível qualquer tipo de tratamento que fugisse de seu domínio mais direto e imediato. Tributária desse tipo de olhar seria a coletânea de textos de Roberto Machado (Machado, 1978).

As pesquisas que dão conta dessa temática foram significativamente enriquecidas com a introdução dos métodos de análise de fontes e conceitos da História Cultural. Nesta perspectiva, abriram-se novos horizontes na condução desses estudos, principalmente a respeito da percepção de intensas trocas culturais proporcionadas pelos tratamentos das doenças. Um bom exemplo desta guinada é o trabalho pertinente e pioneiro de Márcia Ribeiro. A autora observou a presença de uma intensa circularidade de saberes nas práticas de cura “coloniais”, que muitas vezes passava das ações de curadores sem licença para os tratados de médicos e cirurgiões, e defendeu, igualmente, a existência de proximidades entre as soluções usadas para tratar os doentes: “outros meios difundidos pelo saber erudito assemelham-se às práticas de curandeiros e feiticeiras” (Ribeiro, 1997, 82 e segs.)<sup>10</sup>.

---

10 Deve-se destacar também nesta direção a importância das pesquisas desenvolvidas por Vera Marques (1999; 2003) e Maria Cristina Cortez Wissenbach (2002;2009).



Em vista de seu objeto de pesquisa, a medicina oficial e suas práticas, Ribeiro faz opção pelas fontes impressas, com especial ênfase para os tratados médicos. Outro aspecto de sua obra é que a autora também se atém a uma análise mais ampla da “arte médica no Brasil do século XVIII”, como explicita no próprio título de seu trabalho, uma vez que opta em não tratar de possíveis especificidades locais.

A preocupação mais imediata com os tratamentos de saúde na “capitania do ouro” vem ganhando apenas nos últimos anos maior atenção, e, por isso, destaca-se como um espaço fértil para novas pesquisas. O trabalho de Betânia Figueiredo, para o século XIX, é um dos pioneiros no olhar mais direcionado para as Gerais. A autora, tal qual Ribeiro, também privilegia as fontes impressas, com especial destaque para obras de memorialistas, “viajantes” europeus que passaram pelas Minas, anúncios de jornais, e, como não poderia deixar de ser, tratados produzidos por médicos e cirurgiões.

Betânia Figueiredo sublinha que nas Minas das primeiras décadas do século XIX havia duráveis, embora nada pacíficas, convivências e intercâmbios entre as práticas de cura que nos reportam ao período colonial e as “novidades” introduzidas pelo saber médico-acadêmico (Figueiredo, 2002, 21). Neste contexto, a autora mostra a frequência com que os habitantes da Província continuavam recorrendo aos recursos de cura encetados por raizeiros, parteiras e curandeiros em geral. Pessoas sem formação acadêmica que normalmente eram alvo das hostilidades de uma medicina culta em vias de expansão e afirmação no Brasil.

Por outro lado, nem sempre as soluções encontradas pelos representantes da medicina culta distanciavam-se tanto assim dos recursos que os curadores populares lançavam mão. Como um desses pontos de interseção a autora sublinha a crença comum nas orações e bênçãos como reforço importante na administração dos remédios (Ibidem, 116). Em suma, somente na segunda metade do século XIX, com a introdução de três grandes transformações técnicas – a anestesia, práticas de assepsia e pesquisas bacteriológicas – houve, de acordo com a autora, um maior distanciamento entre os saberes e ações de uma medicina acadêmica e as terapias de curadores informais.

Júnia Furtado é autora de dois artigos de olhar mais específico sobre o universo das curas nas Minas do século XVIII. Em estudo crítico da obra do cirurgião Gomes Ferreira a autora observa a valorização da experiência e não apenas do que era aprendido pela tradição e teoria por parte do cirurgião luso. Ao atuar por mais de duas décadas nos arraiais do ouro, Gomes Ferreira passa a considerar de modo central em sua obra as especificidades do clima, da alimentação e das doenças da região, além de

demonstrar destacada preocupação nos cuidados com os cativos. A dificuldade de encontrar determinados fármacos europeus levou o cirurgião luso a se valer de plantas locais, que em grande medida eram tradicionalmente usadas pelos nativos e pelos bandeirantes paulistas – como a butua – para a fabricação de um sem número de receitas que ele divulga nas páginas de seu tratado (Furtado, 2002, 90). Mesclando, com isso, a formação adquirida em Portugal com a experiência e as soluções subjacentes ao cotidiano de uma colônia transatlântica, as práticas de Ferreira vinculam-se ao que Júnia Furtado qualifica como uma “medicina tropical”.

Em artigo mais recente, Furtado retoma a temática desta “medicina tropical” e amplia seu campo de análise ao utilizar mais três tratados médicos produzidos por autores que atuaram nas Gerais, além de revisitar as páginas do **Erário Mineral** de Gomes Ferreira. Desse modo, a autora reforça e aprofunda a ideia de que esses representantes da medicina formal procedentes do Reino (em especial os cirurgiões) tornavam-se portadores de uma dupla bagagem em sua formação. Esse novo e peculiar tipo de conhecimento oscilava entre o popular e o erudito (Furtado, 2005, 90). Ao voltarem para Portugal, onde essas obras eram publicadas e difundidas, as informações acerca dos novos produtos medicinais e procedimentos de cura realizados nas colônias acabavam sendo assimiladas pelos médicos da Metrópole em suas práticas, o que nos força a repensar, como nos diz a autora, “as noções de centralidade e periferia no interior do próprio império português” (Ibidem, 92).

Espero que a presente pesquisa, em consonância com os trabalhos acima citados, possa contribuir para o aprofundamento de alguns olhares acerca das doenças, especialmente as “doenças de feitiço”, e das ações de cura efetuadas nas Minas do século XVIII. Nesse sentido, minha escolha em usar de modo preponderante fontes manuscritas produzidas, sobretudo, a partir da perseguição eclesiástica contra os curadores não licenciados, pode suscitar profícuos diálogos com pesquisas que optaram principalmente pela análise de um *corpus* documental impresso: os tratados produzidos por médicos e cirurgiões. As denúncias coletadas pelos clérigos responsáveis pelas devassas eclesiásticas que percorreram diversas freguesias e arraiais mineiros me permitiram o contato com as práticas de curas realizadas por esses terapeutas ilegais, algumas delas possuidoras de detalhes bastante pormenorizados acerca dos recursos, artefatos e significados dados por esses agentes para os achaques e as formas de remediá-las.

Assim, através dessas denúncias oriundas das devassas eclesiásticas e da Inquisição pude perceber a ocorrência de similitudes e contatos entre as práticas legais e ilegais de cura. Entretanto, em parte dos casos analisados, é igualmente notável a ocorrência de afastamentos e diferentes concepções do corpo doente e de suas formas de intervenção entre esses saberes médicos diversos que coexistiram e, se confrontaram nas Minas do século XVIII. Assim, busquei descrever os cuidados efetuados por esses curadores não oficiais aos seus clientes, além de, por vezes, flagrar os curadores licenciados em outras ações que não a de escreverem suas bem-sucedidas terapias nas páginas dos tratados que publicaram, aparecendo, aqui, por exemplo, como protagonistas de denúncias às autoridades religiosas em que deixavam suas impressões sobre os curadores considerados ilegais, dentre outras facetas.

### **Como pensar as “doenças de feitiço” e seus tratamentos? Conceitos e métodos; fontes e caminhos de pesquisa**

Talvez não seja nada difícil, a partir de determinadas tradições e costumes, pensar as doenças, sua incidência e formas de manifestação como algo estável (ou linear) e pertencente exclusivamente ao domínio da natureza. Neste tipo de olhar, o “homem” apenas teria que aprender a rastrear os agentes causadores das enfermidades e neutralizá-los com o fito de viver mais e melhor. Durante bom tempo tal visão, de grande apelo triunfalista e evolutivo, moldou as percepções acerca das doenças dentro e, ainda mais, fora dos círculos acadêmicos.

Contudo, nas últimas décadas estudos que se debruçam sobre a temática das enfermidades e de suas formas de tratamento vem chamando atenção para a armadilha de um tipo de leitura que as naturaliza. Assim, como qualquer outro objeto de investigação histórica, as doenças devem ser igualmente historicizadas. Ou seja, deve-se atentar para as diferentes formas de explicação e concepção dos males que acometiam os corpos dos indivíduos que, vivendo em épocas diferentes da nossa, decerto possuíam outro tipo de arsenal mental para dar conta e remediar esse momento de fragilidade da existência humana.

Assim, de acordo com Canguilhem, existem possibilidades de pensarmos a construção e a aceitação de determinadas práticas e valores tomados como normais/naturais dentro de contextos históricos específicos a propósito de entendermos

melhor as imbricações entre o biológico e o social, ao transformar em objeto de estudo a construção social de tais normas (Canguilhem, 1995, 206; Elias, 1990, 88 et seq.).

Para o autor, a segunda metade do século XVIII e o correr do século XIX, são um momento privilegiado para dar conta da existência de um forte processo de normatização, não coincidentemente associado à afirmação de um tipo de saber médico que cada vez mais estava preocupado com a descrição e quantificação das doenças, bem como a utilização dessas “estatísticas” para a uniformização de seus nomes e critérios de identificação<sup>11</sup>. Para usar os conceitos de Canguilhem, buscava-se diferenciar o normal do patológico – sendo este último, visto, não raro, como desvio. Neste processo, a norma é forjada de modo ambivalente; descritiva, ou seja, pensada como um conjunto de protocolos e formas de agir a serem devidamente seguidos, e prescritiva, uma vez que estava a ela imputada uma verdade existente *a priori* (Canguilhem, 1995, 211 e 216).

Outro autor fundamental para ajudar a pensar as práticas médicas e as complexas formas de conhecimento e percepção das doenças é Ludwik Fleck. Para este, a medicina deve ser encarada como uma ciência que se afasta da ocorrência de fenômenos regulares, como o funcionamento “normal” dos organismos: já que a própria constatação de uma doença por si só já acusa disfunção. Dessa forma, a delimitação de uma entidade nosológica só se torna possível através de um duplo olhar: a observação de variados casos individuais e um alto grau de abstração. (Fleck, 1986, 18).

Lançando mão de um estudo de caso, a gênese do conceito de sífilis, o autor forja o conceito de “fato médico”. Segundo Fleck, o entendimento da sífilis como entidade nosológica singular passou por inúmeros caminhos ao longo do século XV. Concebida, sobretudo como “doença de Vênus” (e portadora de diversos nomes como *Morbus Gallico* ou mal francês, scabies grossa) o que hoje chamamos sífilis fora identificada com inúmeras outras doenças venéreas e dermatológicas (Ibidem, 47 e 50), além de ser envolta em uma série de explicações astrológicas, humorais, de caráter moral-religioso. Em contextos históricos diversos, as supracitadas formas de ver a doença, somadas a outras, informaram e moldaram as identificações e tratamentos do que hoje conhecemos como sífilis.

Rosemberg igualmente permite pensar a ocorrências de complexas interações entre o biológico e o social através do que o autor qualifica como enquadramento

---

<sup>11</sup> Foucault estabelece considerável diálogo com Canguilhem em suas considerações acerca das práticas de poder e normatização do saber médico. (Foucault, 2000, 79-111).

(*framing*) das doenças, ou seja, a percepção de como as doenças devem ser pensadas como entidades socialmente e historicamente forjadas, adquirindo especificidades que passam a ser concebidas como reais e particulares numa dada época e contexto social. Há, na escrita deste autor, uma preocupação patente com os intercâmbios entre o meio natural e as práticas sociais, fugindo de explicações que cairiam na dupla armadilha de considerar as doenças unicamente dados naturais ou como entidades meramente inventadas pelos homens<sup>12</sup>.

Nesta perspectiva, o autor sublinha que o “enquadramento” das doenças coloca em jogo diferentes atores e modifica de forma irresistível as vivências sociais, sobretudo no que versa sobre as relações médico-paciente, a construção de identidades individuais e de grupo, as fortes relações entre as doenças e valores culturais inerentes ao seu contexto de delimitação, entre outros aspectos.

Com isso, somos convidados a ampliar nosso olhar e tomar as doenças como interessante vetor a partir do qual é possível pensar aspectos da ordem religiosa, moral, ações de Estado e relações mais gerais de poder no cerne do momento histórico escolhido como objeto de estudo. Aliás, como prefere Rosemberg, as próprias concepções sobre os males humanos e as práticas médicas – como toda e qualquer ação humana – não poderia ser pensada fora de seu contexto sociocultural, a exemplo das ferramentas intelectuais e técnicas à disposição de médicos e demais curadores para diagnosticar e tratar de uma dada doença num dado período. Daí o autor considerar tautológicos termos como “história social da medicina” ou “construção social das doenças”. (Ibidem, 307 e 311).

Enfim, o “enquadramento” das doenças permite torná-las socialmente cristalizadas e aceitas num dado contexto histórico. Dessa forma, a doença se converte – ela mesma – em “ator” a engendrar uma polivalente rede de ações e negociações entre diferentes indivíduos. De acordo com o autor, uma vez devidamente “enquadrada” e aceita de modo consensual, uma dada doença juntamente com outros atores sociais (médicos, pacientes, membros de grupos civis organizados, agentes do Estado, clérigos) passa à cena numa complexa trama<sup>13</sup>.

---

12 Nas palavras do autor: “De certo modo, a doença não existe até concordarmos que ela exista, percebendo, nomeando e respondendo a ela”. Tradução livre (Rosemberg, 1992, 305).

13 Para uma discussão que igualmente contemple a variável aceitação de explicações para a ocorrência de determinadas doenças, bem como as articulações de redes e diferentes atores (sejam estes humanos ou não-humanos), conferir Bruno Latour (1983).

A partir desse referencial teórico, é possível perceber como, no curso do século XVIII, a crença mais ampla de que pessoas poderiam ser alvo de feitiços estava bastante enraizada também entre os habitantes dos arraiais auríferos. Assim, utilizo o conceito de **consenso**, tal como proposto por Rosemberg. O autor define consenso como um reconhecimento comungado e aceito por diversos atores sociais que uma dada doença existe, possuindo ela um determinado nome, além de um conjunto de características que lhe são próprias, e, por isso, passível de reconhecimento e intervenções, como práticas terapêuticas, imposição de quarentena, repressão contra grupos sociais responsabilizados como causadores, transmissores ou promotores (como está mais relacionado às “doenças de feitiço”) dessa doença (Ibidem, 315-316).

Contudo, isso não quer dizer que o feitiço tenha sido concebido de modo unívoco e/ou imutável ao longo do período estudado. Como discute Stuart Clark, analisando os tratados demonológicos e as crenças doutas acerca da feitiçaria na Idade Moderna, havia considerável variação e, sobretudo, articulação com outras esferas da produção de conhecimentos, como o pensamento científico, concepções religiosas e políticas em tempos e lugares diferentes, a influenciar diretamente as descrições das ações das feiticeiras, seus poderes e males que, supostamente, provocavam. Assim, o autor coloca em relevo, mesmo, a existência de demonólogos mais céticos ou aqueles que escreviam com maior cautela ao definir as práticas perpetradas pelas acreditadas feiticeiras (Clark, 2006, 261-283).

A historiografia mais diretamente ligada à medicina, igualmente tem salientado a existência, desde a Antiguidade, de tradições médicas que buscam definir e tratar do adoecimento e da cura como exclusivamente vinculado aos fatores naturais. O “renascimento” do hipocratismo no século XVII e a medicina das Luzes seguem essa vertente e se contrapõem, muitas vezes, às práticas e concepções médicas – inclusive, como será visto, da própria medicina douta –, que incluíam a crença na ação de feitiços. As discussões sobre magia, ação à distância, simpatias e demais fenômenos ligados a curas e doenças têm sido objeto de estudos recentes, além de contar com estudos já clássicos<sup>14</sup>.

Assim, a preocupação com a saúde e a doença, bem como suas indissociáveis formas – que definiríamos hoje como naturais e/ou sobrenaturais – de aquisição e tratamento pareciam habitar de modo absolutamente assíduo o cotidiano dos moradores

---

14 Tal discussão pode ser acompanhada, entre outros autores em: Garin (1991); Ziller (1999); Thorndike (1905); Thomas (1991); Foucault (1990)

das Minas ao longo do século XVIII. Prova disso é a considerável diversidade de fontes por meio das quais travamos contato com essa realidade: correspondências pessoais em que sofrimentos e receitas eram narrados em seus pormenores; ex-votos pintados com o propósito de agradecer a intervenção celeste na ajuda para recobrar a saúde; testamentos em que são observados a necessidade dos pagamentos dos serviços médicos prestados aos desafortunados defuntos, entre outras possibilidades apresentadas aos pesquisadores.

Para a presente pesquisa, como já sublinhado, minha opção foi lançar mão da documentação produzida pela Igreja em sua ação persecutória contra os agentes ilegais de cura e a(o)s feiticeira(o)s, principalmente as devassas eclesiásticas, a cargo do bispado e, de modo acessório, as denúncias encontradas nos Cadernos do Promotor do Santo Ofício lisboeta, além de alguns processos inquisitoriais.

Minha escolha em usar as devassas eclesiásticas como principal *corpus* documental justifica-se em função de dois fatores. Primeiramente, elas mostram, por vezes de forma bastante detalhada, as práticas de cura efetuadas pelos curadores não licenciados, já que, como observei anteriormente, parte mais substancial dos estudos acerca das práticas terapêuticas do século XVIII versam sobre as ações dos representantes da medicina oficial (médicos, cirurgiões, boticários), ancorados fundamentalmente nas descrições por eles deixadas em seus tratados médicos. Além disso, acredito nas profícuas possibilidades de análise sistematizada dessa modalidade repressora da Igreja a cargo dos bispos, pois percebi nas escolhas dos estudiosos que se debruçaram sobre a temática do magismo e da feitiçaria, a exemplo de Luiz Mott, Daniela Calainho e Laura de Mello e Souza, entre outros, maior predileção pela documentação inquisitorial<sup>15</sup>.

Sob a guarda do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM) se encontram quarenta e nove códices manuscritos, além de mais um existente no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Belo Horizonte (AEABH), fruto do esforço dos padres visitantes em normatizar as práticas votivas e condutas sociais dos mineiros no curso do século XVIII. Além disso, pesquisei no AEAM dois códices do Juízo Eclesiástico, grosso modo, um tribunal episcopal de apelação e controle, no qual pessoas sentenciadas em devassas eclesiásticas poderiam recorrer para serem julgadas, com possibilidades de serem revistas suas sentenças (Pires, 2008, capítulo I). Com essa

---

15 Uma das poucas exceções é o supracitado estudo de Mário Sá Júnior que demonstrou as potencialidades do uso primordial desta documentação para o Mato Grosso setecentista.

documentação pude cruzar alguns dados sobre as práticas de curadores que foram sentenciados e, geralmente, presos nas devassas eclesiásticas e recorreram ao Juízo para tentarem “livramento” de suas culpas. Além disso, alguns desses curadores denunciados perante a justiça episcopal ainda figuram com suas práticas terapêuticas nas folhas dos Cadernos do Promotor, dando mostras que suas ações também chamaram atenção do Santo Ofício por serem consideradas mais graves contra a ortodoxia católica e pesar a suspeita de heresia e pacto demoníaco. Assim, determinados casos são encontrados em ambos tipos de fontes, permitindo-me, a partir da análise articulada desta documentação, tomar contato com diferentes nuances das ações dos indivíduos aqui pesquisados e como suas terapias foram registradas nos diferentes órgãos e/ou instâncias repressoras da Igreja.

Como é sabido, a despeito da quantidade de quarenta tipos de desvios passíveis de serem coibidos, os padres responsáveis pelas devassas eclesiásticas mineiras pareciam estar mais preocupados com o controle moral dos moradores da Capitania que os afastavam da ortodoxia católica (incluído o próprio clero). Assim, como afirmam autores como Luciano Figueiredo e Caio Boschi, há uma preponderância na coerção de delitos como concubinato, concessão de “casas de alcouce” e ação de alcoviteiras, prostituição, “tratos ilícitos”. De acordo com Figueiredo, “não havia livros de culpas em que as condenações decorrentes das práticas de mancebia ocupassem menos de 85%, em média” (Figueiredo, 2007, 121; Boschi, 1987, 162). Tal preocupação, aliás, acusa que a ação persecutória episcopal nas Gerais convergia com a ocorrência geral de uma iniciativa mais branda de perseguição à feitiçaria nos domínios lusos (Paiva, 2002; Bethencourt, 2004). Não obstante, em função da leitura dos códices em busca dos acusados e, por vezes, castigados por práticas de feitiçaria e curas ilegais, me foi possível localizar e transcrever as ações de algumas centenas de indivíduos enredados pelos padres responsáveis pelas devassas e/ou agentes inquisitoriais instalados nos arraiais auríferos, cujas práticas serão aqui analisados<sup>16</sup>.

Minhas leituras das denúncias e sentenças existentes nos manuscritos da repressão eclesiástica estão fortemente ancoradas nas considerações metodológicas do historiador italiano Carlo Ginzburg. O autor chama atenção para o fato de o pesquisador dispor

---

16 Somando-se as denúncias oriundas das devassas eclesiásticas, dos Cadernos do Promotor do Santo Ofício e os casos julgados pelo Juízo Eclesiástico, além de uma devassa norteada pela justiça civil (contra o curador e calunziador Pai Caetano), minha amostragem é composta de **401 indivíduos denunciados 595 vezes** por feitiçaria e/ou curarem sem licença (tanto em curas individuais como em ritos coletivos).



apenas de relatos indiretos quando pretende estudar a vida e as crenças das camadas subalternas do Antigo Regime. Aliás, estes seriam duplamente indiretos, “por serem escritos e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados à cultura dominante” (Ginzburg, 1998, 18). Neste contexto, Ginzburg define como “**filtros culturais**” os modelos eruditos e padronizações – que se mostram bastante evidentes, no caso das devassas em função, por exemplo, da repetição constante de terminadas expressões – encontradas em documentos fundamentalmente produzidos por juízes, padres visitantes, inquisidores, graças aos seus anseios normatizadores.

No caso específico das devassas eclesiásticas, me deparei com um desafio extra: a própria lógica de funcionamento desses pequenos tribunais não incluía – como acontecia, por exemplo, nos processos da Inquisição – a presença do suposto desviante para interrogatórios e narrações de suas práticas. Em geral, os indivíduos considerados infratores só tomavam conhecimento que suas ações eram pouco ortodoxas (ou que foram descobertos pelo que faziam), num segundo momento, quando após o julgamento das denúncias na sede do bispado, os visitantes se dirigiam novamente para a região que fora alvo da devassa, a propósito de aplicar as punições.

Entretanto, como observa o autor italiano compulsando vários processos da Inquisição, em determinados casos os relatos e práticas eram tão estranhas para os inquisidores que os impossibilitava de formular registros a partir de sua bagagem cultural e de estereótipos – ou “filtros” – previamente concebidos. Nesses momentos, ainda segundo Ginzburg, as descrições das práticas que se pretendia reprimir tendem a se tornar mais diretas e pormenorizadas e os inquisidores, ao transcreverem, quase literalmente, em seus interrogatórios uma parte substancial da fala dos réus, procediam de modo semelhante ao dos modernos antropólogos. Assim, as anotações do processo inquisitorial transformar-se-iam quase num “caderno de campo”, aproximando mais o pesquisador de práticas e saberes associados mais diretamente à cultural oral<sup>17</sup>.

Outra característica dessas fontes a ser salientada, vista, em especial, nas devassas episcopais, é a variação na quantidade e “qualidade” da descrição dos casos denunciados. Assim, me deparei ao longo da pesquisa arquivística com um gradiente que variou de denúncias sumárias, nas quais os “filtros” e repetições de expressões já

---

17 Preferindo aqui as palavras do autor: “... uma realidade cultural conflitante pode transpirar até mesmo de textos firmemente controlados como os processos inquisitoriais. As mesmas conclusões podem ser estendidas também aos registros etnográficos” Ginzburg, 1991, 16).

consagradas na pena dos padres notários se fizeram mais patentes; e, em outros momentos, há verdadeiros conjuntos de denúncias envolvendo um mesmo agente. Nesses casos, como num quebra-cabeça, iam surgindo novas e preciosas peças em que apareciam em pormenores as práticas desses indivíduos, provavelmente como fruto também – consoante com a assertiva de Ginzburg acerca das fontes inquisitoriais – do desconcertante estranhamento que tais ações deveriam causar em seus algozes e/ou denunciadores, em sua absoluta maioria brancos e procedentes de Portugal.

Outra ordem de desafios associados às escolhas conceituais e metodológicas que dão corpo a essa pesquisa, versa sobre a utilização de conceitos como o de feitiçaria, bruxaria e práticas mágicas. Não se pode perder de vista sua multiplicidade de usos e definições – tanto para o campo da Antropologia como no da História –, além de variações de idiomas, traduções (inclusive culturais) e épocas estudadas. Sobre essa realidade, adverte Francisco Bethencourt:

Os conceitos postos em moda pela antropologia, como o de bruxaria, nem sempre se revelam adequados para o estudo da realidade quinhentista. Em primeiro lugar há um problema de método: não podemos utilizar com ligeireza conceitos elaborados para a análise de fenômenos ocorridos em sociedades díspares e, por isso mesmo, com contornos diferentes (...)

Em segundo lugar, há um problema de sociologia do conhecimento, ou seja, de compreensão crítica das condições sociais e intelectuais em que se forjaram esses mesmos conceitos (...)

Em terceiros lugar, existe um problema de “tradução” dos termos usados em épocas diferentes ou em sociedades diferentes, de modo a torná-los inteligíveis para o leitor moderno. (Bethencourt, 2004, 46).

Em seu estudo acerca do magismo no Brasil colonial, Laura de Mello e Souza, balizada especialmente pelos trabalhos de Mandrou e Thomas, utiliza de modo intercambiável dos termos feitiçaria e bruxaria (que em língua portuguesa, aliás, não possuem variações semânticas), embora faça distinção em sua análise entre práticas mágicas e feitiçaria/bruxaria, baseada, como Mandrou, na suposta existência ou não de um pacto demoníaco (Souza, 1995, 155).

Essa distinção entre feitiçaria/bruxaria e práticas mágicas serve como um importante ponto de partida para a análise dos casos por mim estudados. Não obstante, conforme bem observou Mário Sá, no caso das devassas setecentistas do Mato Grosso,

tal distinção carece ser, por vezes, relativizada. De acordo com o autor, ao analisar a composição dos textos que definiam nos editais as culpas relativas à feitiçaria e as práticas ilegais de cura:

O pacto, que serviu de base para caracterizar metodologicamente o conceito de feitiçaria no trabalho de Souza, é uma das formas de identificação do texto acima [documento dos editais das devassas], mas não a única. A invocação do demônio ou o pacto com o mesmo não se coloca como *sine qua non* para a caracterização de um ato como de feitiço ou de feiticeiros. A fluidez dos elementos que identificam as práticas mágicas e de feitiçaria é grande (Sá Junior, 2008, 45).

Reforçando seu argumento e, uma vez mais, valendo-se dos editais da visita realizada em 1785, o autor ratifica a ocorrência, em alguns casos, de certa fluidez em torno da possibilidade do pesquisador atual proceder a uma separação entre feitiçaria e práticas mágicas a partir das fontes. Neste contexto, Sá percebe que a adivinhação, por exemplo, aparecia nos editais tanto para identificar a ação dos feiticeiros como na punição ao delito de curas sem licença (Ibidem, 46).

No caso das devassas eclesiásticas realizadas nas Minas setecentistas encontrei realidade similar. Aliás, como era de se esperar em textos marcados pela padronização e pela influência das constituições episcopais para moldá-los, o conteúdo dos editais que definiam os delitos a serem perseguidos nas visitas realizadas em Mato Grosso e nas Gerais do século XVIII praticamente se repetem:

4 – Se sabem que alguma pessoas seja feiticeira, faça feitiços, ou use deles para crer bem ou mal, para cegar, ou deslegir [sic.], para saber coisas secretas, ou adivinhar, ou para outro qualquer feito, envoque os Demônios, ou com eles tenha pacto, expresso, ou tácito ainda que disso não esteja infamado

5 – Se alguma pessoa adivinha ou benze, ou cura com palavras, ou bênçãos sem licença de Sua Ilustríssima, ou de seu Provisor, e se alguém que vá buscar crendo que com suas bênçãos pode haver saúde. (AEAM. Devassas Eclesiásticas – 1733, fl. 2-7).

Para tentar dar conta das ações terapêuticas realizadas pelos curadores não licenciados nas Minas do século XVIII, para além das denúncias nos tribunais que os perseguiram, também precisei me ambientar com as “artes de curar” dos representantes

da medicina oficial, que, como dito acima, inclusive me deram suporte para a comparação entre as curas doutas e aquelas reprimidas por serem ilegais. Assim, parte dos tratados médicos produzidos no período estudado também foram utilizados para a confecção desse trabalho. Entre outros autores, privilegiei aqueles que atuaram como cirurgiões nos arraiais auríferos, com destaque para **O Erário Mineral...** de Luís Gomes Ferreira ([1735] 2002), **O Governo dos Mineiros ...** de Antônio Mendes (1770), além dos tratados médicos de Luís Brás de Abreu (1726), Francisco da Fonseca Henriques (1731), do manual de exorcismo do clérigo Cândido Brognolo (1753), bastante rico em considerações acerca das “doenças de feitiço” e com referências que acusam a intimidade desses autores com diversos tratados de “caça às bruxas” e manuais de demonologia que circulavam pelo resto da Europa, apenas para salientar algumas das principais fontes impressas lidas no curso da pesquisa.

Os estudos acima discutidos sobre o magismo e a feitiçaria em diversas partes da Colônia, bem como os autores, a exemplo do Júnia Furtado, Márcia Ribeiro, Vera Marques, dentre outros, que se debruçaram sobre as ações dos representantes da medicina oficial, especialmente cirurgiões e boticários, foram igualmente fundamentais para balizar-me na análise acerca das ações dos curadores que agiram sem licença nas Minas do século XVIII.

\* \* \*

Esta tese divide-se em quatro capítulos.

O Capítulo I dedica-se as “doenças de feitiço” (como pode ser lido de forma recorrente na documentação pesquisada), principal achado que se apresenta nas fontes consultadas. A percepção dos feitiços como agentes causadores de mortes, “ligamentos”, “dores” e “tolhimentos”, além de outros sintomas, era difundida entre os mais diversos agentes sociais do século XVIII, entre eles, os próprios representantes da medicina oficial, que igualmente produziam diagnósticos, descrições e receitavam tratamentos para remediar tais males, como é possível constatar na leitura de vários tratados médicos. Assim, embora o projeto original dessa pesquisa abarcasse exclusivamente as práticas de cura dos indivíduos não licenciados, a frequência com que esses eram solicitados para remediar acreditados malefícios, me obrigaram a tecer reflexões mais adensadas acerca do papel dos feiticeiros como causadores de doenças e como estas apareciam nas denúncias reportadas aos tribunais episcopais e ao Santo

Ofício. Em alguns desses casos, inclusive, encontrei a reprodução de vários estereótipos dos modelos eruditos de feitiçaria, como a ocorrência de pactos demoníacos, o uso de diabretes familiares, metamorfoses, entre outras crenças nos supostos poderes de bruxos e bruxas.

O perfil social dos curadores não licenciados e dos feiticeiros é o principal tema do Capítulo II. Nele, é possível constatar a preponderância numérica dos curadores negros e mestiços, embora, a meu ver, esta não seja tão esmagadora como supunha a literatura acerca da bruxaria e do magismo, pelo menos, levando-se em consideração as Minas Gerais, havendo presença não desprezível de indivíduos brancos (ou pelo menos de “cores” e “procedências” eclipsadas em suas denúncias), fato que prova que as ações terapêuticas ilegais pareciam efetuadas pelos mais diversos indivíduos que habitaram os “arraiais auríferos”. Entretanto, constatei que foram os curadores africanos e seus descendentes aqueles que estiveram mais próximos do universo do feitiço. Esses curadores apareceram nas denúncias pesquisadas quase que exclusivamente convocados para remedirem as “doenças de feitiço”, além de terem suas ações, não raro, associadas à feitiçaria e/ou demonizadas, daí esses agentes negros (ou mestiços) serem denunciados, recorrentemente, como **“feiticeiros e curadores”**.

Outro vetor explorado neste capítulo foi o das relações sociais tecidas a partir das doenças e suas curas, tais em geral tensas e ambíguas revelaram, em alguns casos, a indicação de uma coexistência social entre os agentes não licenciados e os representantes da medicina douta, especialmente cirurgiões, que por vezes “disputavam” clientes com os “curadores negros”, apareciam como denunciantes, dando mostras de conhecerem bem vários desses agentes e suas práticas de cura, possuíam escravos que também curavam sem licença. Para além da repressão e das denúncias constatei que os curadores não licenciados angariavam para si sentimentos variados como reconhecimento e repulsa, desconfianças e abonos, possibilidades de desenvolver “redes” de sociabilidade com as pessoas dos locais onde moravam e atuavam, tendo vários deles adquirido visibilidade social e ganhos materiais por conta de suas curas.

Para a confecção deste capítulo me influenciou diretamente, do ponto de vista do método de análise, entre outras leituras, o estudo crítico para a obra de Gomes Ferreira produzido por Maria Odila Dias. Neste trabalho a autora, baseando-se fundamentalmente no **Erário Mineral** e em fragmentos biográficos de seu autor, traça um fascinante pano de fundo da vida levada nos arraiais auríferos das primeiras décadas

do século XVIII. Vida esta marcada por motins, pela concepção de uma natureza e clima considerados hostis à saúde e potencializadora de doenças, mesmo àquelas conhecidas em Portugal, mas igualmente provedora de remédios “da terra” – os mais eficazes contra determinados males –, múltiplos caminhos (e descaminhos) do ouro, contatos, nem sempre amistosos, com “paulistas” e ameríndios, estocadas, tiros e emboscadas, o poder privado de poderosos potentados... Múltiplas variáveis que marcaram profundamente as práticas médicas do cirurgião luso e o tipo de vida que levava, envolvido, como muitos de seus contemporâneos, com a prospecção do ouro e a posse de escravos, além de atender a uma numerosa clientela por onde morou e suas cercanias, percorridas por Gomes Ferreira a cavalo, dando-lhe a vasta experiência médica que narra nas páginas de seu tratado (Dias In: Ferreira [1735], 2002, 45-105).

Os capítulos III e IV tratam mais diretamente dessas práticas de cura, engendradas ora individualmente, ora através de ritos coletivos pelas pessoas aqui estudadas. Interessou-me tentar analisar o arsenal de ações e materiais – os aspectos morfológicos dessas terapias – de que esses curadores ilegais lançavam mão, principalmente para detectar (adivinhar, em vários dos casos pesquisados) e remediar as “doenças de feitiço”. Assim, nas páginas desses capítulos, é notável como os indivíduos aqui estudados valiam-se dos mais diversificados recursos, como orações, sangrias, banhos, beberragens e emplastros feitos à base de “pozes, folhas e ervas” (como aparece recorrentemente nas denúncias) ... Além de manusearem objetos sacros, como crucifixos e imagens de santos, cachaça, uma vasta quantidade de espécies vegetais. Possuindo parte dessas curas fortes significados e práticas que são remissíveis a diversas tradições culturais africanas.

Dessa análise emergiu um intenso processo de diálogos e similitudes com as práticas efetuadas pelos representantes da medicina douta e narradas em seus tratados, mas também há de se destacar uma série de ações que seriam próprias desses curadores ilegais, possuindo, muitas delas, fortes matizes africanos aqui mesclados e ressignificados com diversos outros referenciais e aprendizados. Neste sentido, a percepção de “circularidades” entre os domínios oficiais e não oficiais do saber médico, conforme vista em pesquisas de autores como Márcia Ribeiro (1997), possui significativa importância, ainda que para contar apenas uma parte desta história de como, principalmente, curadores negros e seus descendentes atuaram nas Minas setecentistas.

O capítulo IV dedica-se às curas e práticas de adivinhações coletivas, a cargo principalmente de africanos, nomeadas em geral nas denúncias pesquisadas como *calundus*<sup>18</sup>. Um dos aspectos que me chamou especial atenção nessa análise foi a proximidade de ações e, sobretudo, o aparato material praticamente comum dos curadores ilegais que curavam sozinhos e daqueles que realizavam “batuques” e “danças” nessas cerimônias coletivas. Em vários casos, “calunduzeiros” fizeram também às vezes de curadores individuais, ao sabor de seus interesses e daqueles que os procuravam para remediar os achaques que sofriam.

A meu ver, esse mosaico de ações de que esses curadores ilegais, principalmente africanos e seus descendentes, lançavam mão para tratar de uma expressiva clientela nas Minas setecentistas e, por vezes, a proximidade observada entre suas terapias e aquelas praticadas pelos representantes da medicina douta, além do contato notado em várias das denúncias pesquisadas – por vezes nada amistoso – entre esses diferentes curadores (principalmente de profissionais chancelados como os cirurgiões), justificam o título dado à pesquisa: **Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII).**

---

18 Como é sabido, mesmo que os *calundus* não fossem, exclusivamente, cerimônias de cura, esta representava crucial papel na maior parte das denúncias que descreveram tais rituais.

## I – Das “doenças de feitiço” nas Minas do ouro

*Estavam a morrer algumas pessoas na casa apresadamente e também alguns escravos desconfiando ele testemunha que seriam feitiços (...) vindo este a casa dele testemunha lhe curou um negro dizendo que a sua moléstia eram feitiços que a dita Victoria lhe tinha feito isso depois de terem morrido seis escravos que o tal negro Jozé Cabus disse morrerão dos mesmos feitiços... (AEAM. Devassas Eclesiásticas – 1756-1757 fls. 184-184v).*

*Somente a Europa teve a idéia nítida do diabo, o procurou e desejou. Só ela adorou o mal absoluto, ou pelo menos o que se supunha ser tal (Jules Michelet. A Feiticeira, 1862).*

No correr do ano de 1743, um negro chamado Bardara teria seus feitos contados na mesa de uma das devassas eclesiásticas engendradas nas Gerais do “século do ouro”. Qualificado como feiticeiro, pesava sobre ele a acusação de produzir malefícios contra um “parceiro” de mesma cor, que não tem seu nome explicitado na denúncia, em função de “razões” entre ambos. Achando-se seu desafeto a comer uma espiga de milho, Bardara resolveu que “não havia de chegar de acabar de comer o espigão, pelo que dera uma volta por detrás dele o dito parceiro e este caio no chão doente de cuja doença sempre depois veio morrer”. (AEAM. Devassas Eclesiásticas – 1743. fl. 1v).

Movido igualmente por ódios pessoais também teria agido em 1751 um escravo registrado apenas como “um negro velho de nação mina”, sendo responsável pela confecção de feitiços contra Antônio, que “**padecia moléstia a que não pode dar remédio**”. O motivo concreto da vingança encetada pelo escravo feiticeiro não chega até nós, restringindo seu denunciante a mencionar que o escravo “tinha dado malefícios por umas rezões [sic.] anteriores que se tinha tido e com isso faleceu em breves dias”. (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1750-1753 fl. 40).

Cerca de dez anos depois das ações de Bardara, outro negro, um escravo de nome João, seria alvo de várias denúncias por ser acusado da produção de feitiços que levaram a óbito diversas pessoas. Um de seus denunciantes foi Antônio José de Almeida – “que vive de sua arte cirúrgica” – que ao ser chamado para curar uma de suas



vítimas, **“que na enfermidade conheceu ser extranatural”**, acabou com esse argumento a embasar a denúncia contra o suposto agente da doença que fora incapaz de curar por extrapolar suas habilidades médicas. (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1750-1753 fl. 97v).

Na Vila do Príncipe (atual Serro) do ano de 1748, um escravo do capitão João Mendes da Rocha, referido posteriormente como forro, conhecido como Antônio Barriga, foi alvo de três denúncias. Pesava contra ele a acusação de “usar de feitiçaria” com o fito de matar pessoas, como fizera “a hum coitado de outro negro por nome Domingos”. A má fama de feiticeiro custou-lhe ainda um tiro depois da acusação de ter enfeitado uma mulher (AEAM. Devassas Eclesiásticas – 1748-1749 fls. 9v-13).

Enfim, na freguesia dos Prados em Mariana – lugar referido pelo denunciante sugestivamente como “aldeia das feiticeiras” – morava uma mulata forra de nome Florência, denunciada ao Santo Ofício por fazer diversos feitiços. Uma de suas vítimas teria sido o alferes Domingos Róis Dantas, seu senhor, pressionado a alforriar Florência que além de prejudicar sua saúde ainda impedia-lhe o casamento. Tomando conhecimento dos feitos de sua mulata o alferes teria tentado adverti-la em vão:

vem cá porca feiticeira para que tu enterraste esta porcada aqui em minha porta? Disse ela: Vossa Mercê não há de casar e eu ficar cativa toda a minha vida, ainda que eu saiba ir para o inferno, e senão, com os mesmos remédios lhe hei de tirar a vida (ANTT. Cadernos do Promotor nº 130)<sup>19</sup>.

Os casos acima narrados servem, de modo preliminar, para pensar como os habitantes dos arraiais auríferos, no curso do século XVIII, teciam parte de suas explicações acerca da ocorrência de mortes e doenças que afetavam seus conhecidos e familiares, os escravos que possuíam e, mesmo, seus próprios corpos. Objetivo mostrar neste capítulo como na forma desses indivíduos conceberem tais males havia um indissociável imbricamento entre o que seria posteriormente e mais claramente dividido entre natural e sobrenatural, especialmente perceptível na recorrência com que me deparei com as “doenças de feitiço”. Esta expressão – além de outras correlatas – foi por várias vezes encontrada nas denúncias por mim pesquisadas. Aliás, este halo

---

<sup>19</sup> Devo a transcrição desse caso e de outros que serão analisados no curso deste trabalho à generosidade de Luiz Mott, a quem fica aqui registrada minha gratidão.

sobrenatural, como discutirei no curso deste trabalho, se estendia das doenças às práticas de cura que visavam remediá-las.

Assim, acredito ser pertinente tecer algumas considerações acerca de como os habitantes dos arraiais auríferos explicavam seus achaques e óbitos. Tal atitude de voltar minha atenção parcialmente para as doenças – mais especificamente, para aquelas supostamente produzidas pela ação de feiticeiros – justifica-se pela necessidade de melhor analisar como os indivíduos que curavam manipulavam ervas, orações, banhos, batuques em suas ações terapêuticas, principalmente no intento de tratar de pessoas que se acreditava terem sido alvo de feitiços. Além disso, me causou certa surpresa a ausência das doenças na literatura consultada para a região das Gerais no curso do século XVIII. Se por um lado, as práticas de cura aguçam há algum tempo a curiosidade dos pesquisadores, por outro, as doenças foram eclipsadas ou apenas mencionadas de modo bastante esparso e lacônico nas páginas desses trabalhos. Aliás, a própria inclusão das doenças na agenda de pesquisa de nós historiadores no Brasil, por si só, configura-se algo bastante novo, ainda que em franca expansão (Nascimento et. al., 2006, 7-8).

Nesta perspectiva, é possível identificar dentre as concepções de adoecimentos presentes no cenário mineiro setecentista, àquelas associadas a produção de malefícios; as formas de pensar as doenças e suas ações terapêuticas no curso da Idade Moderna e como tais crenças chegaram às Minas, passíveis de serem encontradas nas acusações perpetradas nas devassas eclesiásticas, feitas em sua maioria por homens procedentes de Portugal (Figueiredo, 1997, 54), nas anotações dos padres visitantes e nas curas efetuadas pelos africanos e seus descendentes. A análise dessas concepções permite identificar, uma vez mais, os “encontros” e imbricamentos entre crenças e práticas européias e as de diversos grupos africanos. Assim, os conceitos e caminhos de pesquisa percorridos por alguns autores são de crucial importância para este trabalho e precisam aqui ser discutidos.

### **O natural e o sobrenatural**

De acordo com Mircea Eliade, em análise generalizadora, para o “homem religioso” a presença e ação do sagrado preenchem toda a sua existência e a de seu mundo, igualmente sacralizado. Não haveria outra possibilidade de vida fora do plano divino. Assim, o mundo físico e o metafísico estavam ligados de modo indissociável (Eliade, s/d, 37 e segs.). Nascimentos e mortes; ocorrência de doenças e curas;

prosperidade e dificuldade nas colheitas; passagens de cometas e suas conseqüências nos corpos dos indivíduos; malefícios e bênçãos desferidas por seres de carne e osso, sob os auspícios de santos e demônios, nada escaparia ao contato com o sagrado que organizava o *cosmos* que se contrapunha ao *caos* a dar sentido à vida humana. Lembrando, como argumenta Ramon Grossi, que esta permanente vivência do sagrado, para Eliade, abarcava tanto as crenças e práticas ortodoxas como as consideradas heterodoxas (Grossi, 1999, 92). Neste contexto, um mundo dessacralizado seria inconcebível – uma espécie de “não-mundo” – e impossibilitaria a própria existência:

O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de facto, ao seu desejo de se situar na realidade objectiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver em um mundo real e eficiente – e não numa ilusão. Este comportamento verifica-se em todos os planos de sua existência, mas é sobretudo no desejo do homem religioso se mover unicamente num mundo santificado, quer dizer num espaço sagrado. (Ibidem, 42).

Atualmente, classificaríamos fenômenos como “naturais” ou “sobrenaturais”. O que não pode ser explicado por o que se chama de “ciência” passa à esfera sobrenatural. Na época estudada, as classificações e fronteiras eram diferentes. Muitas vezes, há superposição entre o visível e o invisível, o corpóreo e o espiritual, o mundo dos vivos e dos mortos, etc. Na Europa, assim com nas Minas setecentistas, o sagrado permeava a relação entre adoecimento e cura, num universo habitado por feiticeiros e curadores ilegais (cujas práticas, segundo seus denunciante e algozes, também se aproximavam dos feitiços), como é possível constatar na documentação persecutória das devassas episcopais e na ação do Santo Ofício.

Em sua pesquisa acerca das polivalentes manifestações do medo na Europa, Jean Delumeau igualmente sublinha as interpenetrações entre a esfera natural e a sobrenatural, mostrando-nos, uma vez mais, como esses “dois mundos” estavam ligados de modo indissociável. De acordo com o autor, a forja de determinadas explicações que usavam como lastro o que definiríamos sobrenatural produziam muitas vezes uma resposta vital para a sobrevivência psicológica do homem na “aurora dos tempos modernos” (Delumeau, 1990, 18 e segs.).

Entretanto, no que concerne ao universo europeu, boa parte dessas “respostas” possuem fortes matrizes (ou heranças, se quisermos usar um termo que Le Goff

considera mais apropriado) medievais ou, por vezes, ainda mais antigas (Le Goff, 1985, 21 e segs; Ginzburg, 2007). De acordo com Le Goff, a percepção do que atualmente adjetivaríamos “maravilhoso” tinha para os medievos um significado bem mais amplo, que nos ajuda a entender a inexistência de limites entre o que concebemos como “natural/sobrenatural”. Em suas palavras:

Ao nosso “maravilhoso” corresponde mais o plural *mirabilia*. Se se pode portanto reconhecer uma continuidade de interesse entre a Idade Média e nós por um mesmo fenômeno a que chamamos “o maravilhoso”, deve-se notar que, onde *nós vemos uma categoria* – uma categoria do espírito ou da literatura –, os homens cultos da Idade Média e os que dela recebiam sua própria informação e formação *viam, sem dúvida, um universo* – e isso é muito importante –, mas um universo de objetos, uma coleção mais que uma categoria (...)  
 - A irrupção do maravilhoso no quotidiano realiza-se *sem fricções, sem suturas* – o reconhecimento do maravilhoso no quotidiano *é natural* (Le Goff, 1985, 19-20 e 35 *grifos meus*).

Valendo-se de uma obra literária anônima, a **Demanda do Santo Graal** (século XIII), Todorov igualmente atesta como a aventura dos personagens da narrativa – em geral, cavaleiros – não seria uma “simples aventura”, mas “o sinal de outra coisa”, a que eles deveriam se mostrar atentos para conseguirem “adivinhar” os meandros de uma existência preenchida de “segundo sentido”, sendo, para tanto, ajudados por outros personagens, como os “santos homens” (eremitas, abades, sábios). Neste contexto, Todorov sublinha a existência de uma “narrativa dupla”, a unir organicamente os acontecimentos terrenos aos ditames transcendentais, mais tipicamente divinos, produzindo, na **Demanda...**, uma fusão indivisível entre essas duas esferas (Todorov, 1979, 171 e 176 e segs).

Essas formas de explicar acontecimentos cotidianos e o tipo de relação que os homens tinham com o céu e a terra, o micro e o macrocosmo, na composição e fundição de um todo que, em linguagem atual, definiríamos com o binômio “natural”/“sobrenatural”, possuíram vida longa na cena europeia.

Ao analisar um período já considerado como ‘moderno’, o historiador Robert Darnton demonstra que as fronteiras entre o que a sociedade francesa considerava como possível e aquilo que era impossível eram móveis e demoraram a se fixar. Darnton

acompanha no contexto do final do século XVIII, as ações terapêuticas de Mesmer, um médico formado em Viena, baseadas na crença na existência de um fluido invisível que compunha os corpos e que precisava ser “desobstruído” e “harmonizado” e no “magnetismo animal”, interagindo nessas concepções vários outros sistemas científicos. Assim, seguindo os argumentos de Darnton, algumas das premissas do mesmerismo não seriam estranhas a comunidades e audiências científicas contemporâneas, além de percepções correlatas que poderiam ser encontradas na produção de homens de ciência como Newton ou Lavoisier. Ainda que alguns indivíduos vissem nas terapias de Mesmer e seus discípulos, evidências de charlatanismo, não haveria muita distância entre suas concepções médicas e as demais práticas científicas coevas. A separação entre científico e não-científico apenas começavam a ser estabelecidas nos padrões que nos são contemporâneos. Nas palavras de Darnton:

O *abbé* Pluche, um dos mais famosos espíritos dos primitivos religiosos da ciência, não precisava entender a lei da gravidade para explicar as marés: ele ia direto à causa teológica – a vontade de Deus de ajudar os navios dentro e fora dos portos. Os próprios interesses científicos de Newton incluíam o estudo da alquimia, o *Apocalipse* e as obras de Jacob Boheme. Seus leitores raramente tinham um domínio tão sólido sobre o que hoje seria considerado como método científico que lhes permitisse eliminar o misticismo das teorias newtonianas sobre a luz e a gravidade (...) Eles liam fatos onde seus descendentes leem ficção (Darnton, 1988, 20).

Creio ser possível pensar também as complexas relações entre o que hoje definiríamos, talvez, em fronteiras menos fluidas, como “natural/sobrenatural”, para a crença e manipulação das “doenças de feitiço”, além de suas ações terapêuticas, nos termos de “apropriações” e “representações”, conforme pensado por Chartier. Para o autor, a noção de representação, que, aliás, não era estranha aos homens do Antigo Regime, pode ser operada no âmbito das ciências sociais levando-se em consideração a observação de três olhares (“modalidades da relação com o mundo social”, nas palavras do autor), dentre eles, “o trabalho de classificação e delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos” (Chartier, 2002, 23 e 135 e segs; 1995).

Pensar a difundida crença nas “doenças de feitiço” nessa chave, a meu ver, pode contribuir para os interesses específicos deste trabalho na percepção de como esse tipo de verdade forjada pelas pessoas aqui estudadas era comungada e confrontada, em

especificidades de olhares e práticas, pelos mais diversos agentes sociais, de médicos e cirurgiões, que como será discutido, se esforçaram em seus tratados para definir os sintomas dos feitiços e as formas de remediá-los, a senhores, escravos e, os demais indivíduos que atuavam como curadores sem que para isso tivessem licença.

Assim, a influência das supostas forças sobrenaturais – celestes ou infernais, no caso do Ocidente cristão –, que forjavam e aplacavam medos, e a corporificação de seus numerosos agentes engendrava crenças e práticas mágicas (Ibidem, 230; Thomas, 1991, 198), concebidas como um dos múltiplos mecanismos de acesso e mediação ao “outro mundo”. Como sublinha Bethencourt:

O problema, a saber, qual a posição e o papel da feitiçaria (e do mago em geral), na visão de mundo católica dos quinhentos, resulta dessa série de raciocínios por analogia, oposição e inversão: a um mundo superior dominado pelas forças do bem opõe-se um mundo inferior dominados pelas forças do mal; o mundo terreno, intermediário, surge como palco de disputa dessas forças, impondo ao homem uma vida constantemente ameaçada, pois sua natureza o inclina para o mal e para o castigo eterno; aos agentes divinos na Terra, os sacerdotes, opõe-se os agentes do demônio, ou seja os mágicos, as feiticeiras e os adoradores de falsos deuses (Bethencourt, 2004, 41).

Tal concepção mágica, ancorada na interferência de forças sobrenaturais, como objetivo analisar para o contexto mineiro do século XVIII, estava no cerne das explicações quanto à ocorrência das doenças, com destaque para as “doenças de feitiço” e para as ações terapêuticas dos agentes legais e ilegais das curas. Facetas encontradas tanto nas obras publicadas por cirurgiões e médicos no curso do setecentos, como nas denúncias extraídas das devassas eclesiásticas.

Ainda seguindo os argumentos de Delumeau e Thomas, coube às igrejas cristãs, especialmente no contexto das reformas religiosas, a iniciativa de cada vez mais controlar e sofisticar os usos de uma espécie de “magismo oficial”, a garantir o contato com o sobrenatural cristão pelas vias da ortodoxia. A Igreja, concomitantemente, estimulava e regravava a utilização de relíquias, orações, água benta, amuletos, hóstias, manipulados como verdadeiros instrumentos mágicos, o que levou Keith Thomas a afirmar que “a distinção entre magia e religião era uma impossível sutileza” (Thomas, 1991, 35-36).

Com isso, a ortodoxia cristã buscava para si, não raro através de mecanismos coercitivos, a recomposição das fronteiras entre “este” e o “outro” mundo, além do monopólio no contato com o transcendental – neste caso, sempre celeste. Daí, por exemplo, ser lícito em manuais de exorcismo, obras de catecismo ou de clérigos “moralistas” e, mesmo, nos tratados dos representantes da medicina doutra, o recurso a orações e artefatos religiosos como crucifixos e imagens de santos. Essas ações, como será analisado nos capítulos III e IV, quando eram realizadas por curadores não licenciados eram vistas sob o prisma da feitiçaria e, por vezes, demonizadas.

Em sintonia com tal monopólio cristão do contato com o “outro mundo”, no caso do Brasil, as benesses e milagres operados através do recurso e manipulação do arsenal sagrado seriam também reservados apenas aos clérigos e/ou aos indivíduos por eles abonados, como eram os oficiais chancelados, como os cirurgiões, físicos e boticários. Nas **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** (1707), principal legislação eclesiástica sob os moldes de Trento e que influenciou diretamente as diretrizes dos bispados criados no Brasil no curso do século XVIII, como o de Mariana (Hoonart, 1979, 177 e 246; Boschi, 1998, 374), tal percepção é claramente presente:

...ainda que Deus em sua Igreja deixou graça para curar, a qual se pode achar não somente nos justos, mas ainda nos pecadores; contudo, porque no modo que se costuma usar desta graça se podem introduzir perniciosas superstições, e pecaminosos abusos, estritamente proibidos (...) que ninguém no nosso Arcebispado benza gente, gado, ou quaisquer animais, nem use de ensalmos [sic.], e palavra, ou de outra coisa para curar feridas, e doenças, ou levantar espinhela sem por Nós examinados, e aprovado e haver licença nossa por escrito. (Da Vide,[1707] 1853, 316).

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

Desmascarar Satã e seus agentes e lutar contra o pecado era, além disso, diminuir sobre a terra a dose de infortúnios de que são a verdadeira causa (...) Numa atmosfera obsidional, a Inquisição apresentou tal denúncia como uma salvação. Esta orientou suas temíveis investigações para duas grandes direções: de um lado,

para os bodes expiatórios que todo mundo conhecia, ao menos de nome – heréticos, feiticeiras, turcos, judeus, etc –; de outro, para cada um dos cristãos, atuando Satã, com efeito, sobre os dois quadros, e podendo todo homem, se não tomar cuidado, tornar-se um agente do demônio (Delumeau, 1990, 32).

Essas ações coercitivas eram ambivalentes e abarcavam os mais variados agentes e práticas consideradas heterodoxas. Entretanto, foram alvo das práticas persecutórias das igrejas cristãs especialmente as camadas subalternas<sup>20</sup>. Tal ímpeto de imposição da ortodoxia católica sobre a égide de Trento, também no Novo Mundo, motivou um sem número de padres visitantes a percorrer os mais variados cantões da capitania do ouro no curso do século XVIII, sendo as devassas eclesiásticas um dos principais mecanismos de repressão episcopal.

De forma paralela ao processo de monopolização do sagrado pela Igreja e seus agentes, há tendências específicas de autonomização do saber médico que buscam naturalizar as causas das doenças, cuja origem data da Antiguidade, trazendo para o seu domínio crenças e práticas terapêuticas que estiveram mais desvinculadas da esfera do sagrado/sobrenatural. É possível desse modo, pensar nos termos da existência de diferentes tradições e de maneiras ambivalentes – e diacrônicas – de explicar as doenças e suas possíveis curas, ainda que este não seja o objeto de análise escolhido nessa pesquisa.

No *Corpus Hippocraticum*, por exemplo, há repetidas considerações acerca da influência dos “ares”, da localização dos sítios, da “dieta”<sup>21</sup>, das variações climáticas abruptas, que desferiam determinados tipos de enfermidades e, ainda, contribuía para sua difusão (Cairus, 1999; Falagas et al, 2010, 716-718; Rebollo, 2006, 54 e segs; Risse In: Bynun e Porter, 1997, 51-54).

---

<sup>20</sup> O historiador italiano Carlo Ginzburg em vários de seus estudos nos mostra igualmente como as formas de ver e agir mais diretamente ligadas às camadas populares sofreram, no Antigo Regime, um intenso processo de controle e repressão. Entre outras obras conferir, Ginzburg (2007 e 1998). Nunca é demais lembrarmos que na perspectiva desses autores não há espaço para um hiato entre as camadas letradas e as camadas subalternas. Nas palavras de Burke: “Assim, a diferença cultural crucial nos inícios da Europa moderna (quero argumentar) estava entre a maioria, para quem a cultura popular era a única cultura, e a minoria, que tinha acesso à grande cultura, mas que participava da pequena tradição como uma segunda cultura. Esta minoria era anfíbia, bicultural e também bilíngüe” (Burke, 1989, 55).

<sup>21</sup> Para a discussão da ampla noção de “dieta” nos escritos hipocráticos, conferir, entre outros autores: Jordanova (1997, 136), Cairus (2005, 93), Cook (In: Bynun e Porter, 1997, 940).



Como sublinha Henrique Cairus, em especial a partir da análise **Da doença Sagrada**, tratado que não seria da lavra direta do médico “grego”<sup>22</sup>, deparamo-nos com a afirmação de que as doenças – no caso do tratado, a epilepsia – deveriam ser explicadas pela sua natureza, eliminando, desse modo, o halo sagrado sobre sua incidência. Como afirma Cairus, “o que o tratado condena veementemente é a relação direta entre a ação de um deus e a manifestação mórbida” (Cairus, 1999, 73; 2005, 132 e segs). Do mesmo modo, Harold Cook enfatiza no tratado “hipocrático” a ausência de explicações “nos termos do misterioso ou divino”. Assim, a definição das causas da “doença sagrada” se faz no domínio das “disfunções fisiológicas do corpo” (Cook In: Bynun e Porter, 1997, 941-942. Tradução livre). Em determinado trecho deste tratado é possível ler:

... Os homens, por causa da inexperiência ou da admiração, acreditaram que sua natureza e sua motivação fosse algo divino, e devido à facilidade do modo de cura pelo qual é curada, engana, pois que curam-na por meio de purgações e encantamentos. Se ela vier a ser considerada sagrada por causa de seu caráter admirável, haverá muitas enfermidades sagradas, e não apenas uma; assim eu mostrarei outras (doenças) em nada menos admiráveis, nem monstruosas, as quais ninguém acredita serem sagradas (Da Doença Sagrada. Apud: Cairus, 1999, 41)

Os tratados de cirurgiões e médicos do século XVIII, usados aqui como fontes e analisados adiante a partir do que escreveram sobre os feitiços e as ações das bruxas, não deixavam igualmente de considerar nas causas e tratamentos de diversas enfermidades condicionantes como o regime de chuvas e os “ares”, as formas de trabalho, alimentação e estilo de vida das pessoas que tentavam remediar, fortemente balizados que estavam pelas duradouras concepções hipocrático-galênicas<sup>23</sup>.

Pelo exposto, para esses representantes do saber médico oficial, fosse na Europa fosse nas Gerais, assim como para seus contemporâneos, não havia nenhuma

---

22 Vivian Nutton, ao explicar as bases da teoria humoral, nos trás um panorama bastante interessante sobre as suas variações, matizando a ideia dos quatro humores, além de sublinhar os problemas de autoria das obras atribuídas à Hipócrates e, ainda, estabelece o diálogo entre outros autores que também pensavam em termos de “humores” e “fluidos” (Nutton, 1997, 94-95). Acerca da autenticidade nos escritos hipocráticos e as tentativas de classificação do *Corpus hippocraticum*, conferir também Cairus (2005, 25-28).

23 De acordo com Cairus, “alguns tratados [que compõem o *corpus hippocraticum*] foram lidos até o século XIX como verdadeiros manuais de medicina” (Cairus, 2005,29). Para duradoura influência do hipocratismo na medicina ocidental, conferir também Jordanova e Porter (1997, 134-135).

incongruência em considerar feitiços como causadores de enfermidades, considerar que a passagem de um cometa poderia trazer epidemias, que doenças seriam produto do castigo divino como punições às desobediências, imoralidades ou teste de fé, *ou mesmo que* a natureza e a “dieta” dos indivíduos de uma determinada região, assim como a posição do sol, o tipo de vento e solo, causavam enfermidades específicas ou as agravavam e difundiam... Aliás, como dito acima, fronteiras atuais que separam fenômenos “naturais” dos “sobrenaturais” são informadas por um tipo de percepção de “fazer ciência” bastante distante dos quadros mentais das pessoas aqui pesquisadas.

Superposições entre o “natural” e o “sobrenatural”, com interferências diretas do “outro mundo” no curso da vida de homens e mulheres não era exclusividade dos europeus do Antigo Regime. As culturas africanas que concernem às populações brasileiras relacionavam de forma específica fenômenos visíveis e invisíveis. A compreensão da distinção entre o natural e o sobrenatural na cultura europeia moderna permite discernir interseções e aproximações entre crenças oriundas de diferentes continentes. Ao longo deste trabalho, será dada ênfase às culturas africanas centro-ocidentais. Neste contexto, Alberto da Costa e Silva sublinha tais proximidades:

(...) Os congos não encontravam nas crenças cristãs nada que conflitasse frontalmente com que tinham aprendido deste de crianças. Tinham a consciência de um Deus Supremo, embora a ele não recorressem. Acreditavam na sobrevivência da alma e que esta, na morte, passava de um mundo de lágrimas para a completa bem-aventurança. O além-calunga era todo plenitude, claridade e ordem. E, se não tinham a noção de inferno podiam, com algum esforço, reconhecer a presença do demônio no lado destruidor do cariapemba e em certas manifestações de espíritos aos quais não se prestassem os rituais devidos. (Silva apud Sá Junior, 2008, 24).

Ao analisar também as práticas religiosas no continente africano, com maior ênfase na África centro-ocidental, John Thornton igualmente aponta para essa constante interferência de forças sobrenaturais na vida das pessoas e na dinâmica de suas práticas sociais, além de encontrar, como Costa e Silva, pontos de contato entre as vivências mágico-religiosas dos povos de língua “banto” e aquelas dos missionários católicos. Assim, para Thornton, é possível pensar na existência de “uma ampla base comum” que abarcava as várias cosmogonias africanas e a cosmogonia cristã e que foram de crucial importância para amalgamar e criar o que o autor nomeia “catolicismo africano”. Estando a supracitada base comum ancorada na crença na existência de “dois mundos”:

“este mundo” e o “outro mundo”, que interagiam vivamente graças às revelações e ações engendradas por indivíduos com poderes especiais, como eram sacerdotes, profetas, etc., a circularem entre o natural e o sobrenatural (Thorton, 2004, 312-334).

Robert Slenes, valendo-se em grande medida dos argumentos dos antropólogos Cramer, Fox e Vansina, também mostra que a despeito das diferenças territoriais e grupais, havia entre os povos da África Centro-ocidental um referencial religioso comum, nomeado “complexo ventura/desventura”, que, uma vez mais, remete ao imbricamento entre o natural e o sobrenatural na cosmogonia de grupos africanos, que, em síntese, comungavam da crença em um universo bom e harmônico, provedor de saúde, prosperidade, fecundidade, garantidas graças a um sem-número de rituais, oferendas, diversificados cultos a espíritos tutelares (os *bisimbi*, na cosmologia Kongo), entre outros contatos com o “outro mundo”. Entretanto, tal “ventura” poderia ser constantemente afetada pela ação de indivíduos mal intencionados e a manipulação de forças malévolas que desferiam desequilíbrio e agruras, ou se preferirmos, “desventura” (Slenes, 1991-1992, 58; 2006, 287 e segs.), sobretudo através da confecção de feitiços. Lembrando que mais adiante, ao dar conta de como as crenças e práticas associadas à feitiçaria marcaram cotidianamente a vida dos habitantes das Minas setecentistas, achei plausível a possibilidade de olhar algumas dessas ações a partir de um prisma de matizes “banto”, associado ao “complexo ventura/desventura”.

### **Um mundo habitado por bruxas e diabos**

Outras questões são essenciais para o desenvolvimento do tema, se levarmos em consideração as observações tecidas por Keith Thomas sobre a longevidade das concepções de feitiçaria e como as mesmas adquiriram cores próprias na Europa a partir de fins da Idade Média:

No entanto, apesar das especulações da Renascença terem reforçado a crença dos intelectuais no potencial da magia malévola, as crenças desse tipo eram tão velhas quanto a história humana, e de modo algum peculiares aos ingleses, ou sequer aos europeus. Foi só no fim da Idade Média que se somou um novo elemento ao conceito europeu de bruxaria, que deveria distingui-lo das crenças em bruxas de outros povos primitivos. Tratava-se da noção de que a bruxa tinha seus poderes devido a um pacto deliberado com o Diabo (Thomas, 1991, 356-357).

Neste contexto, como afirma Delumeau, a Europa Moderna foi palco de um irresistível assalto do diabo e seus mais diversos sequazes. A crença nos amplos poderes do “Príncipe das Trevas” e de suas múltiplas facetas para aviltar o gênero humano era comungada por todos os estratos da Europa Moderna e foi sendo progressivamente sofisticada graças à produção de um sem-número de tratados que visavam deslindar as artimanhas diabólicas e como uma série de indivíduos – como as bruxas – renegavam a fé de Cristo e serviam a outro senhor. Nascia, assim, a demonologia, fartamente produzida por eruditos clérigos e laicos, dentre eles o célebre ministro francês Jean Bodin.

As concepções sobre diabos e ações das bruxas ganharam corpo e unidade graças a outra invenção da Idade Moderna: a imprensa (Delumeau, 1990, 245-246). Aliás, ocorre ao longo do período um significativo crescimento de tratados dessa natureza, acompanhados alguns deles por recorrentes traduções e reedições. À guisa de exemplo é possível mencionar obras como o **Compendium Maleficarum** (1609) de Guazzo; o **Disquisitionum Magicarum** (1599) de Del Rio; **The Discovery of Witches** (1647) de Hopkins (Delumeau, 1990, 248; Baroja, s/d, 159 e segs.). Entretanto, o **Malleus Maleficarum** (1486), da lavra dos dominicanos Kramer e Sprenger, figura como um dos tratados demonológicos mais difundidos e influentes, contando com nada menos que trinta e quatro edições entre 1486 e 1669 e servindo de norte para outros tratados coevos (Delumeau, 1990, 248). Seus autores se esforçaram em denunciar o caráter conspiratório e coletivo da bruxaria, a escolha deliberada de compactuar com o diabo, o que caracterizava o crime de heresia e seu pertencimento à alçada inquisitorial, em função da desobediência do primeiro mandamento, desmascararam as múltiplas ações dos diabos e sua intimidade com seus acólitos, hierarquizando e descrevendo os atos de íncubos e súcubos. Desse modo, os clérigos dominicanos faziam eco à bula papal de Inocêncio VIII, datada de 1484, conhecida por conferir maior ímpeto ao conhecimento e repressão às feiticeiras e fortalecer seu status de heresia conspiratória e coletiva:

... muitas pessoas de ambos os sexos, a negligência da própria salvação e a desgarrarem-se da Fé Católica, entregam-se a demônios, a Incubus e Súcubus, e pelos seus encantamentos, pelos seus malefícios e pelas suas conjurações, e por outros encantamentos e feitiços amaldiçoadas e por outras também amaldiçoadas monstruosidades e ofensas hórridas (...) em virtude de nossa autoridade Apostólica, decretamos e estabelecemos que

os mencionados inquisidores têm poder de proceder para a justa correção, aprisionamento e punição de quaisquer pessoas, sem qualquer impedimento, de todas as formas cabíveis (...) contra quaisquer pessoas de qualquer classe ou condição social, corrigindo-as, multando-as, prendendo-as, punindo-as, na proporção de seus crimes – e as que forem consideradas culpadas que sua pena seja proporcional a ofensa (Inocêncio VIII In: Kramer e Sprenger, 1990, 44 e 45).

Esses conhecimentos produzidos e espriados acabaram por gerar um acúmulo de saberes, especialmente a cargo de inquisidores, juízes e demais membros das camadas letradas, que foram nomeados por Levack como “conceito cumulativo de bruxaria”. De acordo com o autor, fazia parte integrante desse “conceito cumulativo” a ideia da existência do pacto demoníaco, de cabal importância para a percepção e repressão da feitiçaria como heresia. Após selar sua opção de servir ao diabo, acreditava-se que as bruxas eram agraciadas com diabretes, conhecidos como familiares não raro tomados por animais diversos como cães, gatos, corujas, sapos, para ajudar em seus feitiços (Levack, 1988, capítulo 2; Souza, 1995, 250-253). Nota-se com isso que a crença no poder malévolo das bruxas (o poder do malefício) vinha praticamente a reboque do pacto demoníaco, apresentando-se, muitas vezes, esses dois elementos de maneira indissociável.

Outro vetor bastante caro ao saber demonológico da época Moderna eram os sabás. Em linhas gerais concebidos como reuniões noturnas em lugares ermos – a ratificar seu teor coletivo e conspiratório – onde eram praticadas toda sorte de ações contra a fé cristã: homenagens ao diabo, que em algumas descrições presidia “pessoalmente” tais encontros; banquetes bizarros, onde se consumia carne humana; orgias sexuais de toda espécie, em que eram descritas com riquezas de detalhes as relações sexuais entre as bruxas e o Demônio (Calainho, 2000, 183-186; Ginzburg, 2007, 9-10; Levack, 1988, 48 et. seqs). Dois outros elementos que aparecem com uma frequência menor e muitas vezes não diretamente integrado aos demais, embora estivessem também associados ao complexo sabático, são a crença na capacidade de metamorfose e os voos realizados pelas feiticeiras, considerados vetores acessórios em relação ao desenvolvimento e forja dessas crenças, e não possuindo grande ressonância em algumas regiões (Levack, 1988, 46).

Ainda acerca dos manuais que fixaram o conhecimento sobre as crenças nas reuniões noturnas das bruxas, Stuart Clark argumenta sobre a insistência na percepção

da subversão da moral cristã que envolvia os assim chamados sabás, na medida em que demonólogos, juízes e inquisidores interpretavam as danças e “festas” promovidas pelas ditas bruxas – que, como visto acima, estavam diretamente vinculadas às orgias sexuais – em correspondência direta com outros ritos de inversão e de valorização do burlesco, como o carnaval (Clark, 2006, 37 e segs).

Municiados pelo estabelecimento das supostas artimanhas do Diabo e suas múltiplas formas de deflagrar, através de seus acólitos, toda a sorte de misérias contra a cristandade, padres visitantes, juízes, inquisidores agiram no sentido de “descobrir” essas ações heréticas e reprimir seus agentes, valendo-se constantemente de expedientes como pressões psicológica, interrogatórios indutivos e torturas físicas. Nessa empreitada, conforme argumento o historiador italiano Carlo Ginzburg, foram bastante comuns os mecanismos de adequação de um conjunto de práticas bastante variadas, algumas delas de raízes antiquíssimas, remontando a cultos pagãos de fertilidade dos campos e proteção das colheitas, aos modelos demonológicos conhecidos por seus algozes. Ao estudar o culto agrário dos *Benandanti*, na Itália dos séculos XVI e XVII, Ginzburg mostra como

No decorrer de um século, os *benandanti* se tornam, feiticeiros; e suas reuniões noturnas, que tem como objetivo proporcionar fertilidade, transformam-se no sabá diabólico, com a sua seqüela de tempestades e destruições. No caso do Friul, pode-se afirmar com segurança que a bruxaria diabólica se difundiu como deformação de um culto agrário anterior (Ginzburg, 1990, 11; 99-118).

Por outro lado, nas análises produzidas por Ginzburg, não há espaço para uma unilateral imposição e assimilação dos modelos forjados pelas elites letradas. Assim, emergem da padronizada documentação da repressão eclesiástica significativas frestas que tornam possível ao pesquisador informações mais consistentes das práticas que eram perseguidas e enquadradas. Emerge desse tipo de interpretação, uma pulsante circularidade entre os saberes populares e os saberes eruditos, que possibilitavam trocas e aprendizados mútuos<sup>24</sup>.

Nesta direção, em estudo mais recente, o historiador italiano também norteou suas considerações acerca dos sabás. Para Ginzburg, as reuniões noturnas realizadas pelas

---

<sup>24</sup> Valendo-se igualmente desse tipo de olhar, Daniela Calainho afirma: “Ao mesmo tempo em que ameaçava, o discurso dos letrados alimentava o imaginário popular, configurando-se um ciclo vicioso de crenças, que se fundiam em complexas relações de difusão de tradições variadas” (Calainho, 2000, 198).

bruxas em adoração ao diabo estavam longe de serem fruto exclusivo da imaginação de inquisidores, juízes e escritores de tratados demonológicos. Forjando o conceito de “formação cultural de compromisso”, o autor sublinha que os componentes que habitavam as características dos sabás, antes, foram resultados complexos, permeados de hibridismos e entroncamentos, nos quais várias crenças e práticas, algumas antigüíssimas e que de alguma forma circulavam por uma vasta extensão territorial, oriundas dos estratos populares foram apreendidos e, por vezes modificados, para compor as descrições desses encontros (Ginzburg, 2007, 22).

\* \* \*

Em terras lusas, como é sabido, a perseguição à feitiçaria, seu ritmo e formas de ação ganharam contornos bastante próprios, não possuindo, como em outras partes da Europa, a intensidade de uma verdadeira “caça às bruxas” ou uma vasta produção erudita de tratados que descortinassem as ações heréticas e conspiratórias de mulheres orquestradas pelo Demônio. As bruxas lusas, embora vistas e reprimidas como mais um dos “inimigos” da fé de Cristo, ficaram relegadas ao segundo plano dos anseios de emenda impostos por juízes, inquisidores e padres responsáveis pelas devassas em nome de seus bispos.

A feitiçaria em Portugal poderia ser coibida tanto pela justiça laica como pelos tribunais religiosos, possuindo, portanto, o delito foro misto. No que tange à justiça eclesiástica, o que tornava um caso passível de passar pela esfera de ação do Santo Ofício era a comprovação de sua natureza herética. No entanto, as percepções acerca do que era qualificado como heresia eram bastante movediças, conforme afirma Daniela Calainho (Calainho, 2000, 201).

Nas ações do Estado luso na coerção ao delito, foram as Ordenações Afonsinas (1446) que inicialmente promoveram um tratamento mais sistematizado. Entretanto, na legislação posterior – as Ordenações Manuelinas, datadas de 1512 – há maior detalhamento na definição das práticas de feitiçaria: elencadas em quatro modalidades em especial, que variavam dos feitiços maléficos e invocações de Satã até benzeduras e curas de animais (Paiva, 2002, 191) <sup>25</sup>. As Ordenações Filipinas (1603), legislação vigente no contexto da mineração nas Gerais, praticamente refaz o texto do código legal anterior. De acordo com Pedro Paiva, as legislações régias configuram-se um dos

---

<sup>25</sup> A íntima relação entre as acusações de práticas de feitiçaria e as curas realizadas por agentes não chancelados ainda será objeto de análise mais direto nesta pesquisa, para o caso das Minas setecentistas.

lugares privilegiados em que também é possível notar a definição e o modo com que as elites letradas concebiam e descreviam as práticas de feitiçaria (Ibidem, 35).

Não obstante, foram os tribunais eclesiásticos aqueles que mais atuaram no sentido de coibir as supostas ações das bruxas em Portugal e seus domínios. Valendo-me dos argumentos de Pedro Paiva, coube à Inquisição e às ações engendradas pelos bispos, através de visitas e devassas, rastrear mais de perto e reprimir a feitiçaria. Aliás, como dito, havia inclusive significativa complementaridade entre essas duas instâncias persecutórias da Igreja. Entre outros aspectos, porque determinados casos mais graves e sob os quais pairavam suspeita de heresia deveriam ser reportados à Inquisição, o que acabava por contribuir no sentido de aumentar o número de réus alcançados pelo “longo braço do Santo Ofício” e fortalecer as alianças entre a justiça inquisitorial e a repressão engendrada nos bispados, através das devassas eclesiásticas (Paiva, 1989, 89-91; 2002, 198 e segs.). Tal articulação nos séculos XVI e XVII permitiu que 25,5% e 23% dos réus processados por feitiçaria pela Inquisição fossem primeiramente enredados em devassas ordenadas pelos bispos (Bethencourt e Paiva Apud: Calainho, 2000, 206).

Nas Minas setecentistas essa interação entre as ações de controle do bispado e o Santo Ofício também se fez notar. Exemplo relevante nesse sentido foi a atuação de funcionários do aparelho inquisitorial também como responsáveis por devassas. O comissário Geraldo José de Abranches atuou como visitador por décadas em Mariana, onde, ao que parece, adquiriu maior experiência no contato com denúncias e denunciantes para agir, posteriormente, numa empresa ainda mais importante: a visita inquisitorial ao Grão-Pará e Maranhão (1763-1769). Outro comissário da Inquisição, o padre dr. Francisco Pinheiro da Fonseca, foi responsável no ano de 1738 por uma devassa de fôlego, que percorreu vinte e uma freguesias espalhadas por quase toda extensão da Capitania (Figueiredo, 2007, 115 e 122; Boschi, 1989, 167). Esses casos pontualmente lembrados reforçam o argumento da complementaridade entre os diferentes tribunais de perseguição a cargo da Igreja. Por outro lado, para as Minas do século XVIII, não se sabe com precisão a quantidade de indivíduos pegos acusados em devassas eclesiásticas e cujo nome aparece nos Cadernos do Promotor do Santo Ofício e/ou foram obrigados a atravessar o Atlântico para serem processados no tribunal lisboeta. Nesse sentido, apenas poucos casos são conhecidos, como o das negras Luzia



da Silva Soares e Luzia Pinta, acusadas por práticas de feitiçaria (Souza, 1995, 345-357; Mott, 1992)<sup>26</sup>.

Como dito, não houve em Portugal um intenso processo de perseguição endereçado às bruxas e bruxos. A confirmar essa realidade, em seu estudo sobre a feitiçaria no século XVI, Francisco Bethencourt estima que dos processos totais oriundos da Inquisição neste período menos de 2% remetiam-se a este crime, no que diz respeito a números absolutos, o tribunal lisboeta, que tinha jurisdição sobre os casos advindos de várias colônias, seria responsável pelo julgamento de não mais que vinte e quatro processos (Bethencourt, 2004, 285). Embora tivesse havido uma tendência de aumento geral do número de feiticeiras perseguidas pela inquisição lusa ao longo dos séculos XVII e as primeiras décadas do XVIII, o delito continuou bastante limitado em relação ao conjunto de processos levados a cabo pela instituição, não chegando a 5% do montante dos réus que caíram nas malhas do Santo Ofício (Paiva, 2002, 225). Merece, contudo menção o fato de que o século XVIII foi marcado por um momento inicial de intensificação dos casos de feitiçaria reprimidos pela inquisição lusa, sofrendo um refluxo considerável após a década de 1750, no período pombalino, até a reforma do Tribunal perpetrada pelo poderoso primeiro ministro de D. José I, cujo Regimento de 1774 tira da alçada inquisitorial as práticas de feitiçaria (Ibidem, 208-209; Calainho, 2000, 211).

Múltiplos fatores explicam a brandura das instâncias responsáveis pela repressão às práticas de feitiçaria em Portugal e seus domínios em comparação a outros tipos de delitos e heresias. Dentre esses fatores, salienta-se a já bastante conhecida opção pela perseguição aos “judaizantes”, sobretudo no que respeita ao Santo Ofício. Tal linha interpretativa é seguida por Francisco Bethencourt, ao sublinhar que cerca de 80% dos processos totais movidos pelos tribunais da inquisição portuguesa teria como alvo os cristãos-novos. (Saraiva, 1985; Bethencourt, 2000,279).

Entretanto, para Pedro Paiva seria equivocado (o termo é do próprio autor) explicar a maior brandura da repressão à feitiçaria em Portugal tomando como linha

---

26 Ainda que as relações e meios de funcionamento entre as diferentes instâncias repressoras da Igreja não seja objeto específico desse estudo, em alguns casos aqui analisados foi possível observar os feitos de um determinado agente sendo denunciado tanto em devassas eclesiásticas como no Santo Ofício, o que permite, ainda que de modo pontual, observar as interações e variações entre os diferentes órgãos de controle da Igreja. Guilliano Sousa em sua dissertação também aponta – ainda que igualmente sem a pretensão da produção de uma pesquisa mais específica nesse sentido – para interessantes nuances dessas relações de complementariedade entre os tribunais episcopais e o Santo Ofício (Sousa, 2012, cap. 3).

mestra exclusivamente as ações inquisitoriais. Em primeiro lugar, porque o delito era de foro misto e, sendo assim, o autor relativiza o peso da inquisição lusa quanto ao seu papel hegemônico na perseguição às práticas de feitiçaria. Segundo Paiva, o volume repressivo foi muito maior nos tribunais episcopais. Resumindo, a Inquisição não foi o único tribunal, nem tampouco aquele que agiu com mais brandura em relação ao delito (Paiva, 2002, 335). Mesmo não anulando os argumentos de autores como Bethencourt, em favor da maior violência na perseguição aos cristãos-novos, a interpretação de Paiva agrega outros fatores.

Ainda seguindo as análises de Paiva, o elemento de maior relevo neste quadro diz respeito à própria formação intelectual dos letrados lusos, explicação que “não circunscrevendo a análise ao espectro inquisitorial, antes alargando o plano a todos aqueles que exerceram responsabilidades na questão” (Idem). Nesta perspectiva, o autor sublinha o significativo e duradouro peso do tomismo na formação dos doutos em Portugal, responsável por criar uma atmosfera de menor credulidade nos poderes do diabo e nas ações extraordinárias que este poderia promover junto a seus sequazes, como metamorfoses, voos para encontros noturnos, o que conseqüentemente gerava uma atitude de maior cuidado e, mesmo ceticismo, da parte de alguns juízes, inquisidores e padres responsáveis por devassas ao se verem diante de determinadas acusações (Ibidem, 336-340).

Não obstante o acanhado ímpeto de repressão e a não existência em Portugal da produção de uma literatura que se compare à demonologia em outras partes da Europa, com a publicação de numerosos manuais de caça às bruxas que ganharam várias reimpressões e traduções<sup>27</sup>, não se pode dizer que havia em terras lusas desconhecimento acerca das supostas ações das bruxas. Assim, juízes, inquisidores e letrados em geral, adquiriam conhecimentos acerca da demonologia através da circulação e contato atualizado com obras que discutiam o tema. Ainda que de modo difuso, esta matéria fazia parte das preocupações das elites letradas em Portugal. Assim, as ações das bruxas marcavam presença nas páginas de obras como o *corpus* legislativo das três instâncias que reprimiam a feitiçaria, a exemplo das Constituições Diocesanas, Ordenações Régias e Regimentos Inquisitoriais. Outra fonte de informações seriam os textos eclesiásticos, como manuais de confissão, exorcismo e catecismos, além dos

---

<sup>27</sup> Entre as poucas exceções estavam as obras de Manuel Vale de Moura, **De incantationibus seu ensalmis** (1620) e de Manuel de Lacerda, **Memorial e antídoto contra os pos e venenos que o Demônio inventou...** (1631).

tratados de medicina, onde era bastante recorrente, como procuro mostrar adiante, a descrição dos feitiços provocando doenças e das ações das ditas bruxas para desferi-los (Ibidem, 19-22).

No que versa sobre o conteúdo dessas obras e as autoridades usadas, é possível sublinhar que os eruditos lusos não eram alheios às páginas de tratados de grande ressonância no resto da Europa, como os escritos de Del Rio, o **Malleus Maleficarum** de Kramer e Sprenger, entre outros, embora haja maior proximidade com os autores espanhóis e italianos, sem contar com a já mencionada centralidade das obras de S. Tomás de Aquino (Ibidem, 22-23).

Nesta perspectiva, é possível encontrar no conteúdo de tratados de diferentes naturezas as principais considerações acerca das crenças nas ações das bruxas que marcaram a Europa Moderna, ainda que, não raro, de modo fragmentado. Desses vetores que compunham a crença na feitiçaria, a menção ao pacto demoníaco, que garantia o poder de provocar malefícios que poderiam causar mortes, tempestades e destruição de colheitas, impotência sexual, dentre outros males, era dos elementos mais recorrentemente descritos e que caracterizavam uma das principais facetas da forma com que a feitiçaria era concebida em Portugal: um fenômeno individual por excelência (Ibidem, 38-41; Bethencourt, 2004, 178 e segs.).

As características que convergiam para supostas atividades coletivas encetadas pelas bruxas, especialmente os sabás, que tiveram significativo eco em várias outras partes da Europa, embora existentes, foram minoritárias em Portugal. Nas palavras de Bethencourt:

No *corpus* documental que vimos analisando constata-se certa difusão do estereótipo do pacto, enquanto o sabá (nunca designado como tal, antes por assembléia ou ajuntamento noturno) é raramente referido (Bethencourt, 2004, 193; Souza, 1993, 160-179).

No curso do século XVI há registro, segundo o mesmo autor, de apenas dois casos em que aparecem todos os elementos do complexo sabático de modo articulado (Ibidem, 194-198). A realidade não foi muito diferente em períodos subsequentes. Ao dar conta das práticas de feitiçaria nos séculos XVII e XVIII, Pedro Paiva igualmente notou a quase absoluta ausência dessa faceta da demonologia europeia (Paiva, 2002, 149). Neste contexto, aponta para a ocorrência de denúncias e confissões da

participação nas cerimônias coletivas presididas pelo diabo em apenas 6% dos casos por ele levantados usando como fonte os processos inquisitoriais (Ibidem, 154).

Outros elementos que compunham normalmente as descrições do sabá, mas que também poderiam aparecer separadamente, como voos noturnos ou a capacidade das feiticeiras se metamorfosearem em animais eram igualmente pouco recorrentes e, até mesmo, alvo da descrença de alguns autores lusos. Quando se faziam notar, o que era raro apareciam tipicamente de forma isolada, sem a articulação com os demais elementos que marcavam as crenças em torno dos sabás (Ibidem, 41; Calainho, 2000, 188-191).

As razões para a pouca inclinação dos autores lusos se dedicarem a narrar supostos encontros coletivos em que centenas de feiticeiras adoravam o diabo, voavam longamente pelos ares ou se transformavam em animais, faziam banquetes e se entregavam a toda sorte de desvios sexuais, coadunam, uma vez mais, com a influência do tomismo na formação desses eruditos, o que, como referido acima, além de gerar uma ação persecutória mais opaca, quando comparada a outras heresias e delitos coibidos em domínios lusos, refletia-se diretamente também na produção intelectual acerca do assunto. Embora, como chamei atenção, as elites letradas em Portugal não desconheciam os vetores do complexo sabático que, aliás, ainda que em raros casos, marcaram presença nas denúncias contra as supostas bruxas reportadas aos tribunais eclesiásticos.

Completando tal ordem de explicações, Paiva ainda sublinha a ausência de um medo generalizado em terras lusas e a confiança nas devoções e “remédios” oferecidos, principalmente pela Igreja, para neutralizar o poder malévolo de bruxas e bruxos, a compor um quadro mais matizado para o entendimento deste fenômeno em Portugal e seus domínios (Paiva, 2002, 54-56).

Não obstante, em sua pesquisa acerca das práticas de feitiçaria dos negros em Portugal e a forma com que tais foram perseguidas pela Inquisição, Daniela Calainho relativiza parte das assertivas encontradas no trabalho de Pedro Paiva. Especialmente no que versa sobre a forte influência do tomismo como elemento de formação intelectual dos letrados e, por isso, a enfraquecida crença nos poderes do diabo. Valendo-me aqui das palavras da autora:

Acreditamos, no entanto, que a moderação dos letrados portugueses baseada nesta influência tomística foi relativa, se

pensarmos na importância que o pacto demoníaco adquiriu na configuração da feitiçaria como heresia. O discurso inquisitorial foi implacável em rastrear malefícios inspirados por Satã, embora por vezes fosse também incrédulo em alguns aspectos relativos ao complexo sabático europeu (Calainho, 2000, 191).

Calainho sublinha, ainda, a contumácia dos inquisidores em transformar as diversas devoções e práticas dos negros e mulatos processados pela inquisição lusa numa relação íntima com o diabo: demonizando suas ações e pressionando os réus, mediante torturas e interrogatórios dirigidos, a confessarem o contato desses com o “Príncipe das Trevas”, preferencialmente através da consagração de um pacto (Ibidem, 218 e segs).

Como será possível vislumbrar adiante, alguns dos casos relatados aos padres responsáveis pelas devassas nas Minas setecentistas fizeram eco aos saberes demonológicos acima discutidos, que como visto, a despeito de seu pouco viço não deixara de existir em Portugal e seus domínios.

#### **“Doenças de feitiço”: mal onipotente**

Como inicialmente apresentado nas primeiras páginas deste capítulo, algumas denúncias reportadas aos padres visitantes e aos agentes do Santo Ofício – a exemplo das mortes via feitiços efetuadas pelo negro Bardara e pelo africano “velho de nação mina”, cujo nome é eclipsado, sugerem a crença de que pessoas através da manipulação de forças sobrenaturais poderiam provocar um sem número de debilidades nos corpos e, no limite, óbitos. Essa crença era recorrente nos arraiais auríferos, sendo compartilhada pelos mais diferentes agentes sociais e evocada em diversas ocasiões como explicação, fonte de temor e elemento mediador de suas relações interpessoais. Desse modo, para essas pessoas, diversos acometimentos seriam provocados pela confecção de feitiços que poderiam atingir seus corpos e contra os quais também procuravam se proteger.

Neste sentido, deve ser sublinhada a própria forma de construção das denúncias pesquisadas: expressões como “doença”, “moléstia”, “enfermidade” são usadas simultaneamente e, por vezes, de modo intercambiável com outras como “feitiço” e “malefícios”. Em Congonhas do Campo, morava um preto escravo de Luiz Antunes que era solicitado com frequência para remediar **“dor de feitiços”** (AEAM. Devassas

Eclesiásticas 1762-1769 fl. 120). Aproximados vinte anos antes, na freguesia de Santo Antônio de Santa Barbara (comarca do Rio das Velhas), o tenente Francisco Antunes de Aguiar achava-se com membros de sua família e escravos doentes e começou a suspeitar que tais enfermidades **“podião nascer de malefícios”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 102, fl. 12v). Nesta denúncia fica explícita, uma vez mais, a percepção de que feitiços provocariam acometimentos. Além disso, há um detalhe que chama atenção: na fala do denunciante as palavras “doenças” e “malefícios” são encontradas lado a lado, numa evidente relação de “causa/consequência”. De modo análogo, Miguel Afonso Peixoto era outro proprietário de escravos às voltas com “huns negros que se dezião **estarem doentes de feitiços**” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753, fl. 41v), a dar mais uma prova desse intercâmbio de termos e impressões.

Além disso, encontrei nessas denúncias outras construções recorrentes, como **“morreu sem ferimento algum”**; **“padecia de doença a que não se pode dar remédio”**; **“morreu apressadamente”**; **“tinha dado malefícios”**, que reforçam ainda mais esse entrelaçamento entre o natural e o sobrenatural/mágico, como os denunciantes faziam questão de narrar aos padres responsáveis pelas devassas e aos agentes da Inquisição, frisando ainda em várias dessas narrativas a não existência de traços externos no corpo doente e/ou a ocorrência súbita da morte, tomadas como “prova” de que essas pessoas foram alvo de feitiços. Assim, balizados por outras percepções do corpo e dos males que os afetava, a associação das doenças com o universo da religião e da magia era bastante comum também para os indivíduos que viveram nas Minas do século XVIII.

Outro dado que não pode ser negligenciado, como já discutido acima, é que tanto para as diversas culturas da Europa do Antigo Regime (Ginzburg, 1990; Paiva, 2002; Mandrou, 1992; Thomas, 1991; Clark, 2006)<sup>28</sup> como para os múltiplos povos oriundos do continente africano (Evans-Pritchard, 2005; Thompson, 1984; Thornton, 2004 e 2009; Sweet, 2007) existia a crença de que pessoas poderiam manipular forças sobrenaturais para provocar o mal. Uma vez mais em contato nos núcleos de povoamento das Gerais tais explicações, acabaram por se imbricar e alimentaram ainda mais o medo do feitiço comungado pelos indivíduos das mais diversas procedências, estratos sociais, condições jurídicas e culturas.

---

28 Para um balanço de leituras e considerações acerca da feitiçaria praticada na Europa na historiografia brasileira, podemos conferir Souza (1995, 154-156) e Nogueira (2004, 17-63).

Com tal observação, defendo a ideia de que, embora existissem especificidades e leituras culturais diversas em torno das supostas manipulações de forças do “outro mundo”, que os europeus tomaram mais tipicamente como feitiçaria<sup>29</sup>, numa parcela bastante expressiva dos casos por mim analisados – ou da forma com que estes chegaram “filtrados” pelas crenças e escrita dos clérigos – as suspeitas da existência dos feitiços “por si” já eram suficientes para desencadear as denúncias. As supostas vítimas desses malefícios não pareciam interessadas em rastrear sua “origem”. Ou seja, não havia preocupação de estabelecer se as práticas seriam europeias, africanas ou coloniais.

Em outros casos, porém, como discutirei em outro momento desta pesquisa, o fato de ser negro, sobretudo quando cativo e oriundo da África, aumentava o medo que pairava sobre determinados indivíduos. Aqui, é provável pensar, em algumas dessas ações, inclusive numa forte reminiscência de matizes africanos, especialmente da África Centro-Occidental, por trás de muitas das intenções e iniciativas na confecção dos feitiços.

Seja como for, também nas Minas do século XVIII fazia-se presente a crença de que pessoas, não raro com o conluio do diabo, poderiam provocar mal a outras através da produção de malefícios (Souza, 1995,196-210; Ribeiro, 2003,61). Neste contexto, como aqui já defendido, não seria exagerado falar da construção de um consenso – conforme argumenta Charles Rosenberg – em torno desta realidade que, permeava o discurso, as ações e os cuidados dos diferentes agentes sociais que interagiam nos arraiais auríferos.

Tal consenso em torno do feitiço como veículo causador dos mais diversos achaques pode ser igualmente corroborado pela expressiva ocorrência de denúncias sumárias nas mesas das devassas no curso do período pesquisado. Para vários denunciante a menção e o reconhecimento de um determinado indivíduo como feiticeiro, ao que parece, já suscitava a espera que as autoridades eclesiásticas engendrassem ações coercitivas contra ele. Nesta perspectiva, um negro mina, escravo de Jerônimo Martins, que não teve seu nome mencionado, foi apenas lembrado por usar “de feitiçarias para matar e por fim” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1750-1753 fl. 25). No Morro Vermelho, distrito do Caeté, a negra forra Ana foi acusada de ser feiticeira

---

29 Para tal discussão, por exemplo, conferir os argumentos de J. Thornton. O autor especifica algumas concepções de feitiçaria que seriam próprias aos africanos centro-ocidentais. Embora igualmente sublinhe outros aspectos comuns aos povos africanos e europeus. Acerca dessas diferenças, nas palavras do autor: “As diferenças entre as idéias africanas e européias sobre o mal – entre o diabo como autor de todo ele, e o uso que pessoas perversas faziam de forças espirituais amorais para fins maldosos – era também a diferença entre as tradições de feitiçaria em ambas as culturas” (Thornton In: Heywood, 2009, 92 et seq.).

pelo Capitão Antônio Gonçalves. O fato de frisar que não sabia a “qualidade de feitiços” que Ana manipulava não impediu esse bragantino de dizer que a negra feiticeira vitimou “alguns negros”, ancorando-se, como era de praxe, no “ouvir dizer e ser publico” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 77v). Em São José, havia um escravo de nome João que, segundo o lisboeta Alexandre Pereira, era feiticeiro e por isso “algumas pessoas o procurão”, embora não soubesse quem eram tais pessoas ou que tipo de “feitiço” o negro escravo efetuava (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1730-1731. Livro II, fl. 12v).

A meu ver, denúncias dessa natureza, marcadas apenas pela menção a um indivíduo como feiticeiro e o responsabilizando por “óbitos” e “tolhimentos” – por vezes tão lacônicas que não excediam três linhas –, reforçam meu argumento acerca da crença generalizada nas “doenças de feitiço”.

Outro vetor que ratifica a crença na manipulação do sobrenatural por feiticeiros e feiticeiras é o fato de que ela transitava por todos os grupos sociais, estando bem longe de ser exclusividade dos estratos desclassificados e iletrados. Assim, ao compulsar as devassas eclesiásticas mineiras, deparei-me, por exemplo, com clérigos que recorriam aos préstimos de feiticeiros. Na freguesia de Barbacena, Felícia, “caseira” do padre José Dias de Carvalho, fora vítima de furto do ouro que guardava em sua casa. Para resolver a questão, o próprio padre “mandara huma preta que he infamada de feiticeira fazer huma adivinhação ou embuste” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1800, fl. 28v.). Na aplicação de São Caetano do Paraopeba, o reverendo Anastácio Francisco Vieira foi alvo de quatro denúncias, envolvido que estava em práticas de concubinato e “comercio illicito” com várias mulheres da freguesia. Pesava ainda sobre o reverendo Anastácio a acusação de “valer se de feitiçarias para os fins que intenta” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1800, fl. 20v-21).

Como visto no início destas páginas, o cirurgião bragantino Antônio José de Almeida ao denunciar na mesa da devassa o escravo João fez questão de sublinhar o caráter “extranatural” – como expressara em sua denúncia – das mortes de que este era responsabilizado (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1750-1753 fl. 97v). Aliás, para os curadores oficiais, como cirurgiões e físicos, não restavam dúvidas de que o feitiço era mais um caso que eles deveriam diagnosticar, descrever e para a qual tinham que sugerir tratamentos, como podemos atestar nas páginas de seus tratados impressos no curso do período estudado.



Cirurgião licenciado após aprendizado prático e estudos no Hospital Real de Todos os Santos de Lisboa e atuante em diversos povoados e cidades das Minas por mais de vinte anos, num momento ainda inicial do desenvolvimento do território e das urbes mineradoras<sup>30</sup>, Luis Gomes Ferreira em seu **Erário Mineral** dedica uma seção inteira sobre os métodos “para curar enfeitiçados e ligados por arte mágica ou malefícios”. Nela o autor utiliza os princípios mais clássicos do pensamento demonológico de sua época, valendo-se igualmente dos textos do renomado médico português Curvo Semedo para dar maior legitimidade à sua escrita. Ferreira, sem deixar margem para dúvidas, escreve sobre a existência de feitiços e feitiçeras:

...e ao Dr. João Curvo diz o mesmo (...) **por entender que alguma mulher enganada pelo demônio ou por algumas feitiçeras**, que são seus ministros, lhe aconselhara que, para conciliar a amizade do tal homem, lhe desse o sangue mensal, e como o dito sangue não tem tal virtude, ante seja tão perverso e venenoso que não só causa os ditos efeitos de loucura, fúrias, taciturnidades e outros mil sintomas tão horrendos como lastimosos... (Ferreira, 2002, 422).

Além dos diferentes achaques provocados pelos feitiços, era recorrente entre os letrados portugueses, como se cria de modo difundido em outras partes da Europa, sublinharem a crença no poder das supostas feitiçeras de levarem pessoas a óbito. Especialmente quando se tratava de tecer explicações para a mortalidade infantil.

Assim, em seu **Medicina Lusitana e socorro déphico...**, que no ano de 1731 já contava com uma segunda edição, Francisco da Fonseca Henriques, médico do rei D. João V, corrobora a crença na existência e no poder de causar males e adoecimentos das bruxas. No capítulo 108 de seu tratado, “Da atrophia ou extenuaçam dos meninos”, o autor faz eco ao medo dos infanticídios tão comumente atribuídos aos feitiços:

... que se secam os meninos pelos chuparem as bruxas, que são huas mulheres que tem pacto com o Demonio, e se convertem em humas aves noturnas a que chamão striges, ou porque adistringem

---

30 Para a trajetória do cirurgião pelas Gerais, bem como para suas ações como curador e a forma com que transitava e se relacionava com seu novo espaço de atuação profissional e vida, ver os estudos críticos que compõem a edição do tratado médico por mim utilizado como fonte. Sobretudo as pesquisas de Júnia Furtado (Ferreira, 2002, 3-30) e Maria Odila Dias (ibidem, 45-105).

e apertão de noite a garganta dos meninos (Henriques, 1731, 710)<sup>31</sup>

Brás Luís de Abreu, que além de atuar como médico formado ainda era familiar do Santo Ofício possuía, ao que parece, duplo motivo para acreditar e rastrear a ação de feiticeiras (os). Sua obra, **Portugal Médico**, publicada em 1726, é uma das mais consistentes e detidas na descrição das práticas desses agentes e acusa amplo conhecimento e diálogo do autor com os tratados demonológicos. Ao descortinar as supostas artimanhas do diabo, Abreu categoriza como “médicos feiticeiros” tanto os produtores de malefícios – que são alvo de maior atenção e repulsa em sua pena – como os curadores ilegais, chamados de mezinheiros e benzedores ao longo do tratado. Colocava, com isso, indistinta e propositalmente os indivíduos que provocavam o mal via “doenças de feitiço” e os curadores sem licença no mesmo plano, ambos identificados como sequazes do Inimigo de Cristo.

Após observar com erudição as nuances do pacto demoníaco, em detalhes normalmente não lembrados por seus pares (Paiva, 2002, 41), o médico e funcionário da Inquisição passa a salientar a ação das feiticeiras, não se esquecendo de marcar suas graves diferenças de atuação e “formação acadêmica”, como elemento de retórica que valorizava o saber médico oficial:

...Estas almas perdidas logo tratão de ser *medicas da Universidade do Inferno*; cujo officio é somente matar e destruir por todos os caminhos o gênero humano. E para sahirem com esta empreza em que o inimigo comum as industria, buscão e procurão com intestino ódio meninos lactantes; e nestes fazem o mais lastimozo estrago (...) como quer Martim Del Rio. (Abreu, 1726, 623. *Grifo meu*)

A crença nos malefícios e no poder de provocar achaques através de feitiços pode ser vista, uma vez mais, num manual de exorcismo escrito pelo padre italiano Candido

---

31 Há grande relação, em Portugal, entre feitiçaria e infanticídio em função do mito da *strix*, ave noturna que sugava o sangue das crianças, como é possível encontrar no próprio dicionário de Raphael Bluteau: “Em português chamamos bruxas umas mulheres, que se entende, que matam as crianças, chupando-lhe o sangue. Bruxa em latim pode se chamar *strix*. Fem. que é o nome de uma ave infausta e noturna (...) e é opinião de graves autores, que esta mesma ave quando se lhe oferece ocasião também chupa aos meninos o sangue” (Bluteau, 1728, 200). Para essa discussão, conferir Bethencourt (2004, 88)

Brognolo, que ganhou tradução e significativo uso em terras lusas (Ribeiro, 2003, 64). Nesta obra, em vários trechos o autor associa e descreve diversos sintomas físicos como indícios da presença diabólica na confecção da doença, além de propor um intenso diálogo entre as práticas médicas e a ação dos padres exorcistas. No tratado analisado há ainda uma benção específica a ser aplicada nos remédios receitados aos enfermos.

Mesmo sendo clérigo exorcista e não médico, o autor dedica considerável espaço para a descrição dos diversos males sofridos pelos corpos enfeitiçados. Em determinados trechos de sua obra é possível perceber, inclusive, o conhecimento e uso do autor da teoria hipocrático-galênica dos humores (Jordanova e Porter, 1997, 128 e segs; Nutton In: Porter e Bynun, 1997, 281-291):

Feito pois pela perversa creatura pacto com o demônio, e também feitos taes, ou quaes finaes de feitiço, com o demônio os engana, insinuando-lhes que os occultem, para que o feitiço com assistência do mesmo demônio prevaleça (...) principia logo a obrar conforme a vontade do maléfico ou feiticeiro, e observando *os humores da creatura*, a atormenta de muitos modos. (Brognolo, 1753, 49. *grifo meu*).

No teor dos tratados médicos e mesmo em obras tão variadas como manuais de exorcismo, dicionários, é notável o conhecimento que parte dos letrados lusos tinham da literatura da perseguição à feitiçaria, usada como lastro em suas páginas para afirmar como o diabo e seus agentes agiam, corroborando aqui os argumentos de Pedro Paiva acima discutidos. Neste contexto, é possível identificar nos tratados de autores como Brás Luís de Abreu, Brognolo e Fonseca Henriques citações de demonólogos renomados como DelRio e o jurista espanhol Torreblanca, a dar corpo às suas considerações sobre as “doenças de feitiço”.

### **Óbitos, “tolhimentos” e “dores”: os sintomas e efeitos dos feitiços**

A percepção do feitiço como doença e sintomatologia, tanto nas denúncias extraídas dos aparelhos persecutórios da Igreja como das páginas escritas por cirurgiões e médicos, não se limitava apenas a afirmação de sua existência. Nesta perspectiva, encontrei nas fontes pesquisadas uma série de descrições dos males do corpo e da alma que as ações das feiticeiras produziriam. Resumindo, as “doenças de feitiço”, como as

“naturais” também possuíam seus sintomas. Uso a expressão “sintomas de feitiços” por dois motivos. Primeiramente porque ela, por vezes, aparece na própria documentação de época. Gomes Ferreira, por exemplo, além dos males que relata, faz menção à ocorrência de **“outros mil sintomas tão horrendos”** para enfatizar a ação das bruxas (Ferreira, 2002, 422). E mesmo quando o termo não aparece literalmente nos tratados, a forma de descrever o feitiço manifesto como doença (ou concebido como motivo de diversas enfermidades) e seus desdobramentos nos corpos enfeitizados se assemelha de modo patente com a que esses autores descrevem as outras doenças referidas em suas obras e que não tinham como causa a manipulação de forças sobrenaturais para fins de produção de malefícios.

Assim, descrevendo em seu tratado o que nomeou “sintomas de feitiços”, Gomes Ferreira sublinha que encontrara vários de seus pacientes faltos de apetite; “secos como esqueletos”; impedidos de realizarem o ato sexual (estar “ligado”, como aparece na documentação); “inchados como pipas”; “tontos e mentecaptos”, entre outros achaques por “se acharam enfeitizados ou endemoniados” (Ferreira, 2002, 423).

Tal qual fizera o cirurgião Gomes Ferreira dez anos depois, no tratado médico de Abreu também podemos vislumbrar a preocupação em descrever os sintomas sofridos pelos “doentes de feitiço”. Tais sintomas variavam das perturbações mentais, como ficarem “furiosos e loucos” até a morte súbita. No que tange à capacidade dos malefícios “cauzarem achaques e mortes”, mesmo considerando a possibilidade da manipulação de substâncias venenosas, o autor não deixa de sublinhar a dimensão sobrenatural da ação das bruxas:

... os quais ugentos, e pos humas vezes são aptos para cauzarem achaques e mortes por sua natureza, e qualidades, porque podem ser feitos de ingredientes venenozos, que o Demonio lhes mostra e ensina; como adverte Torreblanca. Outras vezes cauzão os mesmos males, não por virtude natural, que para isso tenham; mas porque o Demonio por força do pacto se obriga a que elles rompão os mesmos effeitos. (Abreu, 1726, 630).

No manual de exorcismo de Candido Brognolo foi onde encontrei maior descrição dos sintomas provocados pelas vexações do demônio, fossem diretas, fossem por meio de seus principais sequazes, as bruxas e bruxos. O padre exorcista, ao elencar o vasto repertório de achaques provocados pelo “Inimigo da Cristandade”, sofisticou seu diálogo entre as teorias humorais e as “doenças de feitiço”:

Mandando-lhe a fantezia, e os sentidos corporaes ou tornando o corpo aereo, ou mostrando aos vexados serpentes, touros, feras medonhas, ou figuras horrendas. De dentro atormentando, e comprimindo as entranhas, e partes inteiras do corpo causando dores, chagas, grandes agitações e moléstias (...)

Quando o demonio faz semelhante entrada, costuma em que parte daquelle composto fysico póde haver mais facilmente alguma enfermidade porque então mais lhe aballa os taes humores, inquieta os espiritos, e perturba as potencias, havendo muytas imaginações e às vezes fazem os homens mudos, surdos, coxos, cegos, febricitantes, gerão gravíssimas enfermidades, e outros tormentos grandes (Brognolo, 1753, 14-15).

Brognolo explica, de modo mais detalhado, que o humor sobre o qual o demônio mais atuava era o melancólico, justificando a preferência em função de duas características marcantes desse humor: “porque com maior dificuldade se tira” e “porque o humor melancolico é o mais apto a gerar diversas enfermidades, e incuráveis...” (Ibidem, 15). O padre exorcista lança mão da autoridade de Galeno e Avicena para embasar seus argumentos acerca da composição dos humores nos organismos. Aqui, novamente, deparamo-nos com as interseções entre as crenças religiosas e o discurso médico no curso do período estudado: médicos e cirurgiões teorizavam e tratavam de feitiços e enfeitizados; padres exorcistas davam cabo das variações dos humores nos corpos humanos.

Aliás, é possível notar na pena de Gomes Ferreira, Brognolo e Abreu alguns pontos comuns ao elencarem os sintomas sofridos pelos “doentes de feitiço”: ênfase na debilidade física que poderia até provocar o óbito das vítimas, desequilíbrio e perturbações mentais. Não é difícil pensar na circulação, influências mútuas e possibilidades de leituras e cópias entre os cirurgiões e médicos que escreviam suas obras, a exemplo da referência direta de Gomes Ferreira às obras de Curvo Semedo para balizar suas considerações sobre a existência dos feitiços. Entretanto, havia igualmente espaço para a menção de outros sintomas que não apareciam canonicamente repetidos em todos esses tratados e/ou a ênfase em determinados aspectos mais pontuais da magia malévola. Gomes Ferreira, por exemplo, parecia bem mais preocupado que seus pares em descrever em maiores detalhes as manifestações externas que marcavam os corpos dos enfeitizados, como os inchaços, falta de apetite e perda de peso, além da impotência

sexual (o “ligamento”). No manual de Brognolo, por outro lado, encontrei ampla e diferenciada descrição dos sintomas dos feitiços, como o desequilíbrio dos humores, cegueira, debilidades motoras. Além disso, esse autor e Abreu, que além de médico era familiar da Inquisição, são bem mais detalhistas ao narrarem a suposta intimidade que as feiticeiras teriam com o demônio, fazendo eco mais diretamente à literatura que tratava deste tema na Europa<sup>32</sup>.

Entretanto, aqui é preciso lembrar que esses cirurgiões e médicos que escreveram no século XVIII luso acerca das ações das bruxas e seus feitiços, igualmente preocupavam-se em tecer nessas obras considerações sobre as causas para diversas enfermidades que hoje definiríamos como “naturais”.

Em seus estudos críticos para o tratado de Gomes Ferreira, Júnia Furtado e Maria Odila Silva, analisam a preocupação do cirurgião em sublinhar em sua obra como as especificidades dos “frios” do Altiplano interferiam na saúde de seus moradores e na recuperação de determinados males, como as fraturas. As autoras ainda observam as considerações de Ferreira sobre o tipo de trabalho realizado nas minas, que em função de horas imersos em águas frias, atrás do almejado ouro, deixava seus habitantes propensos a várias doenças, como a “canba” ou “camgalha” e os “resfriamentos”, sem contar com os perigos constantes de “destroncamentos” e soterramentos que a mineração trazia. Para além do tipo de trabalho, não escapou à atenção do cirurgião as condições de alimentação, práticas sociais marcadas pela violência, o excessivo consumo de aguardente de determinados habitantes, com destaque para os cativos, a gerar ou agravar doenças, em consonância direta com as polivalentes concepções hipocráticas de “dieta” e sua relação com a aquisição e/ou agravamento de achaques (Furtado, 2002, 91 e segs; Silva, 2002, 68 e segs).

Igualmente, na pena do médico régio Francisco da Fonseca Henriques, havia espaço tanto para discorrer sobre os efeitos dos feitiços e as práticas infanticidas das bruxas, como para descrever outras doenças com argumentos que as naturalizavam. Assim, encontra-se, por exemplo, na forma com que foram tratadas as causas da “vertigem” uma acomodação entre a “doutrina” dos “antigos” – como Hipócrates e Galeno – e dos “modernos”. Para o médico luso, tal enfermidade poderia proceder de fatores internos e externos, ficando bastante explícita em sua escrita a consonância com

---

32 Para uma discussão sobre como nos tratados demonológicos descreviam as doenças provocadas pelas bruxas, sendo possível confirmar a intimidade que alguns médicos e cirurgiões lusos tinham com parte desta literatura, conferir Clark (2006, 251 e segs).

as teorias humorais hipocrático-galênicas e a importância do ambiente e da “dieta” em sua ocorrência:

7. Dizemos pois que as vertigens huas vezes procedem de vapores, e faltos, que do estomago, do ventre, do utero e de outras partes inferiores sobem á cabeça, a onde se agitação e fazem tumultuar os espiritos animays (...) Estes vapores que assim as excitão, podem elevar-se do sangue ou de qualquer humor que haja nas partes inferiores, ou seja quente ou frio, porque todos elles podem causar vertigens.

(...) 16. Das causas externas procedem também as vertigens, entre as quays tem primeyro lugar as subitas mudanças de ares, os ventos austrinos o nimio calor do sol (...) O mesmo dano, ainda por diversos modos causam o muyto uso de vinho, e de vênus; os exercícios immoderados, o fedor de algumas cousas... (Henriques, 1731, 228-229).

Como é possível perceber nesse trecho da obra de Henriques, como ocorre em vários outros, eram os “vapores” que desequilibravam os “humores”; as mudanças de temperaturas; o uso desregrado de álcool e sexo, os causadores das “vertigens”. Assim, como visto acima, os mesmos tratados escritos por médicos e cirurgiões no curso do século XVIII, que consideravam em diversas de suas páginas a existência de achaques provocados por feitiços e as ações, ajudadas pelas forças diabólicas, das feiticeiras, igualmente apresentavam explicações que tomaríamos como “naturalizantes” para a ocorrência de várias outras enfermidades.

Aliás, nota-se no contexto estudado que também para a medicina douta estavam abertas as possibilidades de manipular os laços e fronteiras entre o visível e o invisível.. A fundamental e duradoura noção médica de **simpatia/antipatia** e a consideração da **ação à distância** como recurso terapêutico, podem oferecer interessantes evidências neste sentido. Assim, era comum no receituário de cirurgiões e médicos o uso de dentes de animais para curar dor de dente ou como espécie de amuleto de proteção contra ataques de predadores, órgãos e excretos humanos igualmente eram tomados como matéria-prima para remédios em função de suas supostas propriedades vitalizantes, usar unguentos diretamente nas armas brancas que feriram determinados indivíduos servia para remediar os corpos atingidos... Similitudes, conectadas principalmente via analogias e simpatias, aproximavam os corpos celestes e os corpos humanos, animais e vegetais, o mundo tangível, o indecifrável e o maravilhoso (Ziller, 2001; Wissenbach, 2002, 130 e segs; Foucault, 1990, 33-46).

Para médicos e cirurgiões como Gomes Ferreira, estariam perfeitamente acomodadas à ordem “natural” receitas em que se usava suor ou rins de indivíduos agonizantes, enforcados ou esquartejados, a crença de que diante do assassino um cadáver poderia verter sangue (por antipatia) ou que o “sangue mensal” feminino, além de ser usado por bruxas na confecção de suas poções e malefícios, teria virtude de “referver, azedar e turbar” alimentos como vinho pela simples presença de uma mulher em “conjunção” numa adega (Ferreira [1735], 2002, 355, 380, vol. II, 688).

Tal processo de “naturalização” das doenças, que como observado, possuía raízes bastante antigas na medicina oficial, foi potencializado no curso da segunda metade do século XVIII, sendo acompanhado pela construção de monopólios e esferas de ação/normatização dos médicos (Foucault, 2001, 28 e segs). Assim, o renascimento do hipocratismo no século XVII e a medicina das Luzes seguem essa vertente e se contrapõem, muitas vezes, às práticas e concepções médicas que incluíam a crença na ação de feitiços.

Como é sabido, nas últimas décadas do setecentos, há significativas mudanças no que versa sobre a definição e descrição propriamente médicas das doenças, fortemente embaladas pelas influências da multifacetada Ilustração.<sup>33</sup> Ainda que de forma esquemática, é possível elencar algumas dessas transformações cruciais no âmbito dos saberes médicos.

Uma importante ordem dessas mudanças – paulatinas e sinuosas – no olhar sobre as doenças possui vínculos diretos com a maior valorização da experiência. Como argumenta Paolo Rossi, o desenvolvimento de vários segmentos das ciências na Europa, no qual a medicina estava inserida, é marcado pela ênfase nos experimentos e no conhecimento prático (não raro, desenvolvido por oficiais mecânicos) e pela crescente afirmação da teoria mecanicista. Concepção, aliás, de muitos significados, mas fortemente relacionada à crença na existência de leis regulares que permitiam a explicação de fenômenos considerados universais (Rossi, 2001, 252-258; Calafate, 1994, 37-38). Essa atitude intelectual de valorização da experiência ganha novo fôlego e diferentes contornos especialmente nas últimas décadas do século XVIII. É possível neste período uma progressiva preocupação com a produção de dados estatísticos,

---

33 Penso aqui a ampla e complexa Ilustração em convergência com as considerações de Lorelai B. Kury: “Longe de designar somente um conjunto de idéias, as Luzes englobam, é certo, conceitos, mas também modos de agir” (Kury, 2007, 12)



tabelas, cruzamento de informações que, antes de estarem restritos ao universo médico, vinculavam-se de modo amplo e crucial ao “fazer ciência” do período estudado, além de possuírem funções didáticas e legitimadoras desse tipo de saber (Kury, 2007, 166-175).

Um vetor importante dessa maior valorização da experimentação encontra-se no esquadrinhamento dos corpos doentes, visando a produção de estatísticas e “mapas” de doenças feitos mediante exames cada vez mais padronizados em hospitais e a dissecação daqueles que não resistiram às enfermidades. Para tanto, era preciso observar os corpos enfermos em quantidade e frequência. Desse modo, o desenvolvimento da observação clínica fazia-se colado ao espaço hospitalar, cada vez mais dominado e regrado pelos médicos (Jordanova e Porter, 1997, 137 e segs; Foucault, 2004, 119-123; Abreu, 2007, 80-114; Weiner e Salter, 2003)<sup>34</sup>

Entretanto, tais mudanças e afirmações dessas novas formas da medicina no definir e descrever as enfermidades e suas causas não se processou de modo linear. Ramon Grossi destaca, para o contexto das Minas na segunda metade do século XVIII, um panorama de mudanças e permanências (palavras do autor) que pode ser visto tanto pela introdução da inoculação antivariólica na Capitania, por volta de 1799, como pela manutenção de explicações para os achaques fortemente marcadas pelas forças sobrenaturais (Grossi, 2005, 49-68). Esta realidade em nada diferente da que encontrei ao consultar os tribunais persecutórios da Igreja.

Nas denúncias recolhidas, principalmente nas devassas eclesiásticas e mesmo pelos agentes do Santo Ofício (pelo menos as que foram objeto de análise em minha amostragem) contra pessoas acusadas de serem feiticeiras, não foi possível encontrar em profusão narrativas das formas com que esses feitiços atuavam sobre os corpos por eles supostamente atingidos. Assim, na maior parte dessas denúncias, me deparei mais comumente com a identificação desses indivíduos como feiticeiros e a menção aos óbitos que teriam provocado através das “doenças de feitiços”, sem que seus sintomas fossem descritos. Resumindo, a maior parte dessas denúncias era marcada por lacunas e silêncios acerca dos sintomas dos feitiços.

Entretanto, em algumas denúncias pude encontrar descrições mais detalhadas do que creio poder chamar sintomas de feitiços, possibilitando a ampliação dos olhares

---

34 Um interessante episódio a nos colocar diante das diferentes concepções de cirurgiões e médicos para a explicação das doenças e sua naturalização em terras lusas, no início do século XIX, pode ser encontrado nas narrativas e pareceres sobre os êxtases de uma beata mineira conhecida como irmã Germana. Conferir, Silva, Facchinetti e Kury (2011, 329-345).

acerca desta faceta das “doenças de feitiço”, além de permitir comparações entre o que era anotado pelos órgãos de repressão da Igreja e publicado nas páginas dos tratados escritos por cirurgiões e médicos.

A preta forra Clemência, moradora na freguesia de Antônio Dias, distrito de Vila Rica, era reputada “refinada feiticeira”, motivo pelo qual já se encontrara presa na cadeia da vila e era acusada de “matar com feitiços” uma certa Rita, também forra. Uma vez mais em ação, Clemência era denunciada pelo sapateiro Manoel Gomes por tê-lo enfeitado e matado uma de suas escravas. Em sua fala, observa-se uma rara impressão dos sintomas causados pelas “doenças de feitiço” narrados por uma suposta vítima:

...entrando por ella [a porta] a dentro a dita denuncia [sic.] acompanhada de huma mulata chamada Francisca por alcunha trinca pulgas foi logo servida a cozinha com algazarra (...) não sabe elle testemunha o que estava a fazer com as mãos, porque ficou logo *attonito* e sem liberdade para lançar para fora de caza (...) e logo de madrugada veyo huma negra delle testemunha que morava em Antonio Dias e depois de bater a porta entrou a lhe dizer que sonhava toda noite que havia acontecido mall a elle testemunha e por isso vinha ver o que era e adocendo pouco depois a negra delle testemunha veyo a morrer sem se saber a cauza da enfermidade porque achando-lhe o médico syntomas de várias queixas nunca lhe acertou com remedio para ella e elle testemunha ficou *tão pateta* por largo tempo não pode continuar com as suas devoções excepto a de Nossa Senhora que nunca a deixou e ainda hoje não logra perfeita saúde o que tudo isso aconteceu por haver dito a negra delle testemunha humas rezons [sic.] coma tal clemência (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 fls. 116-116v. *grifo meu*).

A preta forra Rita também narra as ações da feiticeira Clemência, acrescentando em sua denúncia mais uma pessoa que teria sofrido em suas mãos. Tratava-se de uma mulata de nome Agostinha que “endoidecera por maleficios que lhe fizera a dita negra” (Ibidem fl. 117v).

Nas denúncias contra Clemência é notória a ênfase na alteração do estado mental das vítimas – nesse caso, expresso nos termos ficar “attonito”, “tão pateta” e “endoidecer” - como sintoma dos feitiços, em consonância com a escrita de cirurgiões e médicos que igualmente tributaram esse tipo de poder à ação das bruxas. Neste sentido, os termos por mim sublinhados nas denúncias contra Clemência possuem forte equivalência aos encontrados no tratado de Ferreira, que descreveu alguns de seus

pacientes vítimas de feitiços como “tontos e mentecaptos”, e nas descrições do médico Abreu que tributa às bruxas o poder de deixar os enfeitiçados “furiosos e loucos”, conforme escrito acima.

Na freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, a preta forra Polônia foi lembrada em quatro denúncias que lançam luz sobre suas ações como feiticeira. Seu principal alvo era um homem livre de trinta e dois anos chamado João Gonçalves, que inclusive compareceu à mesa da devassa para pessoalmente delatar o mal que Polônia teria feito contra ele: “o tinha legado [sic] para não ter acesso com outra mulher”. Além de “inclinare” a vontade sexual de Gonçalves (expressão encontrada em diversas denúncias contra supostas feiticeiras), os feitiços da negra o afetaram de modo a se encontrar “pasmado” e se “esquecer quando falava” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1734 W12, fls. 35v, 45, 47v). Sintomatologia, aliás, análoga àquela vista nas denúncias contra Clemência, aproximados vinte anos depois.

A preta Agostinha Rois, em Mariana, tal qual Polônia, utilizava feitiços para “inclinare vontades”. O alvo do “ligamento” fora o próprio noivo e para tanto a negra usou suas roupas, fazendo “várias benzeduras e dando saltos encima “em roda de uma gamela com água repetindo palavras que não entenderam e cozinhou a roupa” (ANTT. Cadernos do Promotor 121 fl. 75).

O “ligamento” como um dos sintomas de males supostamente provocados pelos feitiços era lembrado de modo recorrente no cenário luso, marcando presença, como visto nas páginas escritas pelo cirurgião Gomes Ferreira. Em seu estudo acerca das práticas de feitiçaria em Portugal, Pedro Paiva sublinha a frequência com que tais expedientes eram usados pelas feiticeiras portuguesas (Paiva, 2002, 96 e segs), realidade que também se mostra nas Minas setecentistas, engendradas por negras escravas e forras. Difícil não pensar nas possibilidades de trocas e circulações de crenças e práticas.

Não obstante, eram mais tipicamente sintomas físicos, como “dores”, “tolhimento”, e, no limite, óbitos, que marcariam maior presença nas denúncias contra as (os) feiticeiras (os) nos arraiais auríferos.

Teresa crioula queixou-se ao comissário do Santo Ofício João Rois Cordeiro de ter sido alvo da ação de dois feiticeiros. Um deles, Francisco Cabo-verde, também era escravo de seu senhor e lhe ofereceu uma “comida com feitiços”. Desconfiada, Teresa teria dado o quitute aos porcos que levaram a pior: “um morreu logo e os outros ficaram tremulos até morrer tudo por arte do demonio”. Aqui sublinho, mais uma vez, a ênfase

tão comum aos malefícios que levavam a óbito. Entretanto, o outro feitiçeiro definido apenas como escravo de nação cabú, descontente com o fato de a crioula ter rechaçado o convite para ter com ele “atos ilícitos”, deitou feitiços no seu caminho, “tanto que principiaram a encolher os pés, braços e todos os membros do corpo, ficando entrevada por vários anos”, conforme elenca as moléstias resultantes dos feitiços que desta vez a teriam atingido (ANTT. Cadernos do Promotor 129 fl. 527).

A negra mina Agostinha Pinta, foi enredada numa devassa realizada em Sabará, sendo objeto de lembrança da fala de três denunciante. O maior alvo da escrava era seu senhor que em função dos feitiços feitos por Agostinha padecia do “peito dores e doenças” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759, fl. 7v e 9). Margarida, que hora era mencionado como parda, hora como preta, na denúncia engendrada pelo licenciado João Pereira Lima, também agia como feitiçeira. Certa ocasião, ao dar um abraço numa das escravas do denunciante, esta passou a ficar “tolhida e com muitas dores”. Outra escrava, desta vez de Simião Coelho, foi vítima dos feitiços de Margarida que depois de ter oferecido um ramo de flores para ela cheirar “ficou com várias dores assim [sic.] mover” (AEAM – Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 79).

Nestas denúncias, novamente é possível salientar a consonância entre as páginas dos tratados médicos aqui analisados e o conteúdo dos casos denunciados (ou da forma com que eles foram escritos pelos padres secretários das devassas eclesiásticas e os agentes da Inquisição), onde as “dores e tolhimentos” também se fazem presentes entre os sintomas mais recorrentes provocados pelos feitiços. É provável que parte desses clérigos pudesse ter contato com o conteúdo dos tratados médicos, além de textos produzidos por autoridades letradas eclesiásticas, como eram os tratados demonológicos e manuais de exorcismo, ainda que este argumento não esteja explicitamente documentado nas fontes escolhidas para esta pesquisa, creio ser verossímil a ocorrência de tais leituras e/ou o contato com os conteúdos dos gêneros de textos mencionados<sup>35</sup>.

No que versa sobre as denúncias endereçadas aos curadores sem licença, é possível notar novamente a pouca frequência com que as doenças/sintomas que eram remediadas por esses agentes são descritas de modo mais pormenorizado. Tal dado é corroborado ao fixar o olhar na expressiva quantidade de denúncias em que não há

---

35 Em seus estudos sobre a posse e a circulação de livros e as leituras nas Minas setecentistas, Luiz Carlos Villalta, encontrou entre os bens arrolados em inventários de alguns clérigos tratados médicos, o que pode servir para pensar na viabilidade do que fora acima mencionado. Embora, reafirmo a necessidade de maiores bases empíricas para sustentar o argumento que aqui não é muito mais que uma inferência (Villalta, 1995, 37-38).

qualquer menção ao que era curado – totalizando 25,4% dessas denúncias. Para os interesses mais específicos desta pesquisa, chama a atenção uma vez mais, a presença das “doenças de feitiço”: os malefícios respondiam por 38,9% dos achaques que motivaram as ações dos curadores sem licença que aturam nas Gerais (**conferir Quadro III**). Entretanto, a despeito da preponderância dos feitiços como principal promotor de achaques a serem tratados, novamente aqui encontrei referências parcas sobre o tipo de debilidade que os mesmos provocavam, possuindo em reduzido número de denúncias a descrição de seus sintomas. Nas denúncias contra os feiticeiros, em apenas 7,8% dos casos, há alguma menção mais específica aos “sintomas de feitiços” em minha amostragem (**conferir Quadro II**).

Dentre as denúncias contra os curadores considerados ilegais que permitiram a observação dos sintomas deflagrados pela ação dos feitiços tomamos conhecimento das curas realizadas por Antônio Ladano (Ladino?), um dos vários negros, que como veremos adiante, lançava mão de adivinhações para curar. Numa ocasião, chamado para tratar de Lucrecia que era escrava de Ignácio Ferraz, Antônio achou indícios de que esta fora enfeitiçada, descrevendo como “moléstia de muitas chagas no peito” os sintomas dos tais feitiços (AEAM. Devassas eclesiásticas 1762-1769 fl. 113v).

Outro negro curador nos anos de 1760, chamado sugestivamente de Domingos calunduzeiro, também lançou mão de suas cerimônias a propósito de curar “uma moleca” escrava de Manoel Freire, suspeita igualmente de ser alvo de feitiços, “que tinha pegado um corpo [sic.] em toda a face por modo de ventosas que lhe faziam a cara horrenda e encolhida e os olhos medonhos” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1762-1769 fl.48v).

Cristóvão preto, morador da freguesia de Carijós, em Mariana, foi denunciado ao Santo Ofício por “curar de malefícios” a um Francisco de Sá, que em virtude da ação de alguma feiticeira (o) achava-se com o braço todo inchado (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n.125, fl. 319). Nesta denúncia, de modo similar ao que pode ser lido no tratado do cirurgião Gomes Ferreira, inchaços aparecem como sintomas de feitiços.

Ignácio Mina, também conhecido como Pai Ignácio<sup>36</sup>, foi acusado de jogar feitiços contra a parda Isabel, na freguesia de Antônio Dias, onde eram vizinhos. Conforme um de seus denunciantes relatou na mesa da devassa, em função dos feitiços deflagrados

---

36 Sobre os feitos de Pai Ignácio, conferir também Grossi (1999).

por Pai Ignácio contra a parda, esta se achava “cheia de sarnas a modo de lepra” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1762-1769 fl.100). Nesta denúncia a menção à lepra, ao que tudo indica, objetivava reforçar a gravidade dos feitiços que vitimara Isabel, ao propositalmente comparar seus sinais externos a outra enfermidade fortemente estigmatizada.

Para além das curas que envolviam pessoas adjetivadas “maleficadas” ou “doentes de feitiços”, esses curadores ilegais eram, por vezes, solicitados também para curar de “quebranto”, respondendo este achaque por 8,3% dos casos aqui analisados (**conferir Quadro III**).

Sob a acusação de “gravíssima ofensa”, “escândalo” e a promessa de maior rigor nos castigos em caso de reincidência – como rezava canonicamente a admoestação padronizada – a preta forra Maria de Castilho foi repreendida na devassa eclesiástica realizada na freguesia de S. Antônio da Casa Branca, no ano de 1757. A sentença foi proferida em função da culpa de curar “qualquer enfermidade ou quebranto [sic.]” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1752-1760 fl. 52v). Outra negra forra, a mina Catharina do Valle, na mesma década de 1750, também fora acusada de curar quebrantos, sendo suas habilidades requisitadas para um tipo de cliente específico: as crianças. (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1750-1753 fl. 35). Tais curas estavam longe de ser exclusividade dos africanos e seus descendentes. Frederico Maya, homem branco, era conhecido publicamente e foi denunciado por detectar e tratar também esse tipo de enfermidade (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 fl. 105v).

Como é possível perceber pelas denúncias tratadas acima, as acusações e admoestações que envolviam as curas de “quebrantos” também nos chegam pela pena dos padres responsáveis pelas devassas de modo bastante padronizado e sumário. Tais denúncias, em geral, não excediam duas linhas. Nesse sentido, um caminho possível para tentar entender melhor o que era concebido como “quebranto” pelos habitantes das Minas no curso do século XVIII foi recorrer à análise de outras fontes, a exemplo de dicionários e tratados médicos.

Assim, a despeito de não estar diretamente vinculado ao feitiço, em função do próprio uso de um termo diferente, o que torna plausível inferir tratar-se para essas pessoas de outro tipo de prática, a concepção do quebranto se aproxima bastante deste.

De acordo com o padre Raphael Bluteau, “quebranto” significa “matar com a vista”, produzindo no corpo atingido “huã qualidade maligna, e mortifera, porem naturalmente & principalmente se for acompanhada com enveja” (Bluteau, 1728, 36).

No referido dicionário encontrei ainda os termos quebrar, quebradura e quebrantar, tratadas como sinônimos e possuidoras de significados que denotam unicamente a ideia de fraturas (ibidem, 34-35).

O médico luso Francisco Henriques fornece pistas mais sofisticadas acerca desta prática. Tal qual o padre dicionarista, enfatiza que “fascinar” ou “quebrantar” é “o mesmo que fazer mal, e offender com enveja, e iracondia [sic.]”, colocando ainda as crianças como alvos mais vulneráveis aos olhares das pessoas invejosas, que também poderiam imprimir tal achaque através de “vozes e palavras”. Entretanto, diferencia o “quebranto natural” da “fascinação diabólica”, esta, produto da ação das feiticeiras, aproveitando também para elencar os sintomas provocados pelos feitiços, aproximando-se do discurso dos outros médicos e cirurgiões aqui já trabalhados: “ficão muytas pessoas ligadas, sem liberdade, nem juízo, secando-se extremosamente” (Henriques, 1731, 157). Nesta perspectiva, mesmo que fosse considerado um tipo específico de mal, a minar a saúde das pessoas, o quebranto não se afasta completamente de considerações que o aproxima dos feitiços e da manipulação de forças sobrenaturais.

Relembrando a denúncia sofrida pela preta forra Catharina do Vale, nota-se que nas Minas do século XVIII também se fez presente a crença na maior propensão das crianças serem vítimas dos “quebrantos”, como sublinha Henriques em seu tratado médico. Na freguesia de Carijós, no ano de 1730, morava um Balthazar, provavelmente homem branco, que fora denunciado como curador ilegal por “curar de quebranto crianças com palavras e benzoés” (AEAM. Devassas Eclesiásticas. 1730-1731 fl. 64). Aproximados dez anos depois, em Catas Altas, Manoel Francisco, que era alfaiate de ofício, foi obrigado a comparecer diante do visitador para ser admoestado também pela culpa de benzer crianças de quebranto sem que para isso tivesse licença (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1742-1743 fl. 138). A meu ver, é possível relacionar essa mais recorrente ação de “quebrantar” crianças com os ecos das crenças na bruxaria no imaginário luso, mais especificamente no que versa sobre o mito da *strix* (Bethencourt, 2004, 88 e segs). Aliás, como será discutido mais detidamente adiante, as supostas feiticeiras que atuaram nos arraiais auríferos seriam igualmente responsabilizadas por infanticídios e pela manipulação dos pequenos cadáveres para a produção de seus malefícios.

Brás Luís de Abreu em seu **Portugal Médico...** refaz – entre paráfrases e cópias literais – praticamente todas as considerações de Henriques acerca dos “quebrantos”, indicando posteriormente sua obra para “se melhor quizer capacitarse na definição,

causas, sinais, prognosticos & curas dos quebrantos” e não poupando elogios ao médico do rei: “como ninguém, ellevado, noticiozo, & doutrinal como elle só” (Abreu, 1726, 626). Aqui se observa, mais uma vez, a circulação dessas ideias e as leituras e influências mútuas entre seus autores, que possibilita inferir que parte desse discurso também possa ter chegado a determinados denunciadores e/ou clérigos envolvidos na repressão aos delitos de feitiçaria e práticas de cura ilegais o que, decerto, contribuía para encontrarmos elementos do discurso erudito acerca das ações das bruxas nas Minas do Setecentos.

### **Como pessoas eram enfeitçadas? As ações e os ingredientes dos feitiços**

Em algumas das denúncias que narravam as ações das (os) feiticeiras (os) que nas Minas do século XVIII provocavam óbitos, “tolhimentos”, “dores” em função de seus malefícios, é possível também encontrar descrições de como supostamente as vítimas das “doenças de feitiço” foram alvejadas. Entretanto, este tipo de informação não possuía uma recorrência assídua no *corpus* documental pesquisado, pois, como aqui já discutido, grande parte das narrações contadas aos padres encarregados das devassas eclesiásticas resumiam-se à identificação de um indivíduo como feiticeiro e a menção das mortes por ele provocadas. Nesse aspecto, as descrições da ação das (os) feiticeiras (os) nos arraiais auríferos não destoavam daquelas encontradas no Reino, no dizer de Pedro Paiva, “são raros os casos em que os procedimentos usados para maleficar se conhecem” (Paiva, 2002, 125).

De acordo com Sansi, a palavra feitiço, que, aliás, é uma palavra de origem portuguesa, derivada do latim *factitius*, aparecendo pela primeira vez em éditos ordenados por D. João I entre 1385 e 1403 que objetivavam coibir tais práticas. Assim, “o feitiço é uma coisa feita (o oposto de uma coisa natural), uma coisa falsa, um engano; como sabemos, feitiço também tem o significado de enfeite, artifício de sedução (objeto que pode “obter a graça” dos outros)” (Sansi, 2008, 6). Insistindo na interpretação do feitiço como uma ação obrada em segredo e através do recurso ao sobrenatural, Sansi sublinha a definição de feitiço produzida por Bluteau em 1713:

Bluteau dá o exemplo de uma lagartixa correndo sobre uma porta. Poderia ser só isso, uma lagartixa, mas poderia ser também um índice do diabo, um feitiço. Um feitiço é um evento que não pode



ser reduzido às suas causas naturais: nesse sentido, seria como um milagre, porém, no sentido oposto: não causado por Deus ou pela graça de um santo, mas pelo Diabo (Ibidem, 7).

Tal percepção do feitiço como “coisa feita” foi, por vezes, por mim encontrada a partir da leitura de algumas das denúncias remetidas aos clérigos que tentavam controlar as ações e crenças dos habitantes das Minas setecentistas, sendo possível tecer considerações tanto acerca da crença nas múltiplas maneiras de se enfeitiçar alguém como atentar para o universo material (que aqui decidi chamar de ingredientes) que parte significativa desses agentes manipulava para a confecção de tais feitiços. Nesta perspectiva, é possível observar na documentação consultada duas ordens de ações que as (os) feitiçeiras (os) lançavam mão para afetar suas supostas vítimas.

Primeiramente, os feitiços desferidos em função de uma espécie de poder inato: nesses casos o uso de recursos materiais a serem manipulados pelos agentes dos malefícios era totalmente prescindível. Foi desse modo que, como aqui já exposto, o negro Bardara vitimou seu “parceiro”, precisando não mais que “dar uma volta por detrás” para que ele imediatamente “caísse no chão doente”. Acreditava-se que igual poder detinha Margarida que, como visto, era reputada feitiçeira a provocar “dores e tolhimentos” em suas vítimas, imprimindo-lhes malefícios através de abraços. Encontrando-se doente em certa ocasião, o carpinteiro Manoel Borges pediu a sua sogra que chamasse um negro curador que morava no Caeté. Entretanto, “ficou ele suspeitando que o dito negro era feitiçeiro”, pois este proferia determinadas palavras que ele não entendia. Assim, Manoel Borges atribuiu às estranhas palavras balbuciadas pelo negro o fato de ter ficado “tolhido e nunca mais poder trabalhar”. Suas desconfianças de que fora enfeitiçado aumentavam em função do fato de sua sogra viver a “alcovitar homens para sua filha, mulher dele testemunha” e, por isso, o carpinteiro deveria crer que ela quisesse o seu mal (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1766-1767 fl. 21). A denúncia encetada pelo carpinteiro ainda sublinha a ambiguidade da figura do curador negro, sendo objeto de variadas impressões e, não raro, carregando a pecha de feitiçeiro, como será visto em outro momento desta pesquisa.

Os casos acima descritos lembram prontamente algumas das crenças na manipulação do universo sobrenatural oriundas do continente africano que, em âmbito

geral, foram no curso de séculos nomeadas pelos europeus práticas de bruxaria e feitiçaria, sendo, não raro, demonizadas<sup>37</sup>.

James Sweet, valendo-se da documentação inquisitorial e das impressões deixadas por missionários e “viajantes” que percorreram várias searas do continente africano no correr do Antigo Regime, com destaque para as regiões da África Centro-ocidental, sublinha a presença nessa documentação da ocorrência de feitiços via “mau-olhado” (Sweet, 2007, 191). Ao deslindar tais ações entre os azande, grupo encontrado em parte das regiões do Sudão e do Congo, em estudo publicado originalmente em 1937, Evans-Pritchard chamou atenção igualmente para o eco dessas crenças. Os azande acreditavam numa diferenciação entre feiticeiros e bruxos, sendo esses últimos possuidores de poderes e qualidades intrínsecas (as palavras são do próprio autor), o que tornava possível, ainda, identificar os bruxos azande por conta da existência de “uma pequena bolsa” nos corpos desses indivíduos, a guardar a “substância-bruxaria”. Nesta perspectiva, os bruxos poderiam agir “à distância” ou através do olhar e vitimar seus desafetos (Evans-Pritchard, 2005, 33 e segs).

Não obstante, também não era alheia à tradição europeia, inclusive lusa, a crença na possibilidade da aquisição das “doenças de feitiço”, através de olhares, toques, abraços e afins. Ao se debruçar sobre a feitiçaria em Portugal do século XVI, Bethencourt igualmente chama a atenção para a ocorrência de malefícios provocados pelo “mau-olhado”; esconjuros e palavras “jogadas ao ar” pelas bruxas lusitanas para afetarem suas vítimas (Bethencourt, 2004, 84 e 150-151). Para o período subsequente, Pedro Paiva encontrou um panorama correlato. Este autor apresenta, dentre outras, uma denúncia ocorrida em Caçurães, diocese de Viseu, onde morava uma Serafina: temida e reputada feiticeira. Certa ocasião, por “pelejas” que tinha com “umas mulheres fiadeiras” apenas “passou perto delas enquanto fiavam”, sendo sua presença o suficiente para saltar as rodas e “quebrar as cordas” (ANTT. Inquisição de Coimbra. Apud: Paiva, 2002, 126). Paiva também sublinha denúncias contra pessoas que deflagravam malefícios através do contato físico (o “simples toque”, conforme escreve) e o olhar (Ibidem, 128). Aliás, há que se lembrar, como aqui já discutido, também a recorrência dos “quebrantos” nas minas setecentistas que, embora não fosse propriamente uma modalidade de feitiço, notei a existência de indeléveis proximidades entre essas duas

---

37 Para uma discussão que envolve os significados, apropriações e usos de termos como “feitiçaria”, “bruxaria”, para qualificar e valorar os sistemas religiosos de diversos grupos africanos, bem como a organização de balanços bibliográficos acerca dessa temática, conferir Sansi (2008) e Pêpe (2009).

enfermidades, passíveis de serem vistas tanto no conteúdo das denúncias nas devassas eclesiásticas como nos tratados médicos coevos.

Pelo exposto, é possível perceber como muitas dessas práticas e crenças desafiam o pesquisador atual que intente rastrear suas “origens”. Assim, nota-se a recorrente falta de fronteiras bem delimitadas entre o que seria de matizes africanos, europeus ou ameríndios, tanto em função das prováveis circularidades e hibridismos que muitas vezes a documentação nos sugere, como pela ocorrência, em determinados casos, de crenças mais ou menos comuns a essas diferentes tradições (Souza, 1995, 168-169)<sup>38</sup>.

Ainda sobre os casos dos supostos feiticeiros que habitaram as Minas do século XVIII, uma segunda ordem de possibilidades de provocar malefícios, esta numericamente mais expressiva, era efetuada através da manipulação de um polivalente universo material. Nesse tipo de ocorrência a percepção do feitiço aproxima-se mais diretamente de seu significado etimológico de “coisa feita”.

Assim, me deparei com diversos casos em que a ingestão de alimentos, os mais variados, poderia ser um dos caminhos para a acreditada aquisição das “doenças de feitiço”. Dentre estes, relembro o ocorrido com a cativa Tereza crioula, que escapou de “humas comidas com feitiços” preparada pelo também escravo Francisco cabo-verde dando-a aos porcos (ANTT. Cadernos do Promotor n. 129, 527). A mulata Timótea, “por humas brigas” com uma negra chamada Rita lhe ofereceu um caldo de galinha com feitiços, esta “por desconfiar nam comeo” e lançou o tal caldo a um cachorro que morreu imediatamente após a ingestão do alimento supostamente enfeitado (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777, 67). Menos previdente fora João Ribeiro que, sem desconfiar, comeu “humas roscas de farinha de trigo” preparadas pela negra forra Apolônia de Mello, resultando, segundo a denúncia, no “ligamento” da vítima (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733, 57). Na freguesia de Santo Antônio da Mouraria, uma negra forra de nome Michaela era lembrada por “fazer malefícios”. Manoel Dias narra que estando sua mulher “próxima ao parto” teria comido um pouco de melado oferecido por Michaela e “a criança viera a parir morta” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.I, fl. 78). Novamente é possível perceber nas Minas setecentistas a permanência da crença nas feiticeiras infanticidas tão presentes em Portugal.

---

38 Especialmente nos capítulos III e IV desta pesquisa serão discutidos esses complexos sistemas de trocas e permanências entre as polivalentes terapias de que os curadores ilegais lançavam mão em suas curas nas Minas do século XVIII.

Em outras denúncias, estas ainda menos recorrentes, observei em maiores detalhes como as (os) feitiçeras (os) manipulavam os alimentos para engendrar seus supostos malefícios. Florência do Bonsucesso, sobre a qual ainda falarei bastante, por vingança contra uma Vitória Gomes, dera a uma de suas escravas “uma raiz de crua [sic] a beber”, causando a beberagem o óbito desta. Florência ainda era lembrada pela morte de mais seis escravos de Vitória que, “sucessivamente foram morrendo um depois do outro sem doença mirrados como coisa de malefício” (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1731 fl. 74-75). Novamente aqui a crença nas “doenças de feitiço” se mostra presente na forma de narrar tais óbitos. No curso da devassa eclesiástica endereçada ao arraial de Pouso Alto, em fins de 1763, ocorreu um caso que agitou seus moradores e rendeu nada menos que dezesseis denúncias em sua mesa. Tratava-se das ações de um escravo conhecido como Maquiné (Maquinan?), que vitimara com feitiços seu senhor<sup>39</sup>, João Ferreira Duarte. Contudo, o que torna esse caso especialmente interessante é que Maquiné não estava sozinho em suas ações. Este contou com a ajuda de sua própria senhora, a então viúva Matilde de Souza, que também era acusada de produzir feitiços contra seu marido e “publicamente enfamada de ter tratos ilícitos com o dito negro feiticeiro”. O denunciante João Ferreira Nunes, que frequentava a casa do casal, foi testemunha ocular das ações de Matilda de Souza. Dando a impressão de que “olhava para o chão”, na verdade, espreitava amiúde tudo que ela fazia:

...Tirou de si hum pó e o lançou no dito caldo [de galinha] e começou a mexer e tornou a encarar elle testemunha e sua mulher com hum semblante assustado e assim foi ao enfermo o dito caldo o qual logo ao mesmo dous dias depois expirou (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1763-1764, 58-62).

Nesta denúncia fica explicitada a mistura de “pazes” (expressão encontrada com certa frequência na documentação analisada) na comida de um dos indivíduos alvejados por malefícios. Os cirurgiões e médicos que produziram seus tratados no curso do século XVIII e igualmente se dedicaram a diagnosticar e remediar as “doenças de feitiço” alertavam para os perigos desse tipo de expediente. Gomes Ferreira, de modo mais pontual, denuncia a ação das feitiçeras que davam “sangue mensal” – ingrediente,

---

39 No próximo capítulo será empreendida uma análise mais detalhada sobre como as ações dos feitiçeiros e as curas das “doenças de feitiço” apareciam como um dos fios condutores das relações sociais estabelecidas na sociedade escravista das Minas setecentistas.

aliás, considerado poderoso como visto acima – que, uma vez ingerido, provocava um sem número de males (Ferreira, 2002, 422).

É possível imaginar, no esteio das denúncias contra o escravo Maquiné e sua suposta senhora/amante e Florência do Bonsucesso, que parte dessas substâncias usadas à guisa de feitiço e misturadas aos alimentos poderiam ser tóxicas. Em seu estudo acerca das práticas mágicas e feitiçaria no Mato-Grosso, Sá Junior sublinha a persistente presença do trinômio “doença, feitiço e veneno”, havendo em determinados casos analisados pelo autor uma significativa fluidez entre as possibilidades da ocorrência de envenenamentos e a configuração das denúncias em que se apontavam as ações de feiticeiros. Nesta perspectiva, parecia não existir grandes diferenças entre as Gerais e as minas do Mato-Grosso no curso do setecentos (Sá Junior, 2008, 272-276; Grossi, 1999, 90). Essa faceta pode ser observada de modo direto numa denúncia contra a negra escrava Thereza, na qual os termos “**veneno**” e “**feitiço**” são usados simultaneamente:

... o que sabe elle testemunha por lhe dizerem matara hua crioulinha da casa da testemunha com veneno e tambem ouviu dizer e é publico e notório que usando ela uns feitiços para dar a várias pessoas dera a seu marido que morrera dos ditos feitiços (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723, 38v).

Não se pode perder de vista que tais crenças não emergiam apenas das denúncias contra a ação dos feiticeiros e dos curadores sem licença. O câmbio entre os envenenamentos e os feitiços igualmente habitava as páginas dos tratados da medicina oficial do período pesquisado. Basta lembrar o supracitado trecho da obra de Braz Luiz de Abreu, no qual o autor, embora não anulasse o uso de “ungüentos” que por suas “propriedades naturais” poderiam causar achaques e mortes, tributa ao poder do diabo, em comunicação com as feiticeiras, o ensinamento e manipulação de tais substâncias e a potencialização de suas propriedades venenosas. Novamente, no curso do período estudado, os expedientes naturais (envenenamento por substâncias tóxicas) e o recurso ao sobrenatural (a ação do diabo) configuram-se elementos indissociáveis, como visto na pena de Abreu ou nas impressões acerca das mortes provocadas por Florência do Bonsucesso.

Em seu **Erário Mineral...**, Gomes Ferreira igualmente dá mostras da indistinção no diagnóstico e nas formas de cuidar de envenenamentos e feitiços para o saber médico oficial. Na seção de sua obra intitulada “De remédios químicos cordiais contra veneno”,

o cirurgião luso menciona a eficácia do uso da raiz da orelha-de-onça, “prodigiosa para toda qualidade de veneno e para quem tiver desconfiança que lhe deram feitiços e para mordeduras venenosas”. Anteriormente, ao escrever sobre a eficácia da raiz de mil-homens (assim conhecida pela facilidade com que era encontrada nas Minas), Ferreira também a receita “para malefícios e dores de barriga” (Ferreira, 2002, 674-675).

Não eram os alimentos os únicos elementos a comporem os feitiços que afetavam os moradores dos arraiais auríferos. Tais igualmente apareciam materializados e, não raro, enterrados em “panelas”, “embrulhos” e “pacotes”. O negro escravo Antônio Angola, conhecido também como O Careta, era bastante temido e acabou denunciado cinco vezes como “matador de gente com feitiços”, em duas diferentes devassas eclesiásticas, o que acusa a publicidade de seus atos. Certa ocasião foi surpreendido “apanhado no mato cozinhando huas panelas de feytiços” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1750-1753 fl. 79v). Na denúncia encetada por Onofre da Costa o poder do negro feiticeiro mostrava-se ainda maior, pois este conseguia ferver três panelas novas “sem fogo algum”, dado insólito, que também habitara outra denúncia contra O Careta, esta proferida por um João Ramos (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-79 fls. 7v e 11-11v). Aproximados trinta anos antes, uma escrava por nome Antônia seria igualmente acusada de matar pessoas com feitiço. Para tanto, valia-se também do uso de “panelas”, sendo uma delas encontrada debaixo da cama de seu senhor (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 65). O aqui já mencionado Maquinés, não se limitou a manipular “pozes” para misturar aos alimentos de suas vítimas. De acordo com um de seus denunciantes, Domingos Francisco Maia, este também para dar cabo de seu senhor enterrou debaixo de sua cama “hum embrulho de huma fazenda” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1763-1764 fl. 58v).

Diante da recorrência dessa modalidade de produção de feitiços, parte expressiva das ações encetadas pelos curadores sem licença que atuaram nos arraiais auríferos envolvia de modo recorrente a necessidade de descobrir e desenterrar tais “embrulhos” e “panelas” com feitiços, o negro forro Jozé Soares Cubas (Cabús?), sendo solicitado certa ocasião para remediar “um moleque”, certificou-se que este padecia “de malefícios” e pedindo ao senhor da vítima a chave de sua senzala prontamente “se pos a esgravatar [sic.] na terra com hua faca de onde estando huas pedras debaixo da mesma tirou hum embrulho” que, de acordo com o curador, seria a causa dos achaques (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757, 196).

Nesta ação de enterrar “embrulhos”, “fazendas” e “panelas” com feitiços, nota-se, uma vez mais, o entroncamento de diferentes matrizes culturais e práticas seculares que se encontraram nas freguesias mineiras vigiadas pelos padres visitantes e agentes do Santo Ofício. Algumas dessas similitudes na concepção da possibilidade de causar doenças via manipulação de forças do “além” (definida pelos europeus como feitiçaria), dariam o tom dos diferentes mecanismos de apropriações e ressignificações dessas crenças e práticas pelos mais diferentes agentes sociais no período e espaço estudados.

Assim, analisando o significado das práticas de feitiçaria em Portugal entre os séculos XVI e XVIII, Bethencourt e Paiva, influenciados pelas considerações teóricas de Marcel Mauss e James Frazer acerca dos ritos mágicos, afirmam a existência de uma série de simbologias e regras rituais que tiravam os ritos mágicos da esfera das ações fortuitas. De acordo com Bethencourt:

Os atos de magia implicam, como vimos, um conjunto de gestos e de palavras não casual, regulado de uma forma sistemática e transmitido por tradição, cuja repetição estrita, ritual, depende sua eficácia. Daí podemos falar de ritos mágicos, que revelam uma grande capacidade de abstração, patente na atribuição de propriedades específicas aos materiais utilizados, na escolha dos locais qualificados, na observância de horas, dias da semana e épocas do ano simbolicamente valorizados, bem como na articulação entre os ritos manuais e os ritos orais, os quais remetem a um fundo mítico (Bethencourt, 2004, 131).

Ao discorrer sobre os espaços escolhidos pelas bruxas e bruxos lusos para efetuarem seus feitiços, o autor sublinha a importância dos locais de “passagem” entre o mundo dos vivos e dos mortos. Daí a escolha dos adros das igrejas, que eram também lugares de enterros, cemitérios, locais de execução, como pelourinhos e forcas, encruzilhadas (aproveitadas inclusive pela Igreja para a edificação de cruzeiros, capelas e oratórios), locais pensados como de encontro e “trânsito” de almas que vagavam e de contato com o “outro mundo”. Em Portugal do século XVI, Bethencourt detecta ainda uma considerável frequência de feitiços encontrados no ambiente privado das vítimas, como a cama e a soleira das portas (Ibidem, 132-134). Realidade, conforme mostrado acima, bastante próxima do que ocorria nos arraiais auríferos do século XVIII, onde o interior das residências e, especialmente, o espaço onde ficava a cama das supostas

vítimas de malefícios eram locais recorrentemente escolhidos para enterrar os “embrulhos” e “panelas” com feitiços.

Entretanto, não se pode perder de vista que alguns desses espaços eram também considerados ritualmente poderosos para vários grupos africanos, especialmente aqueles da África Centro-ocidental. Segundo Thornton, sítios como encruzilhadas e cemitérios eram geralmente procurados para a ereção de altares para o culto de divindades locais – chamadas *kiteki*, em idioma quimbundo – onde eram dispostos potes com oferendas, estátuas e uma série de objetos rituais que eram, muitas vezes, também enterrados no chão. Locais como túmulos e cemitérios eram, entre os centro-africanos, ritualmente poderosos por abrigarem cultos aos ancestrais ou a invocação de “espíritos inferiores” – banidos, alvos de mortes violentas, guerras, devorados por animais – que eram requisitados para a confecção dos feitiços (Thornton, 2009, 88 e segs)<sup>40</sup>.

Nesta perspectiva, seria impossível definir exatamente as origens dos rituais mágicos das Minas do século XVIII, em função das proximidades simbólicas vistas entre diversas facetas da feitiçaria europeia e o magismo e religião de variados grupos africanos, a exemplo da procura de sítios como cemitérios e encruzilhadas como poderosos locais de comunicação com o “outro mundo” e a prática de enterrar feitiços.

Aliás, tal prática de enterrar “panelas” e “embrulhos” com feitiços era encontrada em diversas outras regiões, não sendo exclusividade das Minas. Em seu trabalho sobre as práticas mágicas e a feitiçaria no período colonial, Laura de Mello e Souza, analisou através do viés da “feitiçaria ofensiva” diversos casos em que igualmente aparecem o expediente de enterrar feitiços para imputar doenças e mortes, mostrando inclusive o dilatado arco temporal e espacial que esta prática abarcava (Souza, 1995, 172 e segs). Mário Sá, ao tratar especificamente da capitania do Mato-Grosso, encontrou panorama bastante semelhante ao aqui referido para as Minas do século XVIII. Ao comparar o conteúdo das denúncias contra os agentes dos feitiços, Sá chama atenção ainda para uma forte diferença semântica entre o uso de termos como “bolsa” – geralmente associado à proteção sob a forma de amuletos, destacando-se as conhecidas “bolsas de mandinga”<sup>41</sup> – e “embrulho”, termo que constava nas denúncias para designar os

---

40 Para o significado das encruzilhadas para diferentes grupos africanos, conferir também, Chevalier e Gheerbrant (2005, 367-368) e Thompson (1984, 108 e segs). Marina de Mello e Souza, em pesquisa sobre a devoção em torno das imagens de S. Antônio feitas de nó-de-pinho, no sudeste oitocentista, igualmente salientou a importância das encruzilhadas e cruzeiros (que igualmente representavam o contato entre o mundo dos vivos e dos mortos) entre os bacongo (Souza, 2001, 177 e segs).

41 Acerca das bolsas de mandinga, conferir: Calainho (2000) e Santos (2008).



malefícios que eram enterrados pelos indivíduos que queriam provocar doenças e mortes (Sá, 2008, 251-253).

Enfim, o próprio corpo das supostas vítimas dos feitiços dava provas de sua ocorrência. O feitiço “como coisa feita” se alojava no organismo dos enfeitizados, entrando de “forma fora do natural”, como por vezes podemos ler nas denúncias narradas aos padres visitantes. Por hora, seguem apenas dois casos, tomados como exemplos de uma realidade assaz recorrente e sobre qual muito aqui ainda será dito. Na Vila de Pitangui, morava um negro escravo de Manoel da Silva Carneiro de nome Jozé que tinha fama de feiticeiro, sendo denunciado por maleficar uma carijó que “botava pela boca” os feitiços por ele produzidos (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1759, 62 e 64v). O curador João Cabú, certa ocasião fora requisitado para remediar os males de uma negra que não fora nomeada, e constatando que esta teria sido alvo de malefícios, “lhe fizera botar muitas coisas que parecia por arte sobrenatural” (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1759, fl. 10).

No conteúdo das denúncias analisadas acima é possível perceber o peso da crença na “ação à distância”, para além das concepções médicas de tratamentos, como no caso do unguento de armas, igualmente como explicação para a aquisição das “doenças de feitiço”. O ato de enterrar “embrulhos” e “panelas” com feitiços, assim como a existência de diversos ingredientes nos corpos daqueles que se acreditavam enfeitizados (conforme será mostrado adiante), poderiam ser manipulados pelos feiticeiros à distância, através de variados ritos mágicos (Clark, 2006, 250-252; Camenietzki, 2001, 83-101). Aliás, parte das práticas de enfeitizamento encontradas mais comumente nas Minas do século XVIII seriam análogas a outras formas de produção de malefícios circunscritas à noção de “ação à distância”, a exemplo da confecção de bonecos que eram espetados por agulhas, igualmente operados remotamente pelas bruxas (modalidade de magia malévola encontrada por Paiva e Bethencourt com alguma frequência no Reino, embora não vista por mim em nenhum caso nas Gerais)

Como é sabido, as práticas de feitiçaria eram norteadas por uma série de regras e estereótipos em nada casuais. Embora, como adverte Pedro Paiva, embasado por Mauss, a tentativa de analisar os ritos mágicos “não deve criar a ilusão de que todas as atribuições simbólicas e significados eram conscientemente usados pelos agentes dessas práticas” (Paiva, 2002, 136). Neste sentido, dois dos princípios norteadores da “ação à

distância” nessas práticas de feitiçaria eram a noção de contato e contiguidade<sup>42</sup>. Sendo, ao que parece, movida pela concepção ritual do “contato” é que a preta Agostinha Roiz resolveu usar as roupas de seu noivo para “dar saltos”, fazer cozimentos e benzeduras para que este continuasse “ligado” a ela, conforme mostrei acima. Em consonância com o princípio de contiguidade, cabelos, unhas e “trapos” seriam frequentemente encontrados nos “embrulhos” e “panelas” de feitiços dos arraiais auríferos setecentistas ou externalizados dos corpos maleficados. Embora as denúncias não esclarecessem a procedência desses ingredientes, seria plausível supor que em grande medida pertenceriam às supostas vítimas, representando-as integralmente nessa ação ritual. Neste sentido, o já citado cativo Antônio, O Careta, vivia entocado pelos matos a cozinhar panelas “sem fogo” para efetuar os malefícios que levariam a óbitos várias pessoas, agindo à distância e supostamente atingindo seus alvos.

Nos escritos doutos portugueses, como tratados médicos e manuais de exorcismo, também foi possível encontrar elementos nas descrições de feitiços que indicam tal noção de “ação à distancia”. O médico Brás Luís de Abreu, referido acima, também deteve-se sobre esse tema, buscando desvelar as estratégias de bruxas para espriarem seus malefícios, Abreu escreve:

...Por isso muitas vezes o introduzem dentre de traveceiros e colchoins da cama, ou os poem nos couceiros das portas e em covas, que para isso fazem dentro das cazas. Outras vezes os lanção nas pias de agoa benta nas Igrejas, para quem for a tocalla encontre o maleficio (Abreu, 1726, 632).

No manual de exorcismo de Candido Brognolo também há trechos que descreviam as estratégias de ação das bruxas. O clérigo chama atenção para a necessidade de encontrar e destruir os feitiços que poderiam ser “manipulados” também à distância pelos praticantes de magia malévola:

8. buscar as entradas, cantos da casa, e os da cama do enfermo, e principalmente aquelles lugares em que mais se afligir (entendendo-se que há maleficio,) e queimar em fogo bento quaisquer sinaes de maleficio que se acharem... (Brognolo, 1753, 66).

---

42 Ainda calcado nas argumentações de Paiva: “O “contacto” é o princípio que admite que objectos que tiveram em contacto estão e permanecem eternamente juntos (...) A lei da “contiguidade” esclarece como a parte equivale ao todo, pelo que, por exemplo, os cabelos e as unhas de um indivíduo o representam integralmente” (Paiva, 2002, 132).

Entretanto, a despeito de conteúdos e leituras comuns, influências mútuas e paráfrases que envolviam a produção dessas obras, não havia homogeneidade na forma desses médicos e cirurgiões tratarem os acreditados feitos das bruxas, como aqui já discutido. Assim, o médico régio Francisco da Fonseca Henriques, por exemplo, preferiu destacar as ações infanticidas das bruxas, rememorando o mito da *strix*, sem fazer nenhuma menção a outras modalidades de malefícios. Já Gomes Ferreira, em seu **Erário Mineral...**, descreveu as práticas de feitiçaria completamente desvinculadas da noção de “ação à distância”. O cirurgião luso, ancorado uma vez mais nos escritos do célebre médico Curvo Semedo, limita seus argumentos acerca dos malefícios apenas as ações mais diretas das bruxas, principalmente quando ofereciam comida enfeitiçada e o “sangue mensal” para suas vítimas ingerirem:

Diz o doutor Curvo que os feitiços se podem dar em diferentes iguarias e bebidas, já disfarçados em vários manjares, já em notáveis fervedouros... (Ferreira [1735], 2002, 422).

Enfim, outro aspecto que chama a atenção, como indicado brevemente acima, é como a concepção de “ação à distância” não estava apenas circunscrita ao universo dos malefícios. Carlos Z. Camenietzki ao tratar as práticas curativas no século XVII e, especialmente, da produção jesuítica nos campos da filosofia natural e da medicina (e da forma com que parte dos “soldados de Cristo” moldava diversos princípios alquímicos às suas demandas religiosas e dogmáticas), analisa as controvérsias em torno do “unguento de armas”. De acordo com o autor, havia uma crença bastante difundida – embora controvertida – em várias partes da Europa de que seria possível a produção de medicamentos capazes de curar feridas, mesmo as mais graves, à distância, sem a necessidade de tocar o corpo ferido, bastando aplicar o unguento na arma responsável pela agressão (espadas, adagas...) ou lançar mão de outros meios que tinham em comum o fato da não aplicação direta no ferimento.

A acreditada eficácia do unguento estava fortemente atrelada ao tema da Providência Divina. Assim, a utilização do “unguento de armas” passou a sofrer críticas, supostamente, em função da suposta intervenção demoníaca subjacente ao tratamento. O poder curativo do “unguento de armas” foi, em princípio, atribuído a Paracelso sendo defendido e atacado por diversos outros autores, tendo como referencial uma intensa disputa religiosa entre autores católicos e protestantes. Destacando-se como

dos grandes opositores e demonizadores do uso do “unguento de armas” o teólogo jesuíta Johannes Roberti (Camenietzki, 2001, 84 e segs).

Mas, afinal o que havia no interior das “panelas”, “embrulhos” e corpos daqueles que foram alvo dos malefícios nas Minas do século XVIII? Os ingredientes que produziam as “doenças de feitiço” eram bastante variados.

Dentre eles havia primazia das partes do corpo humano, fosse vivo ou morto: unhas, ossos, cabelos, “carne podre” e “miolos” de defuntos. Estes se fazem presentes nas denúncias ora separadamente, ora conjugados com uma série de outros ingredientes. No ano de 1759, uma negra por nome Thereza Gorda era acusada, como tantas outras, de causar mortes graças aos seus feitiços. Para tanto, além de “coser” os tais feitiços nas roupas dos negros, era ainda infamada de ter desenterrado uma criança e cortado sua cabeça e braços para a produção dos mesmos (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1759, 8). Na mesma época em que Thereza Gorda agia, uma negra courana não nomeada também fora lembrada por “sair de noite a redor da igreja e desenterrar (ileg.) e outros ossos de defuntos para com elles fazer os ditos feytiços” (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1756-1757, 218v). O curador Jozé Soares Cubas (Cabús?), aqui já citado, ao atuar desenterrando feitiços entocados numa senzala, escavou com uma faca e encontrou os acima referidos embrulhos, onde constavam “ossos, cabelos emolados”, além de uns “trapos e raízes”. A um alferes não nomeado na cidade de Mariana, que se achava “entrevado” há sete anos por estar “**doente de feitiços**”, fora encontrado “ao pé de sua porteira” vários “pacotes com cabelos e outros malefícios” (ANTT. Cadernos do Promotor 129, 384). O já citado Jozé, como vimos, denunciado por enfeitiçar uma carijó, fez com que sua vítima, “por arte diabólica”, arrojasse pela boca “unhas de gente, ocos [ossos], fumo e outras couzas que fazem desconfiar”. No Serro do Frio, uma escrava mina por nome Joana era acusada de fazer feitiços para matar com “unguentos” e “pós” diversas pessoas. Para tanto, Joana contaria com a ajuda de outro cativo de nome Antônio courano, que pertencia ao capitão João Teixeira da Silva. Antônio fornecia os ingredientes para os “unguentos” que Joana confeccionava. Após uma busca na senzala que o negro courano habitava, foram achados “huns ossos, huas caveiras, huas raízes, pozes e folhas” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1766-1777, fl. 33v). As ações de Joana e Antônio ainda nos permitem entrar em contato com outra faceta que por vezes marcava o universo dos feitiços nas Minas setecentistas e que será mais bem

analisada no próximo capítulo: a possível ocorrência de alianças e “redes” entre alguns dos personagens aqui estudados.

Pode-se observar, primeiramente, através da descrição de algumas das denúncias que marcaram a ação das (os) feitiçeras (os) nas Minas setecentistas que não havia nenhuma distinção entre os ingredientes dos feitiços encontrados depois de desenterrados os “pacotes”, “panelas” e “embrulhos” que os abrigavam e aqueles que eram externados pelo corpo que padecia das “doenças de feitiço”. Ambos são quase que invariavelmente os mesmos.

Outro desdobramento que essas denúncias permitem observar é que, como venho argumentando, as crenças nas ações das feitiçeras nos arraiais auríferos – analisadas aqui fundamentalmente através da documentação produzida pelas instâncias repressoras da Igreja – aproximam-se, em vários momentos, fortemente dos escritos deixados pelos representantes da medicina oficial em Portugal, em sua empreitada de também descobrir e remediar as “doenças de feitiço”, dando mostras de como tais concepções de feitiçaria circulavam e estavam arraigadas tanto no Reino quanto em suas áreas coloniais. Nesta perspectiva, em seu tratado médico, Abreu também se preocupa em deslindar os ingredientes utilizados pelas feitiçeras, sendo tais, em tudo correlatos àqueles por mim encontrados nas devassas eclesiásticas mineiras: “costomão [as bruxas] furtar para seus malefícios e crueldades os olhos, dentes, cabellos, unhas, ossos, caveiras e carne podre dos corpos mortos (...)” (Abreu, 1726, 628). Para sustentar sua escrita acerca dos ingredientes dos feitiços mais usados pelas bruxas, o médico e familiar do Santo Ofício ancora-se, como em várias outras passagens de sua obra, no tratado demonológico escrito por Delrio.

Contudo, em outros momentos, os escritos médicos oficiais aqui analisados apresentavam especificidades na forma de abordar as acreditadas ações das bruxas. Um bom exemplo disso é o tratado de Gomes Ferreira que circunscreve os ingredientes usados na confecção de malefícios por feitiçeras ou outras “mulheres enganadas pelo demônio” apenas o “sangue mensal”, qualificado pelo cirurgião como “perverso e venenoso” e capaz de provocar os mais graves revezes a saúde dos indivíduos enfeitiçados (Ferreira [1735] 2002, 422). Do mesmo modo, no tratado de Abreu, além dos acima mencionados ingredientes que convergiam diretamente com as denúncias encontradas nas Gerais, é possível encontrar entre os artefatos manipulados para a produção de malefícios, “laços e túnicas de enforcados” (Abreu, 1726, 628), que faziam eco às crenças de que os lugares e objetos envolvidos em mortes violentas viabilizavam

o contato com as almas desses indivíduos por permanecerem ligados aos seus cadáveres. Como apontam Bethencourt e Paiva, tais crenças e usos possuíam forte ressonância no Reino (Bethencourt, 2004, 132; Paiva, 2002, 133).

Resumindo, embora houvesse, em muitos momentos, interações entre as descrições das ações das bruxas encontradas nas denúncias aos tribunais religiosos e as páginas dos tratados médicos oficiais, em outros trechos, pude perceber diferenças de abordagem e/ou na valorização de determinados elementos. Essas especificidades podem sugerir diferenças de olhar entre aqueles que denunciavam os indivíduos de sua comunidade nas devassas eclesiásticas e os conhecimentos de médicos e cirurgiões – em grande parte embasados pela leitura e indicação de tratados demonológicos – acerca das supostas bruxas e de seus feitiços.

Cabelos, unhas, ossos de defuntos, além de serem dos ingredientes mais recorrentemente usados a guisa de feitiços, a provocar as temidas “mortes”, “dores” e “tolhimentos”, possuíam ainda as mais ambivalentes funções, que nos remetem a um intenso processo de trocas e ressignificações entre diferentes agentes e matrizes culturais que, a exemplo do ocorrido em outras partes da Colônia, igualmente teve como palco os arraiais auríferos (Souza, 1995, 153; Mott, 1996, 114 e segs.). Neste contexto, como argumenta Márcia Ribeiro, era bastante usual entre os cirurgiões e médicos que deixaram registrados em suas obras o modo como diagnosticavam e remediavam as doenças, lançar mão de um conjunto de recursos terapêuticos bastante próximos daqueles que examinei sobre a rubrica da feitiçaria nas Minas. Assim, os representantes do saber médico oficial, tal qual os denunciados por feitiçaria, utilizavam de ossos de defunto, rins de enforcados, cabelos, entre outros produtos para compor suas receitas curativas (Ribeiro, 1997, 86 e segs.)<sup>43</sup>.

Esses ingredientes ainda aparecem de modo recorrente entre os vários grupos africanos, tanto para a provocarem ações ofensivas, como na produção de diferentes tipos de amuletos para a proteção e objetos de cultos religiosos. Entre os africanos centro-ocidentais, por exemplo, era comum lançar mão de cabelos, ossos, esperma para produção de malefícios, partilhando inclusive crenças bastante próximas daquelas dos europeus no que versa sobre suas propriedades malévolas e de “inclinação de vontades”

---

43 Como exemplo, de como cirurgiões e médicos recorriam a tais ingredientes (ossos, cabelos, órgãos internos...) em suas práticas terapêuticas, conferir Ferreira (2002, 421), Abreu (1726, 39-40). Em sua pesquisa sobre o unguento de armas, Camenietzki igualmente sublinha o uso do crânio e outros ossos, além de múmia, gordura humana e *usnea* (que seriam larvas e fungos extraídos de crânios expostos à ação do tempo) na composição do remédio em várias receitas existentes em tratados médicos, inclusive a publicada por Paracelso (Camenietzki, 2001, 84-85).

(Sweet, 2007, 190 e 206). Daniela Calainho e Vanicléia Santos, ao analisarem os conteúdos descritos no interior das “bolsas de mandinga” enfatizaram a existência de ossos e cabelos em vários desses amuletos (Calainho, 2000, 92-95 e 144; Santos, 2008, 200)<sup>44</sup>. John Thornton sublinha ainda a recorrente utilização dos restos físicos dos ancestrais para viabilizar o contato com os espíritos antepassados, especialmente em cerimônias mediúnicas (Thornton, 2004, 322-324). Santos, valendo-se da documentação produzida por missionários lusos que estiveram em terras africanas – especialmente na África Centro-ocidental, a exemplo de Matamba, reino de Angola – igualmente salienta a utilização de ossos humanos e de animais para fins de proteção e culto aos antepassados, além da confecção dos *minkisi*, objetos que se tornavam sagrados mediante a intervenção ritual de um sacerdote, o *nganga*, feitos de vários materiais (madeira, barro, conchas) e que possuíam, entre outras funções, a de proteção e realização de curas (Santos, 2008, 192-194; Thompson, 1984, 118).

Fora da esfera dos malefícios, tão comumente associados às forças demoníacas, parte desses ingredientes serviu ainda como objeto de devoção, estimulada pela ortodoxia católica no contexto tridentino. Pelo menos aqueles ossos, cabelos e partes de órgãos internos que pertenceram aos santos e deveriam ser cultuados pelos fiéis como “reliquias”. Renato Cymbalista divide a tradição católica milenar de cultuar as “reliquias” santas em três tipos: os restos físicos dos santos (ossos, cabelos, lágrimas); instrumentos de martírios (como pregos, lanças, correntes) e as chamadas reliquias de contato (roupas, terra da sepultura do santo) (Cymbalista, 2006, 13 e 14). A devoção e uso desses amuletos tornaram-se uma importante estratégia de conversão que acompanharam os portugueses no Brasil colonial. Ancorada nas considerações de Cymbalista, Santos argumenta que a difusão do culto às “reliquias” dos santos católicos (tanto no Brasil como nas diversas missões em África), mesclada com diferentes práticas africanas que, como visto, igualmente atribuía papel de destaque para materiais como ossos, cabelos, no contato com o sobrenatural, podem ter servido como mais um elemento catalizador do uso de tais ingredientes nas práticas de feitiçaria na Colônia. Nas palavras da autora:

Os usos de restos mortais de pessoas divinizadas, portadores de poderes miraculosos ou mágicos foram incentivados pela Igreja.

---

44 As bolsas de mandinga eram amuletos cuja confecção era associada mais diretamente aos africanos, sendo usados principalmente para a proteção contra ataques de tiros e facadas, embora possuíssem outras funções, e que também marcaram presença nos arraiais auríferos do século XVIII

No entanto, na América portuguesa, os africanos e crioulos fizeram interpretações particulares acerca do poder dos mortos e usaram também restos mortais de pessoas comuns, fossem adultos ou crianças, nas suas feitiçarias.

Além dos circuitos da propaganda e da distribuição de relíquias autorizadas pela Igreja, havia também o conhecimento de feitiçarias populares que circulavam entre os brancos e negros, usando outros tipos de “relíquias”. Bem como existiam os circuitos africanos de difusão de uma visão de mundo onde tinha lugar especial os mortos, os santos, a cruz e os minkisi (Santos, 2008, 196).

Em vista dessa polivalência de significados e usos, é possível perceber o quanto ossos, cabelos e outras partes do corpo humano desempenhavam importante papel nas práticas dos homens do século XVIII, tanto na deflagração das doenças como em ações terapêuticas de médicos e cirurgiões.

Em mais algumas ações protagonizadas nos arraiais auríferos, pude perceber outro tipo de uso desses ingredientes. Na cidade de Mariana, sede do bispado, uma escrava de nome Albina Soares apresentou uma denúncia contra sua própria dona. Albina relatou ao comissário do Santo Ofício que sua senhora, a parda forra Josefa Maria, tinha uma “caveira enterrada a porta de casa” e ainda se valia dos pós dessas caveiras para jogar na comida dos indivíduos que queira atingir. A feiticeira também mandava buscar “terra de sepulcros dos defuntos e miolos de cachorros pequenos e frangos e pombos e pássaros para misturar com ervas para conseguir amantes” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, 233). Também em Mariana, outra parda forra, esta de nome Felícia, contava com sua escrava, Maria crioula, para a realização de um feitiço que consistia em atar à dita escrava uma fita verde e colocar em sua boca dois ossos de defuntos. O ritual, que era realizado sexta-feira, ainda consistia em pronunciar as seguintes palavras: “Joaquim, Joaquim, larga mulher e filhos por mim” (ANTT. Cadernos do Promotor n. 129, 508). Aproximados dez anos antes das ações das pardas feiticeiras de Mariana, uma Luzia Angola que já tinha sido açoitada em função de seus feitiços, também lançava mão de “pozes [sic.] de caveyras de defuntos” a propósito de “domar a vontade dos senhores e dos homens com quem tem trato ilícito”. Como discutirei mais adiante, a negra angola envolvia-se ainda na realização de calundus (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1762-1769, 114v). Assim, os ossos, “caveiras” e outras partes do corpo, que eram mais frequentemente encontrados na confecção dos



malefícios, aparecem aqui para resolver outra ordem de necessidades no contato com o “além”. Somavam-se a variados outros expedientes usados para adquirir ou manter os amantes e “inclinam vontades”, como as cartas de tocar, orações e palavras eucarísticas proferidas em latim e sussurradas nos ouvidos do parceiro no momento da cópula, como copiosamente acontecia em outras áreas coloniais e também em Portugal (Souza, 1995, 227-242; Calainho, 2000, 95-100)<sup>45</sup>.

Não obstante a recorrência com que encontrei na documentação pesquisada ossos, cabelos e outras partes do corpo humano, os recursos materiais usados por aqueles que foram acusados de serem feitiçeiros nas Minas do século XVIII eram bem mais variados. Em Itatiaia, um escravo chamado Francisco Mina fora acusado de matar com feitiços outro “preto escravo”, não nomeado na denúncia. Este, ao morrer, fora visto “lançando pella boca alfinetes, huma cobra e outras couzas mais” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733, 45v). Na freguesia de São Miguel, em Mariana, Joaquim da Costa Guimarães narra a José Rois Cordeiro, comissário do Santo Ofício, as misérias sofridas por sua esposa, que se encontrava **“com uma doença sobrenatural por muitos anos sem remédio que curasse”**. Os pivôs dos feitiços eram Clemência e Joaquim, ambos mulatos. Uma vez preso e por medo dos castigos Joaquim confessa os malefícios por ele “botados”, mas acrescenta, provavelmente para minorar a dureza dos castigos, que Clemência fora sua “mestra”. Em seguida encontram-se na denúncia, de forma pormenorizada, os diversos ingredientes dos feitiços que teriam usado contra a enferma:

Diz que pegara saliva, cabelo, unhas e pegadas da enferma e levava-os à Clemência que os temperava deitando-lhes pozes, unha e carne de defunto que ia tirar nas sepulturas das igrejas e metia aqueles feitiços numa casca de caramujo quando queria que a enferma padecesse, mudava-os de um lugar para outro e tinha dentro deles alfinetes, agulhas, para padecer do corpo e dos olhos pois está quase cega (ANTT. Cadernos do Promotor n. 130)<sup>46</sup>.

O pardo forro Francisco, morador no Sumidouro, tendo certa ocasião uma sobrinha de sua mulher **“muito doente e dizendolhe que era de feitiços”**, resolveu recorrer aos tratamentos de um curador forro de nação angola, que fez a enferma “deitar

---

45 Para a presença das cartas de tocar e outras práticas mágicas associadas ao desejo de ter e manter amantes nas Minas setecentistas, conferir, entre outros, Devassas Eclesiásticas 1722-1723, 44; Devassas Eclesiásticas 1731, 4; Devassas Eclesiásticas 1730-1731, 61; Devassas Eclesiásticas 1733, 92v. O uso de “ossos de defunto” também como recurso para a feitiçaria erótica na Colônia não escapou ao olhar atento de Luiz Mott (Mott, 1996, 115-119).

46 Devo também o conhecimento desse caso a Luiz Mott.

pella boca e por baixo varios pregos, chaves e fechos de espingarda e outras couzas de estanho, cobre e varios metais” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 382).

Clemencia Nunes, reportada ex-escrava de Antonio Soares, era acusada de imprimir “gravíssimas moléstias” contra sua antiga senhora. Entre os objetos usados por Clemência fora tomado um búzio que “foi queimado pella dita sua senhora e que lançando se no fogo fizera grande estrondo” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1750-1753, 80v). Como mostrarei no próximo capítulo, a iniciativa de Clemência de deflagrar “doenças de feitiço” no lar senhorial não era incomum nos arraiais mineiros do setecentos.

Uma vez imersos no universo colonial e, mais especificamente das Gerais em pleno século XVIII, penso tornar-se para o pesquisador atual difícil e movediça a iniciativa de tentar “rastrear” as origens desses artefatos e ingredientes, já que alguns deles, como tenho argumentado, circulavam por diferentes matrizes culturais, como os alfinetes usados para fustigar o corpo das vítimas das “doenças de feitiço” (Paiva, 2002, 126-127; Sweet, 2007, 190). Neste contexto, concordo diretamente com as considerações de Daniela Calainho:

No caso dos africanos em Portugal, percebemos claramente essas relações ao constatarmos que muitos procedimentos de cura e de enfeitiçamentos manifestados pelos negros e mulatos mantêm uma fronteira fluida e incerta em relação ao que se praticava por parte dos portugueses brancos e europeus, sendo assim difícil de se resgatar o que era originalmente africano, embora se possa fazê-lo pontualmente (Calainho, 2000, 106).

Outro aspecto a ser considerado na confecção dos feitiços e na utilização desses ingredientes e objetos, consoante com Roger Sansi, é a ocorrência de processos de resignificação e hibridização, especialmente levando-se em consideração as radicais mudanças ocorridas na vida e cotidiano dos africanos transformados em cativos em áreas coloniais. Para este autor, estabelecendo um debate com os estudiosos “africanistas”, especialmente focado nas pesquisas de James Sweet, é fundamental estar atento à ocorrência de uma intensa transformação no âmbito das crenças e práticas. Tais transformações, ainda de acordo com Sansi, estão diretamente vinculadas às novas relações de sociabilidade, mando e formas de viver dos diferentes grupos que viveram

em áreas coloniais. Neste sentido, há que se considerar o significativo peso das relações escravistas (Sansi, 2008, 131).

Esta reinvenção de usos e significados dados aos recursos materiais que mediavam o contato com o “outro mundo” pode ser aqui sublinhada se pensarmos na utilização dos búzios. Esse objeto possui significativo gradiente de funções, sendo simbolicamente atribuído a ele em diversas regiões da África forte relação com rituais de fertilidade – por representar o órgão sexual feminino – e o contato com o mundo subterrâneo e, por conseguinte, com os mortos e antepassados (Chevalier e Gheerbrant, 2005, 150 e 270; Lody, 2003, 225). Nesta perspectiva, é possível pensar em sua presença e protagonismo em diversos rituais de adivinhação, não raro, associado à cura dos achaques nas Minas do século XVIII<sup>47</sup>. Entretanto, ao que parece, a negra forra Clemência Nunes manipulou o poder desse objeto de modo bastante diverso daquele ao qual ele era normalmente utilizado: servindo à ex-escrava como recurso para desferir malefícios contra sua senhora. O poder do búzio na denúncia ao padre visitador continuava sendo sublinhado, uma vez que impressionou seus senhores após “explodir” depois de queimado.

Enfim, a concepção coeva dos feitiços passava mais diretamente por algo “externo ao corpo”, essa percepção marcava forte presença no conteúdo das denúncias narradas nas Minas do século XVIII. Neste contexto, é possível analisar o peso dos rituais de adivinhação para localizar os feitiços, além dos tratamentos excretórios (como os vomitórios), dos quais lançavam mão os indivíduos que, mesmo sem possuir chancela para curar, eram constantemente solicitados para remediar os males dos habitantes do espaço estudado.

### **Feiticeiras (os) mineiras (os) em conluio com o diabo**

Várias das denúncias que enredaram os supostos produtores de feitiços nas Minas setecentistas, para além do referido poder de “maleficar” e provocar óbitos, “tolhimentos” e perturbações mentais, “ligamentos”, dentre os variados sintomas das “doenças de feitiço”, ainda ventilam os diversos matizes das concepções eruditas de feitiçaria produzidas no continente europeu no curso do Antigo Regime e, como já por

---

47 Tal análise será realizada de modo mais pormenorizado no capítulo III desta pesquisa.

mim lembrado, não eram desconhecidas de médicos, juízes e clérigos lusos<sup>48</sup>. Assim, de acordo com Laura de Mello e Souza, essas crenças e relações com o diabo transcenderam as fronteiras da Europa e habitaram os espaços coloniais, moldando-se às demandas e agruras de seu cotidiano e suas vivências. Valendo-me aqui das palavras da autora:

Num contexto de tensão e extrema desigualdade como foi o da sociedade escravista colonial, o recurso a pactos visava resolver, de forma imaginária, as dificuldades muitas vezes incontornáveis e irreduzíveis da vida diária. Entregar-se carnalmente ao diabo, por sua vez, correspondia ao anseio de realizar fantasias sexuais e, muitas vezes, sanar a solidão e a ausência de laços afetivos concretos (Souza, 1995, 253).

Nesta perspectiva, o já citado feiticeiro Bardara, além de vitimar seu “parceiro” com malefícios ainda foi acusado de ter feito pacto com o diabo. Em sua fala, o bragantino Luiz Pereira de Sá, afirma que Bardara **“era feiticeiro e tinha familiar e pacto com o demônio”** (AEAM – Devassas Eclesiásticas 1743, fl. 5v). O recurso aos familiares – diabretes que ajudam os feiticeiros em suas ações malévolas depois de firmado o pacto demoníaco – era presença constante, como mencionado, nos tratados demonológicos europeus (Kramer & Sprenger, 1990, 77) e, como em outras capitânicas da Colônia também se fazem presentes nas Minas. Assim, o denunciante português, ou o padre notário da devassa por ele, transplantaria os medos provenientes do Velho Mundo para suas colônias.

O também português Fernando Ribeiro nos anos de 1720 foi enredado em cinco denúncias. Além de provocar “escândalo público” como blasfemo e viver a dizer que não tinha nada com Deus, só com o diabo, Ribeiro possuía uma verdadeira “rede”, envolvendo negras e negros escravos e forros, a ensinar-lhes “a arte mágica que tinha aprendido em Portugal” e fazer toda sorte de feitiços. Em diversas ocasiões o feiticeiro luso assediara André Coelho, que era barbeiro, a pedir-lhe que o “sangrasse sem ter doensa em huma partes” [sic.] ou lhe emprestasse um de seus instrumentos de trabalho – uma lanceta – para que ele mesmo tirasse seu sangue em quantidade de um copo, “de cujo o sangue firma huma sedulla e fizera pacto com o demonio”. (AEAM. Devassas

---

48 Para a ocorrência de pactos demoníacos, utilização de familiares no vasto território colonial – o que inclui alguns casos oriundos das Minas Gerais –, conferir Laura de Mello e Souza (1995, 243-263). Calainho em seu estudo sobre a feitiçaria dos negros e mulatos na Metrópole igualmente chama atenção para o processo de demonização de tais práticas por denunciante e agentes do Santo Ofício. Embora, em algumas dessas ações, como também acontece nos arraiais auríferos, a autora percebe o recurso deliberado da invocação do diabo por parte desses agentes (Calainho, 2000, 230 e segs.)

Eclesiásticas 1722-1723, fl. 11). As práticas de Ribeiro são bastante elucidativas como evidência de que várias das concepções de feitiçaria arraigadas por séculos em solo europeu reverberavam nos arraiais auríferos, servindo, provavelmente, como elemento de comparação e mesclas entre os negros que com ele se relacionavam. Além disso, não deixa de chamar atenção a aparente entrada e frequência de relações que um feiticeiro acusado de fazer um pacto com o diabo possuía com um suposto representante do conhecimento médico oficial, ainda que ocupando um dos papéis mais subalternos da hierarquia médica. Refiro-me ao barbeiro André Coelho.

Segundo as acusações, a sede do bispado não estava livre da presença de feiticeiros que buscavam amizade com o “Inimigo da Cristandade”. O pardo Antônio da Costa Guimarães, foi delatado por utilizar seu próprio sangue para a afirmação de um pacto e redação de uma oração de S. Marcos, que dizia “que daria sua alma a três cavaleiros fortes e que para a guarda destes pedia às sete pedras fundamentais ajudarem e a seus companheiros o imitassem e as sete pedras são: Barrabás, Satanás e Alamá e Lucífer”. (ANTT. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 320).

O capelão Felisberto de Freitas em seu dever de zelar pela ortodoxia católica foi à mesa da devassa para denunciar Antônio da Silva, morador no Brumado. Feiticeiro versátil, segundo a fala de seu acusador, vendia bolsas de mandinga para proteção do corpo e para provar a eficácia de seus amuletos atava-os ao pescoço de galos e disparava tiros contra os animais, que saíam incólumes do ataque. Entretanto, o que mais chamou atenção do padre denunciante foi o uso que Antônio da Silva fazia das “artes diabólicas” para conseguir mulheres para “fins torpes e desonestos”, este também possuía uma cédula feita com sangue e era “costumado ir de noite as encruzilhadas dos caminhos pactiarem [sic.] com o demonio” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753, fl. 56v-57v).

Cerca de dez anos antes, uma crioula “filha da Baiã” chamada Joana Alvarez, apontada inicialmente como moradora no Sabará e que “hia as Congonhas e vinha”, por ocasião da denúncia estava a morar no Tejuco do Serro do Frio (salta aos olhos, como o padre José Matias fizera questão de frisar na denúncia, a capacidade de circulação de alguns desses indivíduos), era acusada de portar uma oração que “trazia ô demônio pintado e a forqua e a cadea e s[h]inos (?), saimões [signos-de-Salomão]” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 104 fl. 260). Assim, a crioula filha da Bahia que perambulava por várias localidades mineiras, também era portadora de “papéis” e “cédulas” que afirmavam a suposta comunicação com o diabo. Neste caso, é

possível perceber de modo bastante nítido, uma vez mais, a circulação e o aprendizado dos elementos da feitiçaria diabólica europeia pelos habitantes das Minas: para além do diabo desenhado, a forca e a cadeia como espaços de dor e óbitos violentos, a facilitar o contato com almas que vagavam, e os “signos-de-Salomão” (uma estrela de seis pontas feita a partir do desenho de dois triângulos invertidos e entrecruzados), encontrado frequentemente nas denúncias das feiticeiras lusas (Bethencourt, 2004, 136-137; Paiva, 2002, 134).

As encruzilhadas das ruas e vielas nos arraiais auríferos foram igualmente usadas pela já citada Florência do Bonsucesso. Além de provocar óbitos através de feitiços misturados aos alimentos, Florência ainda era acusada de ir às “encruzilhadas e caminhos”, “a hora da meia-noite”, jogando “cravões” (carvões?) e invocando o demônio para conseguir “vir o homem que ella queria logo de manha bater lhe a porta”. Três de seus quatro denunciantes ainda afirmaram que ouviram dizer de um Manoel Figueiredo que Florência ainda usava para seus feitiços de uma “criança morta e mirrada” que guardava em uma arca, a tirar-lhe pedaços de sua “carne seca” para confeccionar seus malefícios. Assim, as polivalentes ações desta feiticeira ainda faziam eco às crenças no infanticídio e manipulação dos pequenos corpos das crianças como ingredientes dos malefícios tão comuns no curso do Antigo Regime europeu, especialmente marcantes em Portugal, como aqui já observado, em função do mito da *strix*<sup>49</sup>. Entretanto, ao ser convocado para contar o que sabia pelo padre responsável pela devassa, em forma de referimento, o próprio Manoel Figueiredo desmente a história da “criança mirrada”, declarando que ficara hospedado um mês na casa de Florência e não vira nada que fizesse referência à mesma, embora tenha observado que a feiticeira portava uma oração com a qual “falava com o demônio” (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1731, 76-76v). Uma Rosa Crioula, a exemplo de outros denunciados nas devassas mineiras, igualmente valia-se de cruzeiros e encruzilhadas a propósito de viabilizar o contato com as forças sobrenaturais, sendo acusada na freguesia de Prados de “ir a meia noite dançar com o demônio ao pé de uma cruz” (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1753, 58v)<sup>50</sup>.

---

49 Laura de Mello e Souza em sua pesquisa se vale de parte das denúncias contra Florência do Bonsucesso. A autora, igualmente, frisa os medos associados ao assassinato de crianças, embora não chame atenção para a variável demoníaca das ações da feiticeira Florência, além de não mencionar o desfecho das denúncias que desmentiam o uso da tal criança. Conferir, Souza (1995, 203-204).

50 Laura de Mello e Souza igualmente utiliza este caso em sua pesquisa. A autora chama atenção ainda para as denúncias contra um mulato chamado Paulo Gil, que também buscara encruzilhadas para encontrar “seus amigos” e dar-lhes seu próprio sangue para selar pactos (Souza, 1995, 250 e 255).

Aliás, por vezes também nos arraiais auríferos o suposto contato com o diabo dava-se de modo ainda mais íntimo, ultrapassando em muito as invocações e pactos edificadas em encruzilhadas. Na cidade de Mariana, uma Maria Brioza fora denunciada ao comissário do Santo Ofício por Lourenço. Este, na companhia de Antônio da Silva e Martinho, vira uma mulher na praça da cidade a despir-se. Curiosos, os três homens revolveram “acostar” na parede e acompanhar o que se passava. Brioza se lavou num córrego contíguo a praça e, em seguida, para espanto dos observadores

pos se a chamar por Lucifer dizendo = Lucifer vem ter com a sua Brioza a darlhe fortuna, a qui esta a brioza he te darei o que tu queres = e logo apareceo asi hum chibarro a modo de hum bode o qual rodeo trez vezes a dita mulher e depois se lancou emsima da mesma mulher ficando ella de costas deitada co bode [sic.] por sima della (ANTT. Cadernos do Promotor 114, 293).

Amedrontados com o que teriam visto os três homens trataram de correr e abandonaram as cercanias da praça de onde espreitavam as ações de Brioza e apenas quatro dias depois do ocorrido, Lourenço já se encontrava na frente do agente da Inquisição narrando a insólita cena que supostamente havia presenciado naquela noite.

Como é sabido, nos quadros da feitiçaria difundida pelos manuais de “caça às bruxas” e demais produtos de um discurso letrado, a sujeição sexual ao diabo era recorrentemente descrita como um dos elementos que marcavam o tipo de práticas engendradas por essas mulheres. Lembrada com frequência nas descrições que se fazia dos sabás, a corroborar o teor conspiratório e subversivo que envolvia tais assembléias, vistas, entre outros aspectos, como momentos de “inversão” da moral cristã, como discute Clark (Clark, 2006, 37 e segs.). Este autor observa ainda que a atitude de “virar de costas” para o demônio era recorrentemente lembrada pelos juízes e demonólogos europeus – marcando presença, inclusive, na produção de quadros que tocam a temática da bruxaria –, como mais um dos indicativos de sua natureza subversiva. Se notarmos, na narração da denúncia contra Maria Brioza, esta, como suas congêneres européias, foi registrada pelos inquisidores lusos como alguém que “virou de costas” para que o bode/diabo usasse dela, a dar pistas, mais uma vez, da intimidade que os eruditos lusos possuíam com os saberes demonológicos produzidos no restante da Europa, como aqui discutido, em confluência com as pesquisas de Pedro Paiva.

Caso igualmente emblemático de como as formas de explicar os males do corpo; a crença consensual no poder das feiticeiras e seus feitiços e os modelos demonológicos europeus imiscuíam-se nos arraiais do ouro foi o de Archangela, reputada meretriz no Tejuco e alvo de expressivas seis denúncias no ano de 1734. Na fala dos delatores de Archangela é possível acompanhar oscilações. Alguns denunciantes teceram assertivas de que Archangela fizera um pacto escrito com o demônio para “este a ajudar em suas negociações”, fato pelo qual era sugestivamente conhecida no arraial como “mulher do diabo” e que teria ainda oferecido para selar sua união a entrega de seus filhos, como faziam as bruxas infanticidas nos sabás do Velho Mundo (Ginzburg, 2007; Mandrou, 1979; Levack, 1988). Por outro lado, quando me deparei com os relatos de outros denunciantes, principalmente as três mulheres convocadas para contar o que sabiam – procedimento, aliás, bastante atípico se pensarmos no perfil corrente desses denunciantes –, me vi diante de outro texto: para elas Archangela padecia de “huns acidentes uterinos” que fizeram com que algumas pessoas concluíssem que eram “esperito [sic.] maligno”. A despeito de não existir nenhuma indicação mais concreta na documentação compulsada, talvez seja plausível pensar que algumas dessas mulheres convocadas pelo visitador a opinar no caso de Archangela pudessem ser parteiras, ou como também eram chamadas nos arraiais auríferos, “comadres”: portadoras de maiores conhecimentos acerca dos corpos femininos e responsáveis pela assistência no parto e socorro às parturientes.

Seja como for, para debelar tal dúvida o Dr. Henrique Lemos Lobo, que era natural de Lisboa, foi convocado à mesa da visita para dar seu veredicto profissional e, talvez, aliviar Archangela da pecha de “mulher do diabo”, pois segundo ele

...fazendo experimentos particulares occasioins alcançara e conhecera elle testemunha serem ocasionados os ditos accidentes de faletos [folhetos?] uterinos por cuja causa se despos sua adiada (?) opinião e conceyro [sic.] que se (ileg.) começara logo a renegar algumas expressoens que algumas pessoas fizeram sobre a mesma de que tinha formado ruim conceyro em dezabono da dita mulher (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1734 fls. 88v-89).

Aqui, a maior aproximação dos males de Archangela as causas naturais, qualificados pelo médico Henrique Lemos Lobo como “acidentes uterinos” que de acordo com seu diagnóstico eram “faletos” ou “folhetos” uterinos, se contrapôs às



acusações de que ela seria uma feiticeira infanticida e “mulher do diabo”. Esse caso revela ainda outra interessante faceta. Consonante com os estudos de Mary del Priore, quando as enfermidades acometiam os corpos femininos, sobre os quais pairavam indefinições e tabus sobre seu funcionamento no curso do período estudado, dúvidas e descompassos eram recorrentes (Del Priore, 2000, 82-87). Daí, entender porque nesse caso, de maneira incomum, as mulheres acabaram por marcar presença diante dos padres responsáveis pelas devassas.

Outra denúncia, esta ocorrida no ano de 1726 em Vila Rica, mostra um caso extraordinário se comparado ao que fora dito acerca da tradição demonológica lusa. A negra Polônia e outras “companheiras” de mesma cor

...foram juntas a barra numa noite e estando juntas lhes apareceu uns bodes e depois uns patos e por último o mesmo demônio com quem se juntaram em moda de cópula e estiveram com suas superstições em forma qual algumas lhe deram o sangue e entre elas ia Anica de Jesus forra que mora na ladeira de Padre Faria (AEAM. Devassas Eclesiásticas – 1726, fl. 18).<sup>51</sup>

Na denúncia deflagrada, impossível de ser especificada por conta da destruição parcial das folhas desse códice, salta aos olhos a forma sistematizada e conjugada como aparecem praticamente todos os elementos que compunham as crenças dos sabás europeus: a da feitiçaria como prática coletiva; as cerimônias presididas pelo próprio diabo, que não raro se metamorfoseava em animais diversos; as variadas cópulas das bruxas com o mesmo, a afrontar a moral cristã e a entrega do sangue para a produção do pacto, que selava esta união e dava mostras da opção herética dessas mulheres, acusando um conhecimento bastante refinado dos modelos sabáticos por parte do denunciante ou do padre secretário desta devassa (Ginzburg, 2007, 12 et seq.). Conforme aqui já explicitado, poucas vezes tais crenças apareciam nos casos portugueses com essa riqueza de detalhes e, sobretudo, apresentadas de modo articulado (Calainho, 2000, 184-191; Souza, 1993, 166; Paiva, 2002, 38-41).

No tratado médico de Brás de Abreu também é possível encontrar uma descrição das ações coletivas das bruxas em terras lusas, fazendo eco aos modelos sabáticos e não deixando de guardar fortes semelhanças com a denúncia que narrou as ações da negra Polônia na principal urbe das Gerais:

---

51 Agradeço a generosidade do professor Luciano Figueiredo por me franquear a transcrição deste caso.

A primeira acção que essas bruxas rompem, para o ser, he renegar a Deos e da sua Santíssima May, offerecendo-se ao demonio com pacto expresso (...) feita essa execranda e aboninável protestaço, se transforma o demonio em anjo de lux e assigna a cada huma destas desgraçadas hum diabrete, que lhe assiste como anjo da guarda (...) e este lhe ensina a que hão de fazer e os leva pelos ares àquella parte onde todas juntas costumão celebrar os seus divertimentos e conventiculos (...) e elle as espera em varias figuras, como a de homem, de cão, de gato de bode; com as quais tem ato carnal fantastico... (Abreu, 1726, 623).

Para buscar entender o teor dessas denúncias, que dão provas de como os modelos demonológicos europeus marcaram presença também nas Minas do século XVIII, talvez não seja difícil pensar no próprio perfil dos denunciantes – em sua maioria brancos procedentes de Portugal – e na formação dos clérigos que atuavam em nome do bispo ou do Santo Ofício que escolhiam e “filtravam” as falas dos mesmos. Além disso, pelas fontes aqui analisadas constato, mais uma vez, a possibilidade de aprendizados e circularidades que envolviam, ao que parece, tanto os denunciantes quanto os supostos produtores de feitiço sob os auspícios do diabo. Exemplos lapidares encontrei nas denúncias contra Fernando Ribeiro, que “ensinava” as premissas das práticas de feitiçaria europeia para vários negros que seguramente traziam também em sua bagagem cultural suas próprias concepções acerca das “doenças de feitiço” e na repetição de praticamente todos os vetores dos modelos cultos de feitiçaria no “sabá” engendrado pela negra Polônia em Ouro Preto, que aparecem também na escrita de um médico que acumulava a função de familiar do Santo Ofício.

Neste capítulo procurei mostrar como as “doenças de feitiço” marcaram significativa presença nas Minas do século XVIII, além de sublinhar a proximidade existente nas descrições de sua ocorrência e de seus sintomas, tanto nas denúncias narradas aos padres responsáveis pelas devassas eclesiásticas como nos tratados médicos coevos, produzidos pelos representantes da medicina oficial, em consonância com as especificidades lusas no contexto da “caça às bruxas” do Antigo Regime europeu...

A partir de agora, buscarei analisar as formas de sociabilidade suscitadas pela ameaça dos feitiços e pelas possibilidades de cura oferecidas por curadores que não possuíam licença e, portanto, agiam de forma ilegal. Quem eram as pessoas que

curavam e enfeitiçavam nas Minas do século XVIII? Que tipo de impressão suas ações terapêuticas e malefícios produziam? Como eram vistos pelas pessoas que recorriam a eles para remediar seus males?

## II – Labirintos mineiros: curadores, feiticeiros e sociabilidades

*... Denuncia-se por achar esta terra grandemente infeccionada de semelhantes sevandijarias, perdendo-se muitas casas com a morte de escravos que ocasionavam estes feitiços... (Confissão de Paula Maria Conceição, parda. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 264).*

*Padecendo algumas infirmitades que Deos N. Sr. Foi servido dar-me por continuados anos me disse Manoel Francisco Mendes assistente no arrayal de Padre Faria de Vila Rica que algumas pessoas sabia vinha vindo a caza de Maria Cardoza preta forra chamada arrumeiira (?) assistente no Taquaral em caza de Manoel da Silva Couto desta Villa Rica das Minas Geraes e que tinham experimentado milhoras (...) o que lhe pedi me quisesse examinar a minha moléstia e aplicar-me algum remédio ao que me disse que fosse na noute seguinte q então queria exarminarme se que as curas que fazia era desfazer e nam fazer, tudo sempre em nome de Deos... (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 126 fl. 413)*

O presente capítulo discute como as ações dos feiticeiros e curadores nos arraiais auríferos forjaram diversas relações sociais, marcadas por variáveis como litígios, ambiguidades na forma de ver os indivíduos que curavam, desconfianças, afirmação de poderes pessoais, reconhecimentos, ganhos materiais, alianças e concessões entre senhores e escravos...

Para além das aqui já examinadas concepções de doença no período estudado (sobretudo as “doenças de feitiço”), parte desses contatos sociais foram ainda moldados pelo amálgama produzido pelas formas peculiares de se viver nas Minas, já bastante lembradas em pesquisas realizadas nos últimos anos; as forças de controle, regramento social e definição de espaços físicos e imateriais impostos pela Igreja e pela Coroa e as relações interpessoais marcadas pela escravidão: complexa trama que merece atenção ao olhar para o entrecruzamento desses variados tipos sociais, tendo como fio condutor a constatação dos males que acometiam o corpo e a alma e a vontade de remediá-los.

Por isso, inicialmente, enfatizarei alguns aspectos mais gerais desse “viver nas Minas” do século XVIII, objetivando um melhor entendimento do cenário em que se desenrolavam as práticas de cura e as acusações de feitiçaria.

Para a análise aqui pretendida, conforme chama atenção Jacques Revel, procurei levar em consideração o que o autor define como “**jogos de escala**”. Assim, também no espaço estudado, o “micro” das especificidades da vida levada nos arraiais auríferos se imbrica de modo indissociável ao “macro” da perseguição à feitiçaria (na Europa e, mais especificamente, em Portugal), da imposição da ortodoxia tridentina, dos sentimentos misóginos e das relações escravistas oriundas das experiências coloniais, a produzirem diversas visões, práticas sociais, medos, que, não raro, fomentaram atitudes coercitivas em torno desse “outro” africano e mestiço. Lembrando que para o autor há diferentes níveis de olhar, concepções e possibilidades de operar metodologicamente as escalas “micro/macro”. Assim, nas palavras de Revel:

O problema aqui não é tanto opor um alto e um baixo, os grandes e os pequenos, e sim reconhecer que uma realidade social não é a mesma dependendo do nível de análise – ou, como muitas vezes se dirá nesse livro, da escala de observação – em que escolhemos nos situar. Fenômenos maciços, que estamos habituados a pensar em termos globais, com o crescimento do Estado, a formação da sociedade industrial, podem ser lidos em termos completamente diferentes se tentarmos apreendê-los por intermédio das estratégias individuais, das trajetórias biográficas, individuais e familiares, dos homens que foram postos diante deles. Eles não se tornam por isso menos importantes. Mas são construídos de maneira diferente (Revel, 1998, 12-13 e 15-38)<sup>52</sup>.

Em proposta de análise que considero próxima à apontada por Revel, Maria Odila Dias, como já indicado na introdução desta pesquisa, discute, com base no **Erário Mineral** e na biografia de seu autor, o cirurgião Gomes Ferreira, a tessitura das relações sociais nos arraiais auríferos nas primeiras décadas do século XVIII. A metodologia empregada no texto de Dias me serviu de inspiração para este trabalho.

---

52 Outras discussões fundamentais acerca do olhar sobre as relações interpessoais e as vivências sociais daí forjadas, o que se pode definir, em geral, como cotidiano, além dos perigos e cuidados que esse tipo de análise oferece, é proposta por Certeau (2005, especialmente o vol. II). No supracitado livro organizado por Revel, há um capítulo escrito por Simona Cerutti que igualmente influenciou os olhares aqui lançados sobre as relações sociais tecidas por supostos feiticeiros e curadores ilegais nas Minas do setecentos (Cerutti In: Revel, 1998, 173-201).

## Povoações mineiras e vivências sociais

Nesta villa habitão os homens de mayor comercio, cujo trafego e importancia excede sem comparação o mayor dos mayores homens de Portugal: a ella, como a porto, se encaminhão, e recolhem as grandiosas sommas de ouro de todas as Minas na Real casa da moeda: nella residem os homens de mayores letras, seculares, e eclesiásticos: nella tem assento toda a nobreza, e força de milicia; he por situação da natureza cabeça de toda a América, pela opulencia das riquezas a pérola preciosa do Brasil (Machado, 1734 Apud: Boxer, 2000, 189).

O ano era 1733. O motivo da festividade, a reafirmação da crença na fé de Cristo por conta da transladação do Santíssimo Sacramento da igreja do Rosário para a nova matriz de Nossa Senhora do Pilar da cidade mais importante das Gerais: Vila Rica<sup>53</sup>. O **Triunfo Eucarístico** que narrou o acontecimento, já bastante visitado pelos pesquisadores, permite perceber, para além de suas conotações votivas e da ratificação do pertencimento à cristandade como tais festas, que, aliás, eram de participação compulsória – fossem civis ou religiosas – serviam para reafirmar o poder régio e de seus representantes e a poderosa estratificação social centrada na aparência e na visibilidade: bandeiras e estandartes, espadins de prata, tecidos finos ornando pessoas e sacadas, lugares ocupados e gestos. Tudo devidamente regrado graças a um conjunto de determinações e legislações régias, embora, tais festividades igualmente envolvessem conflitos entre autoridades laicas e religiosas e momentos de “excessos” e “desordens”, fruto da não observância dos cânones estipulados por el-rei (Souza, 1990, 20 e segs; Kantor, 1998, 165-167; Kantor, 2001, 171 e segs.).

Este já não era mais o tempo apenas dos acampamentos itinerantes e das casas de palha e pau-a-pique dos primeiros povoadores (embora esse tipo de habitação não tenha se extinguido completamente das povoações mineiras, sobretudo para a expressiva população mais pobre), que na constante busca pelo ouro ocupavam de modo precário e provisório das recém-descobertas terras que serão as Minas Gerais (Boxer, 2000, 72 e segs). Conforme sintetiza Junia Furtado:

---

<sup>53</sup> Em estudo sobre a percepção da ocupação e da configuração das vilas das Gerais, tendo como ponto de partida a escrita de Machado, assim comenta Cunha sobre as intenções do autor do setecentos em descrever do modo supracitado Vila Rica: “Insiste então na conhecida qualificação hiperbólica da vila, em uma caracterização que deixa entrever a visão do espaço daquela cidade como conformado pela superposição particular dos espaços do comércio e dos aparelhos institucionais (Cunha, 2007, 29).

Mesmo nas Minas, que se caracterizavam por uma colonização mais urbana, os estudos apresentam os aspectos precários dos períodos iniciais de ocupação, o que imprimiu um aspecto efêmero e transitório devido à constante mobilidade da população, mudando-se sempre que um novo descoberto mineral se anunciava. Com o passar do tempo e com o progressivo assentamento da população, os arraiais cresceram e alguns foram elevados a vilas. As construções mesclavam a pedra e o barro, sendo a primeira mais utilizada nas construções imponentes e a segunda nas mais rústicas e populares. (Furtado, 2008, 134; Moraes In: Resende e Villalta, 2007, 63 e segs).

Seja como for<sup>54</sup>, na ampla empreitada régia de exercício de maior controle sobre as áreas de mineração, a ordenação dos espaços urbanos estava na ordem do dia. Cláudia Damasceno Fonseca sublinha, ao se debruçar sobre a morfologia urbana de Mariana, a ocorrência de uma série de ações sobre seu espaço, movidas tanto pela Igreja como pelo Estado, com o propósito de “ordená-lo”. Assim, de acordo com a autora, a área é palco privilegiado para esse tipo de olhar graças a “uma intervenção no seu desenvolvimento físico suficientemente forte para lhe conferir uma fisionomia diferente da de outros centros mineradores, apesar de seu passado “espontâneo” e irregular comum” (Fonseca, 1998, 28). Tais intervenções processaram-se, em especial, quando de sua elevação de arraial à vila (1711), momento em que passara a abrigar edificações que marcavam mais efetivamente a presença do poder régio, a exemplo da câmara, do pelourinho e, posteriormente, da mudança de vila para cidade (1745), necessária para atender a demanda da criação de um bispado independente para as Gerais, contando inclusive com um projeto de reformas urbanas concebido pelo engenheiro militar José Fernandes Pinto de Alpoim para “levantar na Vila do Carmo a planta de uma cidade” (Ibidem, 33-56).

Novamente lançando seu olhar sobre a temática das intervenções e ações de controle engendradas em Mariana, Cláudia Damasceno enfatiza a iniciativa do ouvidor Costa Matoso em realizar, no ano de 1752, um tombo a propósito de inventariar os moradores e as medições das casas localizadas no rossio – seção de terra doada pela Coroa para compor o patrimônio da câmara. A autora, em seu trabalho de “acompanhar

---

<sup>54</sup> Para uma discussão mais ampla sobre a formação e fixação dos primeiros núcleos urbanos nas Gerais, com seus devidos debates e problematizações, o que em muito se distancia das pretensões dessa pesquisa, conferir, entre outros autores: Cunha (2007); Borrego (2004); Paula (2000).

os itinerários laboriosos do sábio ouvidor”, nos permite perceber a configuração espacial da sede do bispado setecentista:

Na nobre cidade episcopal, o urbano e o rural se fundem e se alternam de maneira surpreendente: ora percorremos ruas e praças cheias de amplos sobrados, ora tomamos travessas onde predominam casas térreas de duas ou três braças, ocupadas por negros e negras forras; mais adiante as casas intercalam-se com hortas e bananais, as ruas calçadas se prolongam em caminhos de terra e chegam a desaparecer quando atravessam lavras de ouro, ressurgindo logo depois como vias urbanas nos arrabaldes (Fonseca, 2006, 40).

Aliás, estudos mais recentes sublinham como por trás da definição de uma determinada área como arraial ou sua elevação à categoria de vila ou cidade havia uma complexa trama de interesses e estratégias de afirmação de controle e poder político, a envolver tanto as ações régias como, por vezes, a elite local de “homens bons”, além de um sem-número de interesses e articulações em âmbito micro e macrorregional. Segundo Moraes, tais relações de força servem para nos fazer entender, por exemplo, a existência de um número reduzido de vilas e cidades na extensa área territorial do Brasil português. No que tange mais especificamente à “capitania do ouro”, a autora fala igualmente da iniciativa da Coroa em conter a “elevação” de determinados núcleos populacionais, deixando de organizá-los como vilas ou cidades, como parte de uma política deliberada de aumento do controle régio sobre algumas dessas regiões, impedindo a edificação de novas câmaras, o que implicaria no aumento da autonomia desses núcleos urbanos, a exemplo do ocorrido com o arraial do Tejuco, que permanecera nesta condição justamente por conta da vontade de maior cerceamento do espaço de extração dos diamantes<sup>55</sup> (Moraes In: Resende e Villalta, 2007, 55 e 79-81; Paula, 2000, 34 e segs.).

Consoante com os argumentos centrais de Cláudia Damasceno, Luiz Carlos Villalta igualmente aponta, ao analisar os dois centros urbanos mais expressivos da Capitania – Vila Rica e Mariana –, para um processo de edificação de “outeiros da ordem”, fossem estes materiais ou imateriais. De acordo com o autor, diversas

---

<sup>55</sup> Nas palavras da autora: “Em Portugal, mantidas as diferenciações resultantes dos privilégios de que gozavam, as cidades e vilas figuravam como sedes de *concelhos*, governados por câmaras - constituídas de um corpo de oficiais municipais com atribuições judiciárias, administrativas, militares e fiscais” (Moraes In: Resende e Villalta, 2007, 60).



intervenções do Estado luso acabaram moldando e garantindo especificidades, quando comparados com outros espaços urbanos coloniais, ao cenário urbano de Ouro Preto e Mariana, atendendo a uma espacialização da reprodução do poder da Coroa e da construção da ordem, a exemplo da edificação de uma praça espaçosa e a construção de prédios públicos, como a nova câmara e cadeia, para abrigar o novo bispado (Villalta, 1998, 81).

A partir dessas leituras percebe-se que a ocorrência em vários dos centros urbanos mineiros de uma série de ações e intervenções planejadas e deliberadas por parte da Coroa, tendo em mira o maior controle e mudança da configuração física das mesmas: alteração do traçado das ruas, construção de chafarizes e praças, definição do arruamento dos povoados, edificação de espaços religiosos como cruzeiros, adros ou, mesmo templos, erigidos em louvor aos oragos das diversas irmandades, a configurar, em perspectiva geral, o que Villalta referiu em seu trabalho como “outeiros da ordem e do sagrado”. Esses estudos mais atuais relativizam, pelo menos para o cenário mineiro, as análises de Sérgio Buarque de Holanda acerca da “espontaneidade” e do caráter “irregular” das ações lusas que versam sobre a (des)organização de suas áreas urbanas. Tais análises, foram celebrizadas pelo autor através da metáfora dos portugueses como “semeadores” de suas urbes (Holanda, [1936], 2008, 109 e segs).

Contudo, Luiz Carlos Villalta igualmente sublinha que a configuração das áreas urbanas de Vila Rica e Mariana foram igualmente marcadas pela “desordem”: clérigos e colonos “facinorosos” que desrespeitavam de toda sorte os agentes régios; negros temidos por serem aquilombados e outros que se excediam em festas e divertimentos até avançadas horas; “irmãos” que colocavam sua vontade de afirmação de *status* e aparências acima das devoções religiosas aos santos que regiam suas irmandades. Enfim, indivíduos que faziam uso das ruas, chafarizes, praças e demais caminhos e edificações de modo bastante diverso daquele pensado pelas autoridades laicas e religiosas como mecanismo de ordenação e controle, o que o autor qualificou como “outeiros do profano” (Villalta, 1998, 76 e segs).

Aliás, esse espaço dual de ocupação provisória e planejamento com vistas a afirmar o poder do rei e de Deus, na conformação de outeiros “do sagrado” e “do profano”, como quis Luiz Carlos Villalta, igualmente serviu de palco para as ações de inúmeras feiticeiras (os) nos arraiais auríferos. Nesta perspectiva, por conta dos poderosos significados simbólicos de alguns desses lugares, conforme já mencionado no capítulo anterior, pude encontrar especialmente os praticantes de magia malévola a

utilizarem espaços públicos, concebidos inicialmente como espaço do poder e da ortodoxia. Muitas vezes, tais lugares eram visitados na calada da noite. As noites – podemos imaginar – eram de abissal escuridão, dado que, segundo Vasconcelos, não havia nenhuma iluminação nas ruas, salvo nos pontuais dias de festas (Vasconcelos, 1977, 83).

Os adros das igrejas que, a rigor, deveriam ser utilizados como espaços importantes de parte das práticas ortodoxas católicas nas Minas foram um desses lugares igualmente visitados pelas supostas feiticeiras (os) que buscavam ossos e “caveiras” para servirem de ingredientes para seus malefícios. Assim, como sublinhei no capítulo anterior, procedia uma negra courana não nomeada que saíria de noite ao redor de igrejas em busca de “ossos de defunto”, que, como aqui já observado, eram vistos como matéria-prima poderosa a ser usada como ingrediente para provocar as temidas “doenças de feitiço”. Em mais uma denúncia bastante reticente encontrada nos códices das devassas eclesiásticas, tomamos ciência das ações de uma mulata forra de nome Ângela que era moradora do Tejuco. Esta fora vista “durante a noite” à porta da igreja de S. Antônio, a “bater com as costas” na mesma, “fazendo outras supersticoins” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1750-1753 fl. 40v).

Do mesmo modo, como dito, entroncamentos de ruas, encruzilhadas e cruzeiros, segundo as crenças disseminadas, garantiam a melhor comunicação com as forças sobrenaturais, disso bem o sabia Florência do Bonsucesso que à meia-noite frequentava tais sítios, a “jogar cravões” e invocar o diabo, locais igualmente buscados para o mesmo fim pelo mandingueiro Antônio da Silva, conforme também mostrado no capítulo anterior. A despeito de serem vistas mais tipicamente como espaço de ação de feiticeiros, pelo menos tomando como base minha amostragem de casos, as encruzilhadas dos arraiais auríferos também serviram, por vezes, para garantir a cura e sossego espiritual. O alferes Antônio Dias Soares ao receber queixa de que os moradores de seu sítio “andava com almas que de noite os presegua e assombrava”, resolveu chamar um negro que morava no Padre Faria, também em Vila Rica. Este, após uma série de ações sobre o qual ainda falarei, mandou o alferes depositar em uma encruzilhada parte do material por ele utilizado, advertindo-o que fosse de noite e que não tivesse medo (ANTT. Cadernos do Promotor n. 117, 289v).

Enfim, as ações de Maria Briozza podem servir de mais um exemplo de indivíduos acusados de feitiçaria a fazerem uso dos espaços urbanos como “outeiros do profano”. Esta, ao supostamente se valer da praça de Mariana para despir-se e esperar pelo diabo

em forma de bode para com ela copular diversas vezes, decerto afastava-se tanto da ortodoxia católica como do propósito de edificação desses espaços.

Para além da pompa, fartura e demonstrações de poder circunstanciais dos momentos de festas e da interferência e ordenação dos espaços urbanos – que como visto, acabavam por vezes sendo usados pelos moradores das Gerais de modo bastante diverso daquele pretendido pelas autoridades laicas e religiosas. Nesse sentido, em estudo que proporcionou uma verdadeira guinada historiográfica sobre a percepção das condições materiais e vivências sociais nas Minas setecentistas,<sup>56</sup> Laura de Mello e Souza escreve sobre a existência de um “falso fausto” na capitania do ouro, refutando a ideia, até então mais corrente (trata-se de uma obra publicada em 1982) de maior “democratização” e acesso à riqueza na região das Minas a gerar como desdobramento uma existência de fartura e possibilidades mais ou menos fáceis de ascensão social. De acordo com a autora, a realidade dessas pessoas foi bastante diferente:

A sociedade era pobre, e creio poder dizer que as festas eufóricas do século XVIII tenham sido grandemente responsáveis pela manipulação “autoritária” da estrutura social na medida em que uma das visões possíveis da sociedade foi imposta como *a* visão da sociedade, a que mais acertadamente refletia a estrutura social – no caso, a visão de riqueza e opulência (Souza, 1990, 26-27).

Refinando o argumento, Souza mergulha nas práticas sociais daqueles que nomeia “protagonistas da miséria” e nos dá mostras de uma existência assiduamente acompanhada pela fome, pobreza e fluidez. Os habitantes dos arraiais auríferos nos são apresentados entre crises de abastecimento que geravam duríssima falta de oferta de alimentos; em meio a vivências sociais marcadas pelo banditismo, violências e inseguranças de toda sorte (Ibidem. Especialmente cap. IV).

Tais frestas e novas possibilidades de olhares foram seguidas de perto por outros pesquisadores que aprofundaram determinados temas, transformando-os em seus objetos específicos de estudo.

---

<sup>56</sup> Aqui faço eco aos argumentos de Junia Furtado: “*Desclassificados do ouro*”, de Laura de Mello e Souza provocou uma verdadeira revolução nas interpretações do século XVIII mineiro. Embalada pela influência do capítulo “vida social” de Caio Prado Jr e da moderna historiografia social européia, representada particularmente pelas reflexões de Michel Foucault sobre a microfísica do poder, o estudo salienta o universo da pobreza e dos marginais, na esteira da centralização do estado moderno” (Furtado, 2009, 118).

Neste contexto, Luciano Figueiredo tomando como objeto de estudo o tipo de vida que levavam as mulheres nas Minas do século XVIII, igualmente sublinha a ocorrência de uma existência árida e permeada de misérias e carestias. Fazendo eco à ideia de um “falso fausto” nos arraiais auríferos, o autor analisa as práticas cotidianas principalmente de escravas e forras, muitas delas responsáveis pelo provimento de seus lares e famílias. Assim, Figueiredo traz à cena histórias de negras de tabuleiro, vendeiras, concubinas e suas estratégias de sobrevivência. Uma dessas ações foi a prática ordinária ou extraordinária do meretrício, do qual lançava mão várias dessas mulheres que vendiam seus corpos a propósito de tentar mitigar as agruras diárias, produzidas em grande medida pela misoginia, pelas relações de mando em uma sociedade escravista, pelo peso do fiscalismo nas Minas, além “dos estreitos canais existentes na sociedade mineira para o trabalho feminino” (Figueiredo, 1993, 75-95).

Pesquisadores que se dedicaram a estudar o abastecimento nas áreas mineradoras contribuíram ainda mais para matizar o quadro de miséria em que vivia uma parte bastante expressiva de seus habitantes. Assim, Guimarães e Reis sublinham a ocorrência de graves crises de abastecimento nas Gerais, sobretudo nos momentos iniciais de ocupação (Guimarães e Reis In: Resende e Villalta, 2007, 323). Apenas com o passar do tempo e a organização de uma ocupação mais sistematizada nas regiões auríferas, há maior sofisticação na produção agrícola e criação de animais, além de intensa circulação e comércio dentro e fora da Capitania, o que também contribuía diretamente para a diversificação e maior dinamismo econômico dessas áreas, muito além do que supunha uma historiografia mais tradicional. Não obstante, essa realidade não afastava completamente momentos de refluxo no abastecimento nas diversas áreas envolvidas com atividades mineradoras, em especial no curso da primeira metade do século XVIII (Ibidem, 324-330; Silva, 2008, 227) <sup>57</sup>.

A posse e uso corriqueiro de mobiliários, roupas, talheres, não fazia parte da vida da maioria daqueles que habitaram as Minas no correr do setecentos, havia sim, ao que parece, uma parca presença desses objetos. Poucos “trastes” e demais “recheios da casa” – como nomeados móveis e utensílios domésticos em geral – eram encontrados nessas

---

<sup>57</sup> Por outro lado, autores como José Newton Coelho Menezes são ainda mais enfáticos em refutar a ideia de uma crise posta no abastecimento de alimentos mais elementares para a subsistência dos habitantes dos arraiais auríferos como uma realidade duradoura e perene. Tomando como principal espaço de estudo a comarca do Serro Frio, especialmente na segunda metade XVIII, este autor nos apresenta uma produção “vigorosa” e “regular” (nas palavras do mesmo), que proporcionava a constância da oferta desses alimentos sem que houvesse “nenhuma crise séria mensurável”, pelo menos para o período estudado por Menezes (Menezes In: Resende e Villalta, 2007, 342; Menezes, 2000, 110-121).

moradas, destacando-se de modo mais recorrente apenas a presença de tamboretos, arcas, redes e estrados de madeira onde se dormia. À mesa, os talheres eram igualmente pouco vistos, não sendo incomum a prática de se alimentar com as mãos, “de arremeço” (Menezes, 2000, 124; Souza, 1990, 145)<sup>58</sup>. Exemplo dessa mais que provável rusticidade material é apresentado por Laura de Mello e Souza, ao utilizar denúncias oriundas das devassas eclesiásticas em que se suspeitava de mulheres que pareciam ostentar certo luxo nas vestimentas e por isso eram delatadas aos padres responsáveis pelas devassas como meretrizes e “mal-procedidas”. Uma dessas mulheres, a parda Narcisa Ribeira, teria sido alvo de denúncias pelo fato de não ouvir missa “ao mesmo tempo que tem vestidos, e está rindo e folgando”, conjunto de características que apontavam, para sua “má-vida”, como por vezes lemos na documentação compulsada (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1748-49 fl. 54v Apud: Souza, 1990, 146).

Entretanto, tal ausência de móveis, utensílios e roupas que denota certa rusticidade em levar a vida, não era exclusividade dos habitantes das Minas do século XVIII. Estudos mais amplos acerca do universo material de outras partes da Colônia apontam para realidades correlatas (Silva, 1986, 509; Faria, 1998, 232 e segs.; Araújo, 1993, 74-82). Assim, Leila Algranti sublinha, apesar das enormes diferenças regionais e temporais que:

No geral, a modéstia dos mobiliários fica evidente nos depoimentos colhidos, relevando a inexistência de espaços aconchegantes para o convívio familiar. Poucas cadeiras, uma ou duas mesas com seus bancos além de algumas caixas e baús é o que se encontra na maior parte das vezes... (Algranti In: Souza, 1997, 105).

Para além dessa existência, por vezes marcada por duras condições materiais e privações, ou justamente em por causa dela, estudos também mostram que viver em Minas Gerais no século XVIII era algo perigoso: a violência aparece como outro componente bastante presente nas práticas sociais das pessoas que habitavam os arraiais

---

<sup>58</sup> Embora não possamos perder de vista que nas Minas do século XVIII igualmente ocorria – especialmente para os setores mais abastados – uma busca mais recorrente do refino dos hábitos e maior preocupação com o aparelhamento material, que incluía também os hábitos alimentares, inclusive usados como mais um dos elementos de afirmação de *status* social. No caso específico do uso de talheres, de acordo com Menezes, eles apareciam igualmente com alguma recorrência nos inventários de negros forros e mestiços na comarca do Serro Frio. (Silveira, 1997, especialmente Capítulos 2 e 3; Menezes, 2000, 101 e 115 e segs.). Nas palavras de Menezes: “Pessoas mais simples, de origem portuguesa ou não e, mesmo, pretos forros podiam, ainda que em menor grau, possuir objetos não tão rústicos como os normalmente visualizados para o período” (Menezes, 2000, 126).

auríferos. A ocorrência dos mais diversos tipos de pelejas e crimes, fosse nos especialmente temidos “sertões” – espaço de atuação de ladrões, quilombolas, bandos armados – fosse nos arraiais e vilas mais populosos e vigiados se dava de modo bastante corriqueiro, a despeito do maior controle e fortalecimento da justiça por parte do Estado luso, sobretudo na segunda metade do século XVIII (Aguar, 1999, 50; Anastasia, 2005, 38 e segs), embora, como seria de se esperar, nem sempre surtindo os efeitos queridos, principalmente pelos mais altos funcionários régios<sup>59</sup>. Tais pesquisas desnudam um sem-número de casos de “estocadas” e “cutiladas”; emboscadas; espancamentos e muitos tiros, facilitados pela constante posse privada de armas e pela arregimentação de indivíduos que andavam em bandos, que não excluía grupos formados por cativos para a proteção e serviço dos mais poderosos e abastados, que por vezes desafiavam as próprias autoridades régias.

Como buscarei mostrar adiante, esta violência nos arraiais auríferos também se mostrava de modo recorrente e diversificado quando olhamos para algumas das práticas de cura e feitiçaria e para os agentes que as protagonizavam.

Nessa vida levada aparentemente sob o signo do perigo e insegurança, uma vez mais, deparamo-nos com as indivisíveis fronteiras entre o natural e o sobrenatural nas Minas do século XVIII. A busca de proteção contra os ataques dos inimigos também aparece nas denúncias reportadas aos padres visitantes e aos agentes do Santo Ofício que atuaram na Capitania, sendo as já aqui mencionadas bolsas de mandinga amuletos por diversas vezes encontrados para “fechar o corpo” desses indivíduos, a exemplo do que ocorria em outras partes da Colônia.

Fiando-se no suposto poder das bolsas que confeccionava e buscando alargar seus ganhos materiais, o já mencionado feiticeiro Antônio da Silva, em conluio com o diabo, como acreditavam seus denunciantes, para provar a eficácia de seus amuletos atava-os ao pescoço de galos e desferia vários tiros contra os animais. De acordo com o mandingueiro, que efetuava tais exhibições no meio da rua e “com grande alarde”, os galos sempre se safavam das balas porque se encontravam de corpo fechado. De modo correlato, no ano de 1776, o capitão João Pinto Caldeira portava “um patuá” para “o livrar de chumbo, ferro e mais perigos” (ANTT. Cadernos do Promotor n. 129, 287). Na

---

<sup>59</sup> Para Carla Anastasia: “Essa “concorrência de impressões” levou, inevitavelmente, ao rompimento das regras do jogo político preconizado para a América Portuguesa, e, em especial, na capitania de Minas Gerais, o que gerou um baixo grau de institucionalização política, permitindo a generalização da violência. Em outras palavras, essa autonomização da burocracia, que os documentos revelam, gerava conflitos de jurisdição e, por conseguinte, o rompimento das regras do jogo político colonial” (Anastasia, 2005, 47).

freguesia dos Camargos, a escrava Thereza, já aqui lembrada como produtora de feitiços e sobre a qual ainda falarei mais, deu ao seu senhor Gabriel de Almeida “uma bolsa” e este a usava assiduamente, “crendo na arte do demônio” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 35v)<sup>60</sup>.

Em suas pesquisas, Liana M. Reis aponta para a íntima relação existente nos arraiais auríferos entre a violência cotidiana – em suas múltiplas faces – e a escravidão. Assim, de acordo com a autora as autoridades régias legislaram constantemente contra o corriqueiro uso das mais diferentes armas por parte dos cativos. Isto se confrontava, entretanto, com uma série de práticas, a exemplo do oferecimento como prêmios aos escravos de canivetes, “facas flamengas”, tesouras, sem contar com a franquia de armas de maior letalidade como pistolas para, não raro, garantir os interesses e laços forjados entre os cativos e seus senhores. Como nos mostra a autora:

Além da ameaça social representada pelo uso de armas por escravos e libertos – muitos dos quais aliados de criminosos e quilombolas, o que favorecia o aumento da violência e criminalidade –, as autoridades viam, na prática, os prejuízos acarretados pelo porte de armas pelos habitantes dos núcleos urbanos. Em bando datado de 1730, por exemplo, o governador d. Lourenço de Almeida proibia o uso de bordões pelos escravos de Vila Rica, alegando que eles matavam e feriam “uns aos outros”, causando prejuízo aos senhores e desassossego público “principalmente na Semana Santa em que se ajuntam a maior parte dos negros” (Reis In: Resende e Villalta, 2007, 478).

Ainda no rastro das análises de Liana Reis, cumpre lembrar que mesmo que muitas vezes haja pouca diferenciação – do ponto de vista da ação criminosa – dos feitos perpetrados por negros (escravos ou libertos) e brancos livres, considerando inclusive que para alguns desses delitos estes últimos aparecem como principais delinquentes, os crimes efetuados pelos negros, fossem reais ou imaginários, acabavam

---

<sup>60</sup> Para outros casos envolvendo denúncias de uso de bolsas de mandingas e outros patuás nas Minas setecentistas, conferir Devassas Eclesiásticas 1759 fl. 9v; Devassas Eclesiásticas 1763-1764 fl. 31 e fl. 49. Em seus estudos acerca da feitiçaria colonial, Laura de Mello e Souza argumenta o peso o uso das bolsas como forma de proteção contra ferimentos à bala ou “cutiladas”, faceta corroborada por estudos mais atuais (Calainho, 2000; Santos, 2008), além de enfatizar a preponderância da região Norte como área de maior presença das bolsas de mandinga, embora relativize seu argumento com a inferição de que “este destaque se deve ao fato de ter ocorrido no Norte a única Visitação setecentista de que se tem conhecimento, fazendo, desta forma, com que a prática aparecesse mais” (Souza, 1995, 211). Pelos casos aqui trabalhados, além de outras pesquisas que analisam o uso de “jóias-amuletos”, contas e corais, talvez possamos incluir as Minas do século XVIII também como área de importância significativa na circulação e uso das bolsas de mandinga e demais amuletos de proteção como salvaguarda possível em um ambiente de violência tão corriqueira (Paiva, 2000, 217-238).

“sendo vistos como ameaça à paz social”, suscitando por isso maior ímpeto de controle por parte dos agentes régios nos arraiais auríferos (Ibidem, 500-503; Reis, 2008, capítulo 4; Anastasia, 2005, 15 e segs).

Além da violência, o próprio peso das relações sociais permeadas pela escravidão moldavam frontalmente a procura de curadores e suas práticas terapêuticas e as acusações da confecção de feitiços, como será discutido ao longo deste capítulo.

A “capitania do ouro” era a maior possuidora de escravos da Colônia. Ainda que recorrentemente reiterando a dificuldade de estabelecer quantificações mais precisas, Libby estima a quantidade de aproximados 100.000 escravos nas Gerais no curso das primeiras décadas do século XVIII, que em muito superavam a população de indivíduos livres – aqui considerados também os alforriados – que era de aproximados 40.000. Embora igualmente pertença à ordem das estimativas e não faça considerações específicas acerca da condição jurídica dessas pessoas, o “mapa de população” de 1776, aliás, bastante lembrado nos estudos demográficos das Minas, registra um percentual de 52,2% de “negros” e 25,7% de “pardos”, sendo os “brancos” responsáveis por apenas 22,1% da população mineira. Ainda de acordo com as considerações de Libby, não se pode perder de vista que tais variações entre a quantidade de escravos, livres e libertos na Capitania oscilavam, por vezes, consideravelmente no tempo e no espaço (Libby In: Resende e Villalta, 2007, 416 e segs.; Luna et. all., 2009, 20-29). De qualquer modo, o peso da escravidão e da presença de uma população africana e afro-descendente nas ruas das vilas e arraiais auríferos, a constituir verdadeiras cidades negras.

Pesquisas acerca da população cativa nas primeiras décadas do século XVIII mostram de modo bastante recorrente a avassaladora presença de africanos entre os que trabalhavam nas regiões auríferas. A confirmar esta realidade, Luna e Costa, lançando mão de documentação bastante diversa (assentos de óbitos, batismos de adultos, listas de capitação, entre outras) encontram, por exemplo, para a freguesia de N. Sra. da Conceição de Antônio Dias, Vila Rica, um percentual de aproximados 89,97% de africanos na relação de adultos batizados na freguesia. Essa maior presença de africanos entre os cativos igualmente se repete quanto os autores colocam em tela a análise dos quintos e capitação para áreas como Pitangui, Itatiaia e S. João Del Rei, entre 1718-1723, onde o percentual de africanos nunca foi menor que 75% entre os escravos (Luna e Costa, 2009, 21 e segs; Paiva, 2001, 119-121). Entretanto, com o avançar do século XVIII, sobretudo em suas últimas duas décadas, verifica-se uma tendência de paulatina preponderância dos cativos nascidos no Brasil em comparação aqueles vindos de África.



De acordo com Libby, “nas últimas décadas do século XVIII, se desenrolava um processo de sólido crescimento do segmento nativo da população escrava, processo esse que pode ser denominado de “crioulização” (Libby In: Resende e Villalta, 2007, 426). Essa realidade também é sinalizada por Costa e Luna ao analisarem o censo de 1804 em Vila Rica. Os autores sublinham a maioria dos “coloniais” (59,2%), desses principalmente os crioulos, face aos africanos (40,8%) ao analisarem o supracitado censo que esquadrinha a população escrava na capital das Minas (Costa e Luna, 2009, 23)<sup>61</sup>.

Sobre as procedências desses africanos que trabalhavam como cativos nas Gerais há igualmente consideráveis controvérsias e nuances, a começar pela própria dificuldade que o pesquisador atual enfrenta em “rastrear” a origem africana desse cativo, seja pela recorrente omissão nas fontes consultadas, seja pela mais que comum referência aos portos de embarque desses indivíduos no litoral africano, quando parte considerável dessas pessoas chegava através de diversas rotas de comércio no interior do Continente até a espera, que não raro durava meses, nos portos litorâneos. Há também o problema das diferentes terminologias e conotações que as designações de “nações” possuíam em diferentes épocas de um e do outro lado das rotas escravistas (Soares, 2000, 95-127; Libby, 2009, 389; Law, 2006, 100 e segs).

A despeito dessas dificuldades que muitas vezes tornam indispensáveis o recurso a inferências e estimativas para tentar preencher esses “espaços em branco” e das mudanças transcorridas em regiões diferentes, há certa tendência em se sublinhar a presença hegemônica dos africanos ocidentais – mais especificamente daqueles definidos como “minas” – nas primeiras décadas de ocupação nas Gerais. Assim, Costa e Luna, ao quantificarem os batismos de escravos adultos realizados na freguesia de Antônio Dias encontraram expressivo percentual de 76,16% de “sudaneses” (palavra dos autores) entre os africanos (Luna e Costa, 2009, 21, 229-237; Soares, 2007, 67 e segs; Lara, 1999)<sup>62</sup>. Entretanto, sobretudo no curso da segunda metade do século XVIII passa a haver intenso fluxo de cativos oriundos da África Centro-ocidental para as Minas, sendo os “angola”, “benguela”, “congo” progressivamente mais importantes numericamente que aqueles procedentes da África Ocidental (Miller In: Heywood,

---

<sup>61</sup> Os estudos de Eduardo Paiva relativizam parcialmente essa perspectiva, dando mostras das referidas nuances e controvérsias em torno da população cativa nas Minas (Paiva, 2001, 68-71)

<sup>62</sup> Soares em suas pesquisas igualmente se ocupa de uma análise da dinâmica das guerras e relações entre diversos reinos africanos para melhor entender a variação de oferta e tráfico de escravos para o Brasil, em especial no contexto da África Ocidental (Baia do Benin), como uma faceta fundamental desse comércio. Para esse tipo de análise, conferir também Lovejoy (2002, 51-56)

2009, 42-44). Inclusive essa preponderância dos africanos centro-ocidentais nas Gerais da virada do século XVIII para o XIX motivou Libby a aventar a possibilidade da conformação incipiente de uma “protonação banto”, tal qual argumenta Slenes para parte o Sudeste cafeeiro no oitocentos (Libby e Frank, 2009, 390-391).

Em grande medida a preferência pelo uso dos “minas” como braço cativo, sobretudo nos centros mineradores, justificava-se pela conhecida habilidade e domínio técnico que possuíam na extração aurífera. Essas pessoas, inclusive as mulheres, detinham ainda no continente africano larga e antiga experiência na extração e forja de variados metais, habilidade que produzia tanto jóias como um sem número de instrumentos de trabalho e luta a partir da manipulação de minério de ferro, ouro e demais metais. Neste contexto, muitos “minas” emprestaram suas habilidades e, mesmo, introduziram técnicas que os portugueses desconheciam, a proporcionar, como sublinha Paiva, “intenso trânsito de práticas e conhecimentos técnicos entre a Costa da Mina e a América portuguesa” (Paiva, 2002, 187-189; Gonçalves In: Resende e Villalta, 2007, 195-198).

Entretanto, esses saberes e domínio técnico vindos de negros africanos levantavam suspeitas de administradores régios e demais lusitanos. Neste contexto, as impressões do governador do Rio de Janeiro, Luís Vaía Monteiro, em carta ao seu rei, nos dão explicações bastante diferentes para as habilidades desses “negros minas”:

As Minas é certo, que se não podem cultivar senão com negros [...] os negros minas são os de maior reputação para aquele trabalho, dizendo os Mineiros que são os mais fortes, e vigorosos, mas eu entendo que adquiriram aquela reputação por serem tidos por feiticeiros, e tem introduzido o diabo, que só eles descobrem ouro, e pela mesma causa não há Mineiro que se possa viver sem uma negra mina, dizendo que só com elas tem fortuna [...] (Apud: Luna e Costa, 2009, 19).

Aproximadas três décadas depois, o mesmo tipo de suspeita do governador luso voltariam à baila, agora através de uma denúncia apresentada numa das devassas à comarca do Rio das Mortes. Nesta, o minerador bragantino Manoel de Souza acusa seu “colega” Francisco Passos de requerer os préstimos de um escravo não nomeado que “era feiticeiro para que elle descobrisse onde achava ouro”. Confiante nos poderes do suposto feiticeiro, o minerador deslocou seus cativos para a serra de S. Tomé, embora o denunciante mencione que tal empreitada “não surtio effeito” (AEAM. Devassas

Eclesiásticas 1756-1757, fl. 122v). Mesmo sem conseguirmos saber, afinal, se o tal “negro feiticeiro” era mais um dos “minas” sobre os quais recaíam a desconfiança de se valerem do diabo, como supunha Vaia Monteiro, para adivinhar onde se encontrava escondido o tão almejado ouro e, mesmo, sublinhado certo desdém do denunciante acerca de seus poderes, não deixa de chamar atenção o eco que tais crenças possuíam entre aqueles que viviam de procurar o cobiçado metal.

De modo correlato, na freguesia do Rio das Pedras, um feiticeiro de nome João da Silva supostamente valia-se também do magismo para interferir no trabalho das lavras. Vários dos denunciantes que narraram suas ações alegaram que João utilizava sapos, lagartixas e cobras, “e que as mastiga e bota no serviço de tirar o ouro”. Em outro momento de sua denúncia, o negro forro e capitão-do-mato Paulo Dias, menciona que João da Silva também lhe ofereceu “uma mezinha”, a ser usada em seus banhos, “para que o ouro que se achava no cascalho donde os negros trabalhassem se apartassem do dito cascalho” (ANTT. Cadernos do Promotor n. 105, fls. 198 e 207v). Detalhe revelador: João da Silva, que conhecia tantos meandros sobrenaturais a serem aplicados na extração aurífera, era um “negro mina”!

Outros dois traços fortemente presentes nas relações de cativo nas Minas setecentistas e que não deixam de chamar atenção por sua peculiaridade é a forte tendência à posse de pequenos e médios plantéis, ou seja, uma desconcentração da propriedade escrava e as possibilidades mais frequentes de aquisição de alforrias. Assim, a área de maior contingente escravo da Colônia configurava-se ainda como o lugar em que se podia conquistar a liberdade de forma mais viável e, mesmo, para alguns desses alforriados, não faltaram possibilidades de também adquirirem escravos e acumular alguns bens ao longo da vida.

Acerca da propriedade escrava nas Minas, Libby conclui que a maior parte desta população achava-se em pequenos plantéis. Assim, seguindo os argumentos do autor, no curso do século XVIII, “se se pode falar de alguma tendência secular, seria uma de desconcentração” (Libby In: Resende e Villalta, 2007, 432). Em estudo mais recente, Libby reafirma essa realidade valendo-se principalmente dos assentos de batismo da freguesia de S. José – a vila de S. José é a atual Tiradentes – como principal *corpus* documental. Nesta área, para o ano de 1795 aproximados dois terços dos escravos viviam em plantéis de até vinte indivíduos (Libby, 2009, 399). Paiva, pesquisando inventários e testamentos de duas comarcas mineiras (Rio das Mortes e Rio das Velhas), nos fala de uma média de aproximados 11 cativos para proprietários livres e 5 no caso

dos homens e mulheres forros que conseguiram adquirir seu próprio plantel, respondendo os donos de 1 a 5 escravos por significativos 48,9% dos proprietários que habitavam a comarca do Rio das Velhas (Paiva, 2001, 126, 138). Esses dados não ficam lá muito distantes daqueles encontrados por Luna, embora o autor considere uma média de propriedade girando em torno de 7 mancípios (Luna, 2009, 266)<sup>63</sup>.

A quantidade de população forra que circulava pelos arraiais auríferos e que aumentou consideravelmente no curso do século XVIII, como dito, não deixa de chamar atenção do pesquisador atual, do mesmo modo que causava grande desconfiança e necessidade de controle por parte das autoridades laicas e religiosas no curso do período estudado. Uma vez mais, os estudos de Libby e Paiva servem como lastro para perceber esta realidade. Os autores afirmam que havia tendência a maior possibilidade de conseguir a liberdade entre os cativos nascidos no Brasil e principalmente as mulheres – fossem nativas ou africanas –, estas últimas tendiam a ser numericamente ainda mais expressivas, pois, entre outras estratégias, poderiam lançar mão de práticas de concubinato ou do meretrício para conseguirem libertar-se (Libby, 2009, 391; Paiva, 2001, 181).

Dado revelador da dinâmica escravista nas Minas e das chances de conseguir conquistar a liberdade é a expressiva quantidade de alforrias conseguidas através da coartação. Esta pode ser definida, em linhas gerais, como uma espécie de contrato no qual o escravo pagava paulatinamente pela sua liberdade, o que muitas vezes possibilitava este cativo exercer suas atividades longe do domínio direto do senhor, podendo trabalhar em outras localidades. Tais acordos de coartação representavam percentualmente uma quantidade bastante expressiva da conquista de alforrias nas Minas Gerais, chegando próximo aos 40% do total dos manumissos (Paiva, 1996, 21-22).

Conseguir uma carta de alforria era empreitada de persistentes e sutis ações. Tais, decerto, foram muito além do ato de negociar pagamentos parcelados ou da espera passiva da vontade do senhor. Contando aqui, uma vez mais, com as análises de Paiva:

Muito além dos bons serviços prestados, os alforriados pelo capitão-mor certamente investiram em habilidades, em

---

<sup>63</sup> Sobre essa disparidade argumenta Paiva: “No geral, a média de escravos possuídos por proprietários (e não por testador ou inventariado) foi de 10,4, quantidade bastante acima da média de 3,7 a 6,5 cativos, encontrada por Francisco Vidal Luna para a Capitania, resultado geralmente aceito pelos especialistas (Paiva, 2001, 130).

informações, em comportamento, em práticas cotidianas, em sentimentos, para, tempos mais tarde, serem eles os escolhidos pelo proprietário moribundo, entre todos os outros companheiros, para, então, “ganharem” suas cartas de liberdade (Paiva, 2001, 167).

Pesquisadores que se dedicaram a acompanhar mais de perto trajetórias individuais, principalmente de negras e mestiças forras, mostram que para algumas dessas mulheres a conquista da manumissão seria apenas um de seus extraordinários feitos e que suas vidas iriam muito além da exclusão, miséria e das inúmeras formas de violência sofridas ordinariamente, realidade esta, como esses autores igualmente apontam, mais típica no cotidiano das alforriadas.

Assim, ao investigar testamentos e inventários, Faria apresenta várias dessas “sinhás pretas”, como as nomeia, que deixaram registrados diversos bens acumulados ao longo da vida, aquinhoados, sobretudo através do comércio a varejo e/ou práticas de prostituição. Trabalho que era transformado em roupas, jóias, casas de morada e aluguel e na compra de escravos, sendo tais bens adquiridos com o propósito de conferir a essas ex-escravas maior respeito social – o que muitas vezes, aliás, seria tarefa inglória<sup>64</sup> – e com vistas a aumentar suas rendas. A autora também consegue deslindar, à luz da percepção de motivações oriundas da África ocidental, muito da lógica dessa acumulação e a propensão principalmente das “negras minas” ao desenvolvimento de atividades comerciais (Faria In: Mattos et. al., 2001, 314 e segs). Eduardo Paiva, também lançando mão de inventários e testamentos, encontra forras e, em menor proporção forros, que nas comarcas de Rio das Mortes e Rio das Velhas deixaram registradas significativas mudanças de vida. Por meio de seus estudos tomamos conhecimento, por exemplo, dos feitos do casal Alexandre Correia e Maria Correia, ambos africanos forros e moradores da vila de São João del Rei, tendo Alexandre seu testamento feito em 1761. O casal era dono, entre outros bens, de duas propriedades e doze escravos que trabalhavam, como indica os instrumentos arrolados em seu inventário, tanto na mineração como em atividades agrícolas. De modo correlato vivia a negra mina Joanna Gomes, moradora na mesma vila do casal Correia, que além da conquista de conseguir alforriar-se, deixou registrado em seu testamento a posse de

---

<sup>64</sup> Nas palavras de Faria, “a liberdade e o enriquecimento não lhes trouxeram grandes benefícios aos olhos de contemporâneos letrados ou da elite, que insistiam em vê-las pelo seu passado como escravas e pela forma com que tiveram acesso aos bens. São incontáveis os relatos que discriminam as que traziam na cor da pele a presença da escravidão presente ou pretérita” (Faria In: Mattos et. al., 2001, 305). Conferir também Furtado (In: Paiva e Anastasia, 2002, 501).

instrumentos de trabalho e demais produtos oferecidos em sua venda de secos e molhados, jóias, diversas roupas e ouro em pó (Paiva, 2001, 48-49, 169).

O arraial do Tejuco, área de extração diamantífera e bastante vigiada, se faz também local profícuo para a observação da forte dinâmica nas relações escravistas nas Minas. Junia Furtado analisa como na rua Direita do efervescente arraial encontravam-se lado a lado moradas que abrigavam os principais “homens bons” do local, a exemplo do contratador dos diamantes, mas, ainda que em menor número, havia também casas alugadas por negras forras que dividiam o importante endereço, a dar mostras, uma vez mais, da intensa frequência das alforrias e do processo de miscigenação que ocorria nas vilas e arraiais mineiros do setecentos.

Algumas dessas mulheres conseguiram se destacar entre a população alforriada que, como dito, continuava mais tipicamente a viver uma vida de dificuldades, oprimidas pelos estigmas da cor, da violência, da antiga condição jurídica e do sexo. “Pérolas negras”, como as nomeou Furtado, a circularem pelo Tejuco ostentando, como em outras partes da Capitania, jóias e roupas luxuosas, causando espécie à população branca que se horrorizava com tais “extravagâncias” e “descomposturas”. Muitas dessas mulheres que também no Tejuco compunham percentualmente a maior parcela daqueles que conseguiram conquistar a liberdade, como não é difícil imaginar, aproveitaram-se habilmente da desproporção entre os sexos – ainda de acordo com a autora, para o ano de 1738 a população do arraial composta por homens era de 83,5%! – para conseguir a almejada alforria, entre outras múltiplas estratégias (Furtado In: Paiva e Anastasia, 2002, 188 e segs; Furtado e Libby, 2006, 223-250)<sup>65</sup>.

Não é demais lembrar que vários desses estudos são tributários de um refinamento de olhar proveniente principalmente das vertentes de uma história social inglesa e seu apreço pela busca do entendimento da organização, das lutas e do tipo de vida que levavam agentes “de baixo” dos estratos sociais, não raro embaladas por releituras mais matizadas do escopo teórico marxista (Mattos In: Cardoso e Vainfas, 1997, 45-59). No Brasil, sobretudo na segunda metade dos anos de 1980, tais percepções atingiram em cheio a agenda de pesquisa dos estudiosos da escravidão. Assim, as ações dos cativos em suas múltiplas e complexas relações com os senhores, saíam da dicotomia estereotipada “Zumbi” X “Pai João” – para parafrasear um dos estudos pioneiros nesse

---

<sup>65</sup> “A conformação do povoamento mineiro, onde as mulheres eram escassas, principalmente as brancas, fez com que o concubinato se generalizasse e muitos senhores brancos alforriassem suas companheiras” (Furtado In: Paiva e Anastasia, 2002, 500).

tipo de olhar – e ganharam novas e, por vezes surpreendentes, possibilidades de análise (Reis e Silva, 1989).

Resumindo, mesmo sem deixar de ser escravo esse elemento deixa de ser visto como mera “peça” e passa a ser considerado agente de sua própria história. Desse modo, a despeito das dificuldades, violências e privações, não lhes faltavam argúcia, criatividade e possibilidades de (re)construir suas estratégias e escolhas, que desnudam os múltiplos arranjos e práticas sociais perpetrados por senhores e escravos, para muito além do tronco, do imperativo da produção e da reificação dessas pessoas.

Como será analisado mais adiante, no rastro de mais de duas décadas de estudos que lançam esse tipo de olhar sobre a escravidão, as formas de tratar os corpos doentes ou mesmo a crença no poder de desferir feitiços fez com que muitos desses negros – escravos ou libertos – se afirmassem e ganhassem visibilidade, o que muitas vezes significava também angariar o ódio de indivíduos próximos e a atenção das autoridades dentro das comunidades em que habitavam ou atuavam. As denúncias contra supostos feiticeiros e curadores ilegais configuram-se vetor bastante profícuo para se observar as estratégias e ganhos dessas pessoas que buscavam e conseguiam gerir suas vidas.

Enfim, a despeito do peso da população negra nas Minas, não se pode perder de vista também a presença dos nativos. De acordo com Maria Leônia Resende, há uma “lacuna historiográfica”, que tende a frisar o extermínio da população nativa em decorrência das entradas e bandeiras de fins do século XVII e começo do XVIII. Entretanto, a autora constata indícios marcantes dessas populações ameríndias ou de seus descendentes diretos, não apenas nos ermos “sertões” que continuavam a figurar alvo recorrente de expedições e entradas que objetivavam expandir a Capitania, sobretudo a partir da década de 1760 em vista da já posta decadência da extração aurífera, mas ao longo de todo o século XVIII e inclusive nas áreas de povoamento mais centrais (Resende In: Resende e Villalta, 2007, 221-227; Dias In: Ferreira [1735], 2002, 47 e segs; Amantino, 2008, cap. 2; Monteiro, 1994).

Ainda seguindo de perto os argumentos de Resende, a marca da presença desses “índios coloniais”, entendidos como os nativos e/ou seus descendentes que se encontravam “destribalizados” e habitavam os mais diversos lugarejos e vilas das Gerais, devidamente inseridos em sua dinâmica sociocultural, pode ser observada, entre outros registros, através das denúncias nas diversas devassas eclesiásticas. Neste contexto, Resende encontra nada menos que 767 denúncias contra indígenas ou seus descendentes mais diretos. Consoante com os desvios mais perseguidos pela justiça do

bispado, a maioria desses indivíduos foi enredada por práticas de concubinato, comunicação/trato ilícito e meretrício. Há de se destacar a quantidade reduzida desses “índios coloniais” denunciados sob a rubrica do que a autora nomeou “curandeirismo/feitiçaria”, configurando apenas nove denúncias (Ibidem, 237).

Nessa difícil empreitada de descortinar a presença desses “índios coloniais” nos arraiais auríferos, Resende sublinha a considerável utilização de “várias designações mestiças” nas Minas e que poderiam deixar rastros da circulação de indígenas ou seus descendentes mais diretos nessas áreas de povoamento estável. Assim, termos como “caboclo”, “cabra (da terra)”, “bastardo”, “pardos”, entre outros, serviriam de indícios para o pesquisador atual encontrar imiscuídos aos demais moradores de uma determinada localidade os “índios mestiços” (Ibidem, 228).<sup>66</sup>

Entretanto, há que se destacar o reconhecido risco da indefinição dessas expressões, tantas vezes utilizadas especialmente por administradores e colonos de origem lusa para designar tanto os africanos e seus descendentes como os indígenas. Conforme argumenta Libby, termos como “pardo” ou mesmo “cabra” serviram, por vezes, indistintamente para designar elementos mestiços de indígenas e de africanos. Preferindo aqui as palavras do autor:

Não obstante as possíveis ambiguidades, dos espaços vazios da documentação. Em Minas, a terminologia usada para designar os nativos de alguma ascendência africana decididamente se referia a tonalidade da pele. De modo geral, o termo *pardo/parda* correspondia a mulato(a), embora também pudesse ser usado para classificar pessoas de pelo mais clara ou mais escura que o mulato “clássico”, e, ocasionalmente, pode ter sido usado para descrever indivíduos com graus variados de ascendência indígena (Libby, 2009, 387).

A reforçar o argumento supracitado, em algumas das denúncias nas devassas eclesiásticas por mim investigadas ocorre o uso variado de termos como “pardo” e “mulato” – este, acusando uma miscigenação africana ou crioula mais posta – para designar um mesmo agente. Assim ocorreu com o aqui já tratado Paulo Gil, que vivia a chamar pelo diabo nas encruzilhadas mineiras e aliciar vizinhos a dar sangue aos seus “amigos”. O bragantino Jerônimo Vieira, um dos cinco denunciantes das ações de Gil, o

---

<sup>66</sup>“Seja como for, fontes de natureza diversa demonstram a presença inequívoca dessa população, e num exercício de recontagem dos índios coloniais nas vilas, encontramos um percentual que girou entre 0,5 e 3,5%, escamoteada sob todas aquelas designações mestiças por toda Minas colonial” (Ibidem, 230).



classifica como “pardo forro”, já a parda Amatildes Coelho, uma das poucas mulheres denunciadas nas devassas, refere-se ao suposto feiticeiro como mulato (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fl.s 49v e 52v). Do mesmo modo Timótea Nogueira, aqui também já lembrada como produtora de malefícios e possuidora de conluio com o diabo era nomeada ora como parda, ora como mulata pelos seus denunciadores (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fls. 67 e 69). A feiticeira Margarida, nas acusações que sofreu, também era referida por seus denunciadores como parda e como preta (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 79).

Ao analisar as práticas mágicas e as feitiçarias realizadas no Mato-Grosso setecentista, Mario Sá encontra realidade bastante próxima daquela das Minas no mesmo período. De acordo com o autor o termo “pardo” aparece nas denúncias nas devassas matogrossenses tanto para designar elementos mestiços de descendências africanas como ameríndias (Sá Junior, 2008, 157-160).

Seja como for, a presença talvez menos explicitamente visível dos nativos nas Minas igualmente se faz notar de modo patente nas práticas culturais e na circulação de saberes, que variavam do conhecimento topográfico e natural da região até o domínio de técnicas e ações. Assim, a despeito das dificuldades do pesquisador atual encontrar os ameríndios nos arraiais auríferos e daquelas indefinições que marcavam o uso de termos que acusavam mestiçagens que envolviam descendências indígenas e africanas, muitos dos conhecimentos indígenas, é certo, foram usados por aqueles que se aventuraram a ocupar a região.

No que versa sobre os interesses específicos desta pesquisa, Sérgio Buarque de Holanda foi um dos primeiros a chamar atenção sobre a importância dos saberes ameríndios para a ocupação das Gerais e como tais foram rapidamente utilizados, assimilados e trocados pelos bandeirantes. O célebre historiador salienta que já nas primeiras expedições desbravadoras dos “sertões” era bastante recorrente o uso dos batedores e de outros nativos para desempenharem as mais variadas funções. Para vencer “frechadas”, ataques de animais selvagens e outros constantes perigos tão recorrentes por esses caminhos, nos quais a morte e as enfermidades eram companheiras bastante presentes, contava-se com os conhecimentos herbários dos primeiros habitantes, garantido o reconhecimento e uso de um sem-número de plantas e animais, nomeadas pelo autor como verdadeira “botica da natureza” (Holanda, 1957, 88-91). Tais produtos e usos, ainda de acordo com Holanda, seriam incorporados e trocados

com os colonos, não raro através de analogias com outros medicamentos oriundos do Velho Mundo, a exemplo da crença no poder das pedras bezoárticas.

Uma vez edificados povoados e vilas, esses saberes e produtos nativos continuavam circulando assiduamente – fossem de modo direto ou indireto. Em seus estudos críticos do **Erário Mineral** do cirurgião Gomes Ferreira, tanto Junia Furtado como Maria Odila Dias analisam como este cirurgião luso foi hábil em “aclimatar” suas ações de curador na nova morada. Ferreira não dispensou o recurso dos fármacos feitos tendo como matéria-prima as plantas e animais da terra, em substituição de determinados produtos europeus – difíceis de serem achados, caros e, por vezes, com suas “virtudes” prejudicadas pelo tempo. Assim, como apontam as autoras, Gomes Ferreira em vários momentos de seu tratado evocou o conhecimento dos “paulistas” como homens experimentados na luta pela sobrevivência nos “sertões”, que aprenderam com os nativos a usar como recurso terapêutico os remédios que a natureza oferecia-lhes. Conhecimentos transmitidos e levados para as zonas de povoamento mais estáveis, apropriados e trocados pelas mãos e saberes de outros indivíduos que curavam, como Ferreira (Ferreira, 2002, 14-16; 53 e segs).

Consoante com esse tipo de olhar, Vera Marques igualmente escreve sobre como as plantas existentes no Brasil, assim como em outras partes do vasto Império, atraíram desde muito cedo a atenção dos “cronistas”, administradores régios, padre inicianos e curadores licenciados do Velho Mundo. As descrições dessa natureza e de seus benefícios habitaram prontamente as primeiras “notícias” produzidas sobre a nova Colônia, aliás, em sintonia com outras iniciativas correlatas, a exemplo do que fizera Garcia da Orta para as Índias. Neste contexto, uma vez mais, é possível observar a importância dos conhecimentos dos ameríndios nessa empresa. Contudo, de acordo com a autora, tais saberes nativos foram igualmente alvo de detrações ou da recorrente atitude de moldá-los aos princípios norteadores das concepções de ciências tal qual pensavam os europeus ao longo do Antigo Regime (Marques, 1999, 57 e segs.; Calainho, 2005, 68-71)<sup>67</sup>. Nesse complexo misto de abono e desabono, as formas de curar dos ameríndios imbricaram-se àquelas trazidas pelos portugueses e africanos que também nas Gerais nos colocam diante de um complexo processo de apropriações e ressignificações.

---

<sup>67</sup> Nas palavras da autora: “Reconheciam, portanto, um saber indígena, embora estivessem convictos de que todas as descobertas haviam sido fruto do esforço e da adaptação dos próprios europeus, os únicos com capacidade de perceber e discernir o mundo natural americano” (Marques, 1999, 62).

A partir de agora, cumpre pensar como tais vivências engendradas nos arraiais auríferos, marcadas tão fortemente pela escravidão, fluidez social, pobreza, violência, intercâmbios – nem sempre pacíficos – de indivíduos de procedências tão variadas, entre muitos outros aspectos, interferiram frontalmente nas práticas de feitiçeiros (os) e curadores e como os personagens que aqui serão apresentados transitavam por tão variadas veredas.

### **Os feitiços e as Minas: praticantes, motivações e vivências sociais**

Um dos primeiros vetores que podem aqui ser ressaltados é o perfil social daqueles que foram apontados como feitiçeiros e que viviam nas Minas setecentistas<sup>68</sup>. Nas possíveis abordagens para essa questão, como buscarei mostrar, por vezes há um entroncamento de medos e suspeitas já bastante conhecidas na Europa do Antigo Regime, mas que foram igualmente mescladas e aclimatadas ao tipo de vida que se levava na “capitania do ouro”.

Contudo, antes de partir para a discussão dos perfis sociais dos indivíduos envolvidos em denúncias por supostamente manipularem as forças sobrenaturais para a produção de malefícios ou para os mais variados procedimentos terapêuticos é preciso explicitar outros dos meus dilemas, escolhas e ações.

Reafirmando as dificuldades expressas por vários estudiosos que se valeram de fontes eclesiásticas (tribunais persecutórios, assentos de batismo, óbitos...) com propósitos de quantificação, há nesses documentos uma série de incômodos “espaços em branco”, como lembra, entre outros autores, Libby (Libby, 2009, 385 e segs.).

Uma dessas lacunas mais recorrentes seria a menção a determinados indivíduos sem a definição de sua “cor” ou condição jurídica. De acordo com Hebe Mattos e Sheila Faria, há forte tendência de tais “silêncios” estarem mais diretamente ligados ao universo dos tipos sociais brancos e livres. Essa possibilidade, sobretudo quanto levamos em consideração as denúncias contra os agentes ilegais da cura, parece bastante provável também para parte significativa dos casos das devassas eclesiásticas mineiras

---

68 Para as análises aqui pretendidas resolvi considerar separadamente os perfis sociais daqueles denunciados por feitiçaria (quesito 4 das devassas eclesiásticas) e por práticas de cura ilegais (quesito 5), excetuando inicialmente os calundus, que eram reprimidos sob a rubrica de feitiçaria, pois estes serão alvo nesse trabalho de discussão à parte. Grossi (1999) escolhe em sua amostragem trabalhar os perfis desses agentes sem discriminá-los. Minha escolha, em sentido oposto, se justifica pelas possibilidades de matizar mais esses olhares através de possíveis comparações entre aqueles que eram lembrados, por vezes de forma bastante distinta, como feitiçeiros e como curadores.

(Castro, 1995, 104 e segs; Faria, 1998, 159). Ainda que em seus estudos Douglas Libby chame atenção para os perigos de tais generalizações, afirmando que “não poucos dos homens e mulheres arrolados sem qualquer designação racial eram, de fato, pessoas “de cor”” (Libby, 2009, 384), este autor não deixa de considerar as mulheres livres sem definição explícita de cor, “brancas por inferiçãõ”, embora também relativize esta assertiva (Libby, 2009, 392).

Outra lacuna bastante recorrente nessas fontes é a designação de um determinado denunciado como cativo sem que houvesse menção a sua origem, grupo étnico e/ou “cor”, não sendo incomuns denúncias em que um suposto feiticeiro ou curador nos chega apenas como “escravo de fulano”. Ainda que não tenha me valido desta suposição para fins de produção desses quadros, seguindo os argumentos de Paiva, seria bastante razoável supor que parte expressiva desses cativos não definidos fosse formada por negros de origem africana, dado a própria dinâmica do tráfico na Capitania<sup>69</sup>.

Mais uma ordem de dificuldades se impõe, por vezes, na busca de definição com algum nível de precisão da ascendência das populações mestiças, uma vez que conforme lembrado acima, termos como “cabra”, “pardo”, serviam, não raro, indistintamente para nomear indivíduos tanto de ancestralidade africana como ameríndia nas Minas. Como mencionei, nas devassas eclesiásticas, alguns dos denunciados seriam lembrados por seus denunciantes como “mulatos” e como “pardos” ou “cabras”. Para a confecção dos quadros que apresento, escolhi, de modo deliberado, considerar num mesmo campo, dado tais dificuldades, todos os indivíduos mestiços e oriundos do universo colonial, elegendo sua classificação de acordo com o modo com que ele era “visto” pela maior parte de seus denunciantes (em caso de mais de duas denúncias envolvendo um mesmo agente). Tais “imprecisões” e generalizações, como é sabido, igualmente recaem sobre os africanos. Assim, a designação de suas “nações”, quando nos chegam, o que é incomum, são igualmente produtos da menção aos portos de embarque, da definição de troncos lingüísticos e dos conceitos e impressões de indivíduos diretamente vinculados ao tráfico, sem contar com as significativas mudanças temporais e locais dessas denominações que, por vezes, eram também apropriadas e ressignificadas pelos próprios cativos.

Enfim, nas denúncias oriundas dos cadernos do promotor da Inquisição de Lisboa, há uma considerável diferença quando comparadas àquelas existentes nas devassas

---

<sup>69</sup> Segundo Paiva: “... Mesmo assim, africanos e africanas somados representavam algo próximo a 2/3 do total de cativos da Capitania, Durante o setecentos” (Paiva, 2000, 70 e segs).

eclesiásticas mineiras. Diferentemente da justiça do bispado, o “Santo Tribunal” não diferenciava no Regimento de 1640 – que vigorou por praticamente todo século XVIII, até o regimento pombalino de 1774 – as práticas de feitiçaria e as curas ilegais (que, aliás, não são diretamente mencionadas), enquadrando-as sob a rubrica geral de “feitiçaria”, que incluíam em seu Título XIV os “sortilégios”, “adivinhações”, a ocorrência de pactos implícitos ou explícitos, com agravantes na negação na fé católica e nos usos de objetos sagrados, a exemplo de hóstias e pedras d’ara (Regimento do Santo Ofício – 1640, In; RIHGB, 1996, 854-857). Nesta perspectiva, em minha amostragem optei por lançar mão do próprio conteúdo das denúncias para separar as ações dos produtores de malefícios e daqueles que os curavam e a outros achaques.

Depois de explicitadas minhas escolhas, é possível traçar os perfis sociais dos indivíduos aqui estudados.

Assim, em consonância direta com os medos que habitavam a Europa do Antigo Regime (Delumeau, 1990, 310-349; 1984, 88-92; Paiva, 2002, 192; Clark, 2006, 155-188), as mulheres foram mais lembradas como produtoras de feitiços também nas Minas do século XVIII, configurando 53,3% dos acusados da manipulação de forças sobrenaturais para a confecção de malefícios (conferir **quadro IV**). Tal percentual excede consideravelmente a reduzida quantidade de mulheres que em âmbito geral figuravam as populações mineiras, embora houvesse, certamente, variações regionais e temporais (Brügger, 2002, 39-45), como a vasta literatura tem avaliado (Furtado In: Resende e Villalta, 2007, 486-489; Botelho In: Furtado e Libby, 2006, 203 e segs; Maxwell, 2001, 109-110).

Quando levamos em consideração o próprio perfil social daqueles que nas Minas setecentistas foram acusados como feiticeiros e o conteúdo dessas denúncias, é notável uma íntima relação entre o suposto poder de “maleficar” e as vivências sociais ancoradas na escravidão e na desconfiança em torno da enorme população negra e mestiça que habitava a Capitania.

Neste contexto, a maioria dos indivíduos denunciados às instâncias persecutórias da igreja como feiticeiros eram cativos, respondendo em minha amostragem por 43% desses agentes. Se lembrarmos da constatação óbvia que os “pretos forros” já viveram como cativos em algum momento de suas vidas, a aproximação entre as práticas de feitiçaria e o universo do cativo nas Minas setecentistas, totaliza expressivos 67,2% dos casos aqui tratados. Paralelo ao peso do cativo havia o forte medo em torno das populações negras e mestiças (não raro descendentes diretos de africanos), configurando

a avassaladora maioria daqueles lembrados como produtores de feitiços: 77,1 % dos indivíduos que estudo<sup>70</sup> (conferir **quadro IV**).

Assim, em várias denúncias por mim compulsadas, o medo e as ações desses supostos feitiçeiros e o universo do cativo além de estarem estreitamente imbricados mostravam-se de modo bastante explícito. Resumindo: a escravidão era um dos grandes catalizadores das *doenças de feitiço* nos arraiais do ouro.

Em seu estudo pioneiro sobre o magismo e a feitiçaria no Brasil colonial Laura de Mello e Souza chama atenção para essa associação entre o cativo e a produção de malefícios, fortemente influenciada pelas considerações de Bastide e valendo-se inclusive da já bastante conhecida exortação do jesuíta Antonil para que os senhores fossem moderados em seus castigos sob a pena de poderem ser envenenado ou alvo dos feitiços produzidos por seus escravos. Nas palavras da autora:

Por outro lado, o próprio escravismo impelia o escravo à demonização. Bastide nos mostrou como, no seio do sistema escravista, a cultura africana deixou de ser “a cultura comunitária de uma sociedade global para se tornar a cultura exclusiva de uma classe social – de um único grupo da sociedade brasileira, explorado economicamente, subordinado socialmente”. Nesse contexto, a magia maléfica, ou feitiçaria, tornou-se uma *necessidade* na formação social escravista (Souza, 1995, 204. *grifo da autora*).

Em sua pesquisa sobre o medo nas Minas, Grossi também enfatiza essa possibilidade de olhar para as práticas de feitiçaria. O autor, estabelecendo forte diálogo com as considerações de Mello e Souza, afirma que “o medo que os senhores sentiam dos escravos refletia-se, como já foi dito, nas acusações de feitiçaria contra os cativos” (Grossi, 1999, 129 e segs). Realidade, aliás, não muito diferente foi encontrada por Sá, ao mergulhar nas práticas de feitiçaria realizadas em Mato-Grosso também no curso do século XVIII (Sá, 2008, 153-154).

Consoante com esses estudos acredito que os casos por mim analisados coadunam com vários dos argumentos defendidos pelos autores supracitados e ainda permitem novas percepções dessa complexa trama tecida em torno do binômio feitiço/escravidão nas Minas setecentistas. Se em várias denúncias há grande reticência sobre as “mortes de vários negros por feitiços”, em outras, porém, as tensões forjadas pelas relações

---

70 Se considerarmos que nos casos por mim levantados dos 25 denunciados sem definição de cor, 12 eram escravos e, conseqüentemente mais facilmente pensados como africanos ou mestiços, tal percentual se elevaria ainda mais, chegando a 85,9% daqueles lembrados como feitiçeiros.

escravistas e a vontade deliberada de imprimir prejuízos aos senhores e/ou atentar contra a sua saúde e a dos seus emergem de modo bem mais explícito.

Assim, seguindo aqui mais de perto os argumentos de Mello e Souza, por vezes, esses feitiços nas Minas como ocorriam em outras partes da Colônia, também eram endereçados ao lar senhorial (Souza, 1995, 205).

Foi o que supostamente aconteceu na freguesia de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição do Mato Dentro, onde D. Maria de Sá Cavaltante enviuvou, segundo as fontes, em função dos feitiços desferidos por uma de suas cativas de nome Joana Mina, aqui já lembrada no capítulo anterior através da análise dos ingredientes que manipulava para a produção de seus malefícios. A própria senhora apareceu na mesa da visita para ratificar em referimento as ações da cativa, afirmando perante o padre visitador que Joana ainda vitimou uma mulher cabra que também era sua escrava e que sendo presa pelos seus feitos teria confessado que lançou mão dos tais “pós” e “unguentos” para execução dos feitiços porque “o demônio atentara” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 32v).

No tempo em que morava no Morro Grande, a crioula Victoria de Souza era “tida, havida e reputada feiticeira” e teria usado seus malefícios para matar sua senhora, na época em que era de propriedade de um Antonio Pereira Lamego. Ao que parece, o fato de seu senhor possuir patente de alferes não serviu para desencorajar Victória de torná-lo viúvo (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757 Z-8, 175)<sup>71</sup>.

Como já tratado no capítulo anterior, Joaquim da Costa Guimarães tinha sua mulher gravemente enferma supostamente por conta de feitiços efetuados por dois de seus cativos, os mulatos Joaquim e “sua mestra”, Clemência, que se valiam de variados ingredientes para prejudicar a saúde de sua senhora. O mulato feiticeiro, quando questionado porque fazia feitiços contra sua senhora respondeu: “que morrendo a enferma ele marido descoçoava [sic.] da fazenda e iria embora e ficava ele mulato vivendo à sua vontade”. Diante da presença de dois feiticeiros em seu plantel, restou ao senhor recorrer ao Santo Ofício e ele mesmo efetuar a denúncia que agora utilizo como fonte (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130 fl. 388).

Matar a senhora com feitiços para o senhor “descaçoar” da fazenda e, enfim, “viverem a sua vontade”. Nesta denúncia narrava-se uma espécie de plano que associava de modo patente a prática de feitiçaria contra o mundo do cativo. As ações

---

<sup>71</sup> Grossi usa parcialmente o caso da crioula Victória, que como veremos, ainda nos trás outros interessantes desdobramentos (Grossi, 1999, 139).

dos mulatos Joaquim e Clemência não foram únicas. Vários outros cativos teriam incluído a acreditada manipulação de forças mágicas entre os diversos outros expedientes que poderiam usar – favores sexuais, obediência, fuga... – para buscarem uma melhor inserção na sociedade escravista das Minas Gerais setecentistas.

Nas minas de Paracatu, o senhor Antônio Soares de Aragão fizera negócio com o sargento-mor Pacheco de Araújo, comprando-lhe um cativo de nome Antônio Mina. Na ocasião, como sublinhou em sua denúncia, Aragão gozava de “perfeita saúde”. Porém, bastou repreender sua nova “peça” para que “logo elle denunciante lhe doera (?) a barriga, e ficara privado com impotência de pagar o [ileg.] conjugal e entendendo que era algum malefício que o negro lhe botara...” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 108, fl. 250). Uma vez mais, sublinho as “dores” e “tolhimentos” mencionados como temidos sintomas das *doenças de feitiços*, que ainda impediriam a realização do ato sexual, desta vez endereçados a um dos proprietários mineiros em nítida reação ao mando senhorial – pelo menos como é apresentado na condução da denúncia feita pela própria vítima ao Santo Ofício.

Se além dos casos acima trabalhados lembramos ainda de Clemência Nunes, que conforme tratei anteriormente, se valia de um “búzio que explode” para imprimir feitiços contra sua senhora e das ações de Maquinam, que contaria com a ajuda de sua senhora/amante para introduzir feitiços na comida do marido, há evidências para pensar que nas Minas, como em outras partes do Brasil colonial, a feitiçaria serviria como um importante expediente para mediar as relações entre senhores e escravos, sendo um dos poderosos veículos de resistências contra as condições do cativo.

Para além dos feitiços que poderiam vitimar os senhores e sua família, ainda no rastro dos argumentos de Mello e Souza, havia outro tipo de alvo bastante frequente: a propriedade senhorial. Especialmente os escravos de seu plantel (Souza, 1995, 208). A julgar pela condução de várias denúncias por mim pesquisadas, havia na fala desses denunciadores uma preocupação bastante posta em sublinhar a intenção de aviltar as posses senhoriais, dando mostras, uma vez mais, do medo associado a um tipo de resistência mais direta ao mundo escravista.

A aqui já mencionada crioula Victoria de Souza, que provavelmente deve ter sido vendida pelo alferes Antônio Pereira em decorrência dos malefícios que supostamente desferiu contra sua mulher, encontrava-se em novo endereço, o Morro Vermelho, e sob a propriedade de um novo senhor, Lucas de Gouveia. Contudo, a despeito dessas mudanças, a cativa Victória continuava sendo denunciada aos padres visitantes em



virtude de suas velhas ações. Assim, estando a morrer “algumas pessoas da caza apresadamente e também alguns escravos”, Gouveia logo desconfiou de Victória, descobrindo que esta havia enterrado “raízes”, “trapos”, “cabelos emolados”, “ossos”. Por conta dos feitiços produzidos por sua escrava, Gouveia já havia perdido seis outros cativos e segundo a fala do denunciante Bento Fernandes, suas ações eram deliberadamente efetuadas contra os bens de seu senhor, pois ela teria dito que intentava arruinar suas posses e “deixar o dito Lucas de Gouveia so com hum pão na mão” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fls. 192v-193).

Outro proprietário que se viu às voltas com prejuízos que teriam sido provocados pela ação de feiticeiros foi Salomão Muniel. Este acreditava que havia em seu plantel um Jozé Mina que produzia malefícios e tributava ao mesmo a culpa da morte de outros de seus cativos. O negro mina foi acusado de tal delito por dois denunciante, um deles ainda frisou a solução encontrada pelo senhor: “vender para partes longínquas” o tal feiticeiro, buscando se ver livre de mais perdas (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1726-1743 fl. 72)<sup>72</sup>. Aqui é provável imaginar que Jozé Mina teria lançado mão de seus acreditados malefícios para vitimar os demais escravos de seu senhor como uma estratégia para se livrar de sua tutela. Pelo visto sua iniciativa teria dado certo, já que o senhor resolveu passar adiante sua ameaçadora “peça”, vendendo-o “para partes longínquas” como nos chega em uma de suas denúncias.

Num processo inquisitorial que sofreu a escrava Luzia da Silva Soares, também analisado por Laura de Mello e Souza, é possível novamente encontrar acusações de feitiçaria que propositalmente visavam afetar o lar senhorial e suas propriedades. Certa ocasião sua senhora foi até a senzala castigar Luzia, mas ao tentar abrir a porta “lhe sobreveio dores repentinas no braço que lhe não foi podido valer-se dele para abrir a porta nem castigar a dita escrava” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo n. 11.63 fl. 1v). Depois desse evento, uma série de misérias assolou o lar senhorial, as mais graves teriam sido a morte de duas crianças da senhora em função dos malefícios provocados pela escrava, conforme acreditavam seus proprietários. Para completar o conjunto de ações que supostamente teriam seus feitiços como pivôs, a cativa ainda era acusada de provocar a morte de outros escravos e de promover a ruína de seus senhores, inclusive afetando com seus feitiços a prospecção de ouro de suas minas.

---

<sup>72</sup> Grossi em sua pesquisa igualmente dá conta desse caso (1999, 140).

Diante de tais graves acusações, o comissário do Santo Ofício e visitador Manuel Freira Batalha produziu sumário de culpa contra Luzia, que em seu conteúdo asseverava que a cativa confessou todas as suas culpas “voluntariamente e sem castigo” (Ibidem, fl. 8v). Porém, uma vez em Lisboa, Luzia narrou aos inquisidores responsáveis pelos seus interrogatórios outro texto. O caráter “voluntário” de sua confissão, na verdade teria sido estimulado por um sem-número de castigos, os mais atrozes, para que reconhecesse que produzira os tais feitiços. Entre eles, deixo aqui citado o primeiro relato que Luzia descreve aos funcionários do Santo Ofício:

Mandara [fazer] um braseiro com o fogo muito acceso em que puseram logo grandes tenazes de ferro com as quais depois de estarem vermelhas (...) mandando-lhe tirar o [vestido] de sorte que ficou nua (...) atenazando por todo o corpo com as ditas tenazes o que não só lhe causava dores horríveis mas também lhe fazem grandes chagas de que ainda [existe] conservados os sinais como se pode ver e examinar por todo seu corpo (Ibidem, fl. 49v)<sup>73</sup>.

Este caso se faz especialmente emblemático pelo fato de que os temores e acusações que pairavam sobre as ações da cativa, talvez possam ser lidos como uma espécie de síntese das percepções da camada senhorial sobre as práticas dos “negros feiticeiros”, como recorrentemente são mencionados nessas denúncias: Luzia simultaneamente desferiu feitiços contra a família de seu senhor e suas posses. Por outro lado, uma quantidade tão grande de infortúnios, como a morte de dois filhos, que desgraçavam uma família que deveria se ver como cumpridora de todos os preceitos da religião de Cristo, só poderia ser interpretada como produto das ações demoníacas, sendo a cativa Luzia tomada como agente das mesmas – talvez por algum tipo de desavença ou desobediência anterior –, realidade que dá pistas para entender a grande violência nos castigos que envolveram a confissão de seus supostos feitiços.

Como fica patente no processo inquisitorial movido contra Luzia Soares, tais aspectos que envolvia os medos e desconfiças das camadas senhoriais em torno das ações dos supostos “escravos feiticeiros” podem ser novamente encontrados nas acusações reportadas aos padres durante as devassas eclesiásticas. Assim, um negro forro de nome João Mina, que foi escravo de Francisco Xavier, teria sido denunciado pelo português Gonçalo Francisco da Silva por provocar com feitiços a morte de dezoito

---

<sup>73</sup> Para as análises de Mello e Souza acerca desse caso, conferir Souza, 1995, pp. 345-352.

cativos de seu senhor, provavelmente na época em este que era seu dono (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1766-1777 fl. 35). Pelo exposto no início deste capítulo, a morte de dezoito cativos de um mesmo senhor pode levantar suspeitas de que houve certo exagero no poder de produzir feitiços atribuído ao negro João, uma vez que as posses mais típicas dos plantéis mineiros apresentam números de escravos bem mais reduzidos.

Uma escrava de nome Quitéria (ora definida como mina, ora como coura), no Rio Preto, Vila do Príncipe, viveu uma história similar àquela da também escrava Luzia Soares, embora com contornos menos dramáticos. Quitéria foi acusada numa devassa, ocorrida no ano de 1748, de colocar feitiços “no comer e juntamente na cama” de sua senhora, que por isso se “achava moribunda”, tendo confessado tais ações depois de sofrer castigos (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1749, fl. 15). Quando a comitiva episcopal voltou à Vila do Príncipe para imprimir as admoestações e sentenças da devassa é que encontramos, num raro momento, no termo de culpa que registrou a admoestação de Quitéria a sua versão dos acontecimentos: “e negou a culpa e só confessou que sendo metida pelo seu senhor em castigos atormentado deles, dissera que um negro chamado José lhe dera uma raiz, que dera a sua senhora porém que isso era falso, como já tinha muitas vezes confessado” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1750 fl.2v.). Uma vez mais, a alteração de saúde de algum membro da camada senhorial só poderia ser lida como produto de feitiços e o castigo foi novamente o elemento motivador da confissão da cativa sobre a qual pairavam suspeitas de ser feiticeira, provavelmente em função de rugas ou insubmissões anteriores. Apesar de negar ter confeccionado malefícios contra sua senhora, o visitador Miguel de Carvalho Almeida lavrou a admoestação contra a escrava, acrescentando que ela “aceitou a admoestação e prometeu emenda na mentira” (Ibidem). Aqui não fica lá muito difícil perceber como a justiça do bispado interpretou essas diferenças de versões sobre a alteração do estado de saúde da dona de Quitéria.

Outra ordem de feitiços endereçada aos senhores visava “amansar” suas ações e torná-los menos violentos em sua lida. Assim, uma vez mais, as forças sobrenaturais seriam acionadas para mediar as relações escravistas. Como discutem Laura de Mello e Souza e João Reis, essa resistência mais latente, na qual sem romper o cativo ou ameaçá-lo era buscada uma melhor adaptação à condição de escravo, é secular e se estendeu pelos mais diversos rincões da Colônia, além de transcender a própria

experiência colonial e ser encontrada por todo o curso do século XIX, enquanto durou a escravidão (Souza, 1995, 206-208; Reis, 2008, 147-159; Sweet, 2007, 195).

Nas Minas setecentistas, também detinham esse imaginado poder uma quantidade significativa de cativos.

Na cidade de Mariana, a aqui já referida Tereza crioula, que como mostrei no capítulo anterior, foi vítima da ação de feitiços, em meio às denúncias que disparava ao comissário do Santo Ofício, confessou que pedira a Antonio Mina, que era escravo do padre Fagundes, “remédio para amansar a senhora e não a castigar”. Este requisitou a Tereza sola de sapato e enchimento da cama da senhora para a confecção do feitiço “que ela denunciante usava e com efeito obraram o efeito que ela queria” (ANTT. Cadernos do Promotor 129 fl. 527).

O preto forro João da Silva, oriundo da Costa da Mina, uma vez na freguesia mineira do Rio das Pedras, era solicitado por seu vasto arsenal de feitiços, usados, como já visto, para adivinhar onde era possível achar ouro, na confecção de bolsas de mandinga para “defender os corpos de facadas, tiros e bordoadas de pao”, além de angariar os favores de “mulheres inquietas”. O negro mina ainda era acusado pelo pardo Antônio Gomes da Silva de vender mezinhas feitas da pena de um pássaro chamado almo [sic.] de gato “as negras e negros para alcançarem actos deshonestos, para cativarem as vontades dos senhores” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 105, fls. 198-198v). Nesta denúncia há uma proposital associação entre a magia amorosa e a “inclinação” da vontade dos senhores. Expediente, aliás, visto em várias outras denúncias nas Minas setecentistas.

Manuel Benguela, que era cativo por volta de 1750, igualmente lançava mão da natureza das Minas para seu contato com o “outro mundo”. Contudo, diferente do mina João que produzia as mezinhas que vendia com penas de pássaro, Manuel utilizava “hum suco de pao do mato para o senhor não o castigar” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fls. 96-96v)<sup>74</sup>.

As também cativas Joana Benguela e Joana Ganguela – nomes que acusam, uma vez mais, “procedências banto” – recorreram ao Juízo Eclesiástico no ano de 1767 para se livrarem das acusações de “ser feiticeiras [sic.] e por ter pacto com o demônio”. Em sua defesa alegaram que não objetivavam trazer com suas práticas nenhum revés a saúde sua senhora, mas apenas “abrandarem e fazerem mansa a sua senhora que as não

---

<sup>74</sup> Grossi usa em suas análises parcialmente o caso de Manuel Benguela, que, como será visto, possuía mais vasta e polivalente manipulação do sobrenatural em suas práticas (Grossi, 1999, 139).

castigasse e refizessem as tais superstições”. Ao que parece, dado que receberam do Juízo absolvição da culpa de feitiçaria, conseguiram convencer os clérigos de que estavam apenas se protegendo contra as violências e excessos de senhores, que segundo a mesma Igreja deveriam lembrar que também eram cristãos ao tratar seus escravos (AEAM. Juízo Eclesiástico 1765-1784 fls. 31-31v).

Outras denúncias nos mostram que principalmente as cativas se valiam desse universo mágico para os mais variados fins. Assim fazia Thereza, que conforme tratei acima, usava de seus feitiços “tanto para matar quanto para fazer querer bem”. Acusada de matar seu marido com malefícios, voltou-se também contra seu senhor, Gabriel da Silveira, ainda que de modo bastante distinto. Pois, por conta de seus feitiços

faz o dito senhor muitos escesos pella dita negra e não pode comer sem ser com Ella a meza, e que anda comcubinado com ella (...) que o dito senhor lhe faz todas as vontades e esta para a forrar e lhe tem comprado escravas para a dita negra (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 38).

De acordo com a narração de seus denunciantes, a cativa ao invés de investir contra a vida de seu senhor ou sua família e propriedade, acabaria utilizando dos feitiços como mecanismo para mudar sua condição – pois seu senhor “esta para a forrar” – e ainda angariava bens, como outros cativos, resistindo às agruras da escravidão e tornando-se, ironicamente, senhora das vontades de seu dono<sup>75</sup>.

Aqui já mencionada, Agostinha Pinta, mais uma cativa da Costa da Mina em Sabará, acusada de fazer com que o senhor padecesse de “dores no peito” em função de seus feitiços, também era lembrada por inclinar suas vontades, pois “por amor della estava [o senhor] hem uma cama”. Ao que parece, havia na localidade a crença de que as ações da Agostinha teriam funcionado, já que em determinado momento seus denunciantes passaram a se reportar a ela como negra forra (AEAM. Devassas Eclesiástica 1759 fl. 9).

Na vila de S. João del Rei vivia como escrava uma Maria Conga. Esta sofreu seis denúncias na devassa eclesiástica do ano de 1733 por causa da maneira com que teria enfeitado seu senhor. Segundo vários de seus denunciantes, Maria lhe teria dado um

---

<sup>75</sup> Muito além da aberta e direta resistência contra a escravidão, várias pesquisas nos mostram as habilidades dos cativos de desenvolver mecanismos de resistências adaptativas e a constante capacidade de negociar e tecer estratégias – muito além das práticas de feitiçaria, obviamente – para galgar melhores condições de trabalho, formar famílias estáveis ou conseguir a liberdade. Entre outros autores, conferir Reis e Silva (1989); Paiva (2001).

poderoso “unguento” que havia comprado pela quantia de dez oitavas de ouro no Rio das Mortes para que “elle lhe queira bem e a amaçe”. *Seu investimento teria surtido* efeito, pois de acordo com a fala do lisboeta Jozé Vieira de Ribeiro, Maria Conga, agora já mencionada como forra

governa a caza e quer e disquer como senhora tendo mando sobre todos os escravos do ditto padre (...) e que também procede a ditta fama de ella andar sempre bem vestida e calçada e em seu cavalo quando sai fora de caza... (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L. II fls. 98-98v).

Como sublinhado em várias denúncias, para muito além da concessão da alforria, Maria Conga ainda vivia uma boa vida de “sinhá”: “bem vestida e calçada”, dando ordens à escravaria, passeando “montada em seu cavalo”. Outro dado que chama atenção é o fato de seu ex-senhor/amante ser o padre Francisco Barreto de Menezes<sup>76</sup>.

Como é possível perceber com base no conteúdo das denúncias analisadas, não era incomum que esses cativos e cativas manipulassem simultaneamente as acreditadas forças mágicas tanto para a produção das *doenças de feitiço* como para “amansar” os senhores e/ou conseguir que fossem alforriadas, como é frisado, por exemplo, na denúncia contra Thereza que se valia dos feitiços “tanto para matar quanto para fazer querer bem”.

Contudo, os “remédios” que usavam para tal empreitada eram, por vezes, em alguma medida diferentes daqueles que venho analisando para dar conta das mortes, “tolhimentos”, “dores”, provocados pelas vertentes mais ofensivas de tais feitiços. Nesta perspectiva, pude encontrar nessa modalidade de magismo que objetivava “amansar” os senhores menos ossos, cabelos de defuntos, alfinetes, embrulhos, dentes e com maior frequência alguns de seus pertences pessoais (como raspas de solas de sapatos e “enchimento de cama”), beberagens, unguentos, produzidos à base de “sucos de pau do mato” e penas de pássaros encontrados nas Minas. Aproximando-se, talvez, mais tais ingredientes do universo material dos filtros e mezinhas de amor para “inclinare vontades”. Aliás, como é possível notar em determinadas denúncias, como as de Maria

---

<sup>76</sup> Para os desvios morais do clero mineiro, conferir, entre outros autores Villalta (1993).

Conga, Agostinha Pinta e Thereza o uso da magia de amor contra o senhor era diretamente evidenciado<sup>77</sup>.

Outra característica que aparece nas fontes é a quantidade preponderante de cativos oriundos da África Centro-ocidental envolvidos nesse tipo de prática de feitiçaria: Maria Conga, Joana Ganguela e Joana Benguela, Manoel Benguela... Creio aqui ser plausível pensar que em grande medida a crença no complexo “ventura/desventura”, presente nas concepções religiosas, bem como nas explicações para doenças e curas, como já discutido no capítulo anterior, possa ter norteadado as ações de vários desses indivíduos.

Como dito, havia entre os povos “bantos” a comunhão de uma série de referenciais cosmológicos comuns que giravam em torno da crença em um universo providencialista e harmonioso que poderia ser afetado pela interferência de forças malévolas, como a feitiçaria – pelo menos da forma com que a concebia os europeus –, que o desequilibrava e trazia para a comunidade (ou indivíduos) uma série de agruras/“desventuras”. Assim, muitos africanos interpretavam a escravidão como “desventura”, vivendo aviltantes experiências como a privação das vontades e muitas vezes da saúde; castigos físicos; má alimentação; controle e abusos sexuais. Para se defenderem dos “feiticeiros brancos” e recobrem o máximo da harmonia e do equilíbrio perdidos, parte dessas pessoas igualmente lançava mão das forças sobrenaturais, ou mais condizente com esse tipo de olhar, de “contra-feitiços” contra o que muitos africanos acreditavam ser a mais avassaladora magia malévola dos brancos: a escravidão (Slenes, 2006, 291; Caldas, 2007, 39-43; Sweet, 2007, 192-193)<sup>78</sup>.

Acredito que essa chave de leitura possa ser válida ao considerarmos parte dos feitiços engendrados nas Minas do século XVIII, fosse para vitimar o lar senhorial e aviltar sua fazenda, fosse para “amansá-lo” e “incliná-las suas vontades”, inclusive com

---

77 Entretanto, como dito anteriormente, também não foi incomum nas Minas do século XVIII o recurso a cartas de tocar, além de outros expedientes de magia amorosa que passaram ao largo das relações senhor/escravos. Ossos e cabelos, por vezes, também eram utilizados para tais fins. Quando chamei atenção para a manipulação de outros ingredientes para “amansar” e “domar a vontade” dos senhores, obviamente não pretendo criar nenhum tipo de visão binária acerca desses usos e dos ingredientes que eram manipulados. Aliás, como venho insistindo, o conjunto de denúncias analisado em minha amostragem permite mais pensar em usos multifacetados e resignificados de vários desses “ingredientes de feitiços”, como igualmente exposto no primeiro capítulo deste trabalho. Para a produção de filtros de amor no Antigo Regime, conferir Carneiro (2002,87-137)

78 Nunca é demais lembrar que havia significativas diferenças entre as concepções de manipulação das forças sobrenaturais e a ideia de “fazer o mal” (ou o que poderia ser qualificado como feitiços) entre os europeus e os diversos grupos africanos. Entre outros autores, conferir: Thornton In: Heywood, 2009, 92 et seq.; Sansi, 2008, 128-131; Sweet, 2007, 191-194.

possibilidades de concessão de alforrias e, mesmo, aquisição de bens materiais, como os casos acima apresentados nos possibilitam pensar.

Entretanto, a meu ver, não há elementos nos casos por mim pesquisados que denotem a existência de “nichos” ou “religiões africanas em conserva” transportadas pelo Atlântico e reproduzidas, talvez, por irresistível atavismo, como aparecem fortemente enfatizado em análises como as de Verger (2000), Bastide (1971; 1974), Sweet (2007), entre outros autores. Em determinados casos aqui estudados há rastros de matizes africanos, aos quais procurei estar atento, além de tentar analisar os mecanismos de ressignificações, apropriações, trocas e hibridismos, que envolviam, não raro, os mais variados grupos, tanto de africanos como de portugueses e ameríndios, sem contar com uma crescente população mestiça que habitava os arraiais auríferos<sup>79</sup>. Consoante com os estudos de autores como Price, Mintz (2003), Parés (2007) e Heywood (2009), é fundamental, sem perder o foco no “ponto de partida”, estar igualmente atento às novas estratégias forjadas por esses africanos e seus descendentes no “ponto de chegada”, com especial olhar nas novas experiências impostas pelo cativo em sociedades coloniais européias (Mintz e Price, 2003, 38 e segs).

Creio que em determinados casos, diversas visões cosmológicas e manifestações religiosas pudessem ser compartilhadas e “crioulizadas” e/ou possuir, mesmo, fortes elementos comuns que aproximassem crenças e práticas de indivíduos, em princípio, tão distantes geograficamente, mas que se “encontraram” no mundo colonial americano<sup>80</sup>. Daí, achar entre os indivíduos pesquisados, a exemplo de Antonio Mina, que teria

---

<sup>79</sup>Neste ponto concordo em grande medida com a metáfora desenvolvida por Sérgio Ferretti (1995, 60): “o catolicismo e a religião de origem africana funcionavam para os devotos, ao nosso ver, como se fossem camadas de um bolo recheado, que eles saboreavam e digeriam indistintamente”.

<sup>80</sup>Em suas pesquisas, Mintz e Price sublinham o que chamam da possibilidade de ser considerada uma “gramática comum” entre diversos povos de culturas diferentes que habitaram o continente africano, não obstante, também considerarem a forte heterogeneidade cultural que marcava esses grupos forçadamente transportados para as Américas. Nas palavras dos autores: “diríamos que certas orientações comuns para a realidade talvez tendessem a concentrar a atenção de indivíduos de culturas africanas ocidentais e centrais em tipos semelhantes de eventos (...) parece sensato presumir que, sendo reais as semelhanças percebidas, deveriam existir princípios subjacentes (que, muitas vezes, seriam inconscientes) passíveis de identificação, descrição e confirmação” (Mintz e Price, 2004, 28-29). Thornton, mesmo que a partir de outro foco de análise, igualmente afirma para a construção de sua hipótese da organização de um “cristianismo africano”, a existência de “várias ideias importantes em comum”, entre os sistemas religiosos africanos – privilegiando o autor aqueles concernentes à África Centro-ocidental – e as bases do cristianismo europeu, a viabilizar diálogos, acomodações e mesclas (Thornton, 2004, 313 e segs). Outra pesquisa, esta talvez mais radical e ousada, que permite pensar nas possibilidades de existência de crenças e símbolos comungados em um extraordinário arco geográfico e, principalmente, cronológico é desenvolvida por Carlo Ginzburg em suas considerações acerca da crença nos sabás europeus, compartilhando elementos tanto provenientes do mundo douto como de uma vasta tradição da cultura popular, sendo os sabás para o autor uma “formação cultural de compromisso”: resultado híbrido de um conflito entre a cultura folclórica e a cultura erudita.” (Ginzburg, 2007, 22. e especialmente parte II)



fornecido a crioula Tereza o tal “remédio” para que a sua senhora não a castigasse e o negro forro João da Silva, que também era qualificado como mina, vendendo suas mezinhas para o mesmo fim, agindo nesses termos, provavelmente, em forte consonância com as “crenças bantos” da feitiçaria mediando a “ventura e a desventura”. Sem contar na crença – comum ou mesclada, impossível saber – de que as “pegadas” e “solas de sapato” poderiam ser poderosos ingredientes para a produção de feitiços e a inclinação das vontades, que se fazia presente no repertório mágico tanto dos reportados feiticeiros de origem africana que atuaram nas Minas como entre as bruxas européias do Antigo Regime (Souza, 1995, 207; Paiva, 2002, 132).

Seja como for, em outra ordem de denúncias, estas ainda mais recorrentes em meu universo de casos, aparecem novas acusações de feitiços a vitimarem negros, muitos deles cativos. Contudo, sem que suas razões nos tenham chegado. Sendo esses feiticeiros, não raro igualmente cativos, lembrados apenas, em acusações padronizadas e lacônicas, por **“matar escravos com feitiços”**.

No ano de 1756, a preta mina Catarina de Souza, que era forra, foi acusada pelo bragantino Manuel Teixeira de ter matado dois negros de dois senhores diferentes com feitiços. Nas breves três linhas dessa denúncia não consegui saber os motivos de Catarina para tal empreitada (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fl. 120)<sup>81</sup>. Em Vila Rica, no arraial da Passagem, um negro apelidado de capitão, que era escravo do tenente Bento Roiz, também era acusado de “ser costumado matar negros” em função de seus feitiços (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1726 fl. 103v). Aproximados quatro anos antes, era a vez de uma negra do licenciado Miguel Alures (sic.) ser denunciada pelo sargento-mor Manuel Pinto. Este teria ouvido de um tenente Teixeira, que era morador em Lavras Novas, que a cativa “tinha morto muitos negros com feitiços” (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1722-1723, fl. 63)<sup>82</sup>.

Em sua leitura, J. Sweet usa casos dessa natureza – mesmo que não fossem explicitadas diretamente as intenções que envolveram a confecção de tais feitiços entre os cativos – para confirmar seu argumento de que a feitiçaria deveria ser vista como um componente de permanente e irrestrita resistência à escravidão. Preferindo aqui as palavras do autor:

---

81 Grossi igualmente trabalha com essa denúncia, embora com uma perspectiva diferente (Grossi, 1999, 141).

82 Para mais casos de mesma natureza, conferir AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 fl. 3v; Devassas Eclesiásticas 1766-1767 fl. 77v. Lembro, ainda, entre outros, da denúncia contra o escravo João, tratada acima pelo exagero em seu conteúdo.

Por outro lado, um ataque desferido sobre um escravo com recurso a poderes religiosos *era sempre mais do que um mero ataque pessoal*; tratava-se também de um golpe no bem-estar econômico e social do senhor. *Qualquer acto de feitiçaria malévola contra um escravo tornava-se um acto de resistência contra o senhor desse escravo (...)*

O poder religioso africano não se limitava a ser uma forma de resolver os problemas locais ou “tradicionais” –, constituía uma ameaça real e perigosa aos proprietários portugueses no Brasil (Sweet, 2007, 203. *grifos meus*).

Se essa leitura é plausível, creio, por outro lado, que não se deve perder de vista que o próprio conteúdo desse tipo de denúncia não denota possibilidades de afirmar peremptoriamente que esses feiticeiros possuíam sempre alguma intenção de abalar as estruturas das relações escravistas. Ou, dito de outro modo, sublinhar a íntima relação entre feitiçaria e escravidão, evidente, aliás, em muitos desses casos como explicitiei acima, não significa perder de vista que tais práticas poderiam ser bem mais variadas em termos de intenções. Além disso, a crença no poder dos feitiços circulava por todos os grupos sociais que habitaram as Minas no curso do século XVIII.

Nesta perspectiva, tendo a pensar os usos desses supostos feitiços a partir de um escopo mais amplo e difuso, sendo talvez mais provável, mesmo, que em certas ocasiões passassem ao largo das relações de cativeiro, mesmo quando engendrados por cativos e cativas<sup>83</sup>: ciúmes em virtude de tratamentos diferenciados, vingança pela perda de um amásio, resposta ante a negativa de favores sexuais, dívidas ... Demandas plurais, “resolvidas” através de malefícios.

Assim teria agido, como tratei acima, um negro de “nação” cabú do mesmo plantel de Tereza crioula, que a deixaria “entrevada” com seus feitiços porque sua “colega” tinha se recusado a ter com ele “atos ilícitos” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 527). Francisco mina, aqui também já mencionado por manipular alfinetes e muitos outros ingredientes para a confecção de malefícios, fora acusado pelo cirurgião Manuel da Cunha de ter matado um preto escravo do padre

---

83 Assim, concordo diretamente com as assertivas de Resende: “...é bem verdade que essas práticas envolviam grupos de diferentes procedências sociais, não excluindo brancos, índios e africanos – em um amálgama de práticas e rituais, em um trânsito cultural que arrebatou a muitos” (Resende, 2011, 345). Sansi, em debate com as considerações de Sweet, igualmente sublinha que perceber as práticas de feitiçaria apenas pelo viés da escravidão e da resistência à mesma, seria “cair num funcionalismo reducionista”, já que os usos e intenções mais amplas que norteavam tais práticas tenderiam a ser negligenciados em tais análises (Sansi, 2008, 135 e segs.).

Manoel Rodrigues. O motivo do óbito foi pura e passional vingança, pelo fato de Maria preta, antes amante de Francisco, ter escolhido se casar com a vítima (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 Livro III, fl. 45v). Por ter sido preterida por um candidato a amante, Florência do Bonsucesso – que diziam viver a chamar pelos diabos em encruzilhadas, como mostrei no capítulo anterior – também não fez por menos. Visando prejudicar sua rival, uma mulher branca de nome Vitória Gomes, que estava a ter “tratos ilícitos” com um tal Pedro de Araújo, “com a qual a dita Florência o queria ter”, a acreditada feiticeira teria vitimado seis escravos de Vitória, “que sucessivamente foram morrendo como cousa de malifício” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1731, fls. 74v-75). Antonio Mina, como dito acima, fora acusado de fazer feitiços para prejudicar a saúde de seu dono em desacato às suas ordens. Porém, a história não terminou aí. Certa ocasião, Antônio teria convidado “uma negrinha”, que também era escrava de seu senhor para ter com ela “atos lacivos”, diante da negativa, este a enfeitiçou e a negrinha, prestes a morrer, teria externalizado “cinco bichos de mosca (?) menores e grandes e hum masso de cabelos”. Aqui, pequenos animais e cabelos aparecem, uma vez mais, como ingredientes de malefícios. Sorte parecida teve outra negra, esta escrava de Antônio Cardoso, que também se recusou a ter “actos torpes” com o feiticeiro e acabou sendo alvo de seus malefícios. “Por vingança”, em função de umas “razões”, uma terceira vítima também fora lembrada na denúncia reportada ao Santo Ofício. A esta, que é mencionada apenas como “uma negra”, Antônio deixara com o corpo cinzento e inchado, além de “botar” pela “via posterior” bichos de mosca, morrendo logo depois. Enfim, outro escravo de nome Domingos, de propriedade do sargento-mor João Sá, era lembrado por “bottar pela via posterior bichos [vivos] e mortos e hua bola de panno com varias couzas dentro”. Seria Antônio Mina agindo mais uma vez. Contudo, motivado por demandas diferentes da habitual: ao negro Domingos o feiticeiro devia duas oitavas de ouro. Assim, o negro mina resolveu livrar-se da tal dívida matando com feitiços o credor, como narrou seu denunciante.

Pelo exposto, é possível inferir que os indivíduos aqui estudados, em várias das ocasiões lançaram mão de supostos feitiços movidos por prementes demandas pessoais. Talvez nesses momentos se enxergassem menos – ou aos seus alvos – como cativos, para além, como nos faz crer determinadas abordagens, de algo mais próximo de uma espécie de “ação de classe”.

### **Outras nuances dos feitiços: ganhos, violência e relações de poder**

Nas Minas do século XVIII os indivíduos sobre os quais pairavam crenças de possuírem poderes mágicos não foram os únicos a serem lembrados por matar e provocar debilidades físicas (Grossi, 1999, 142). Aliás, encontrei com alguma recorrência supostos feiticeiros tornando-se alvo de agressões, como já observado nos casos das cativas Quitéria Mina e Luzia Soares, duramente castigadas por seus senhores para confessarem terem feito malefícios.

Para o contexto luso, Pedro Paiva igualmente aponta a ocorrência de rechaços e respostas violentas das comunidades que abrigavam tais agentes. De acordo com o autor, “por vezes chegava-se inclusive à prática de actos de violência física contra a pessoa da bruxa” (Paiva, 2002, 296). Tais desconfianças e reações hostis seriam ainda reforçadas, como ocorria em outras partes da Europa, pelo que Paiva nomeou “protótipo daquilo que se acreditava ser uma bruxa”, como a solidão ou viuvez, embriaguez, prostituição, “má língua” (Ibidem, 285). Aliás, predicados que recorrentemente habitavam também as denúncias retiradas das devassas eclesiásticas mineiras. Sem contar, como já mencionado, os matizes coloniais de dois elementos responsáveis pela produção de medos e desconfianças que se faziam bastante presentes em vários desses casos: o universo do cativo e a procedência ou descendência africana.

Assim, para além dos castigos, alguns deles bastante severos, que nos reportam à violência privada e ao mando senhorial, alguns daqueles lembrados como feiticeiros, em especial escravos e forros, igualmente se viram repreendidos por autoridades laicas e eclesiais nas Minas. Foi o que ocorreu a um escravo de Antônio Vaz chamado Lourenço. Este foi acusado por quatro denunciante numa devassa eclesiástica de “matar com feitiços aos parceiros”. Diante dessas ações e “escandalizado”, como frisou um minerador bragantino em sua denúncia, o senhor resolveu levar o escravo feiticeiro até Vila Rica, entregando-o aos cuidados do “Dr. Ouvidor para o punir” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 fl. 3v). Na freguesia de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição do Mato Dentro, a negra forra Luzia Lopes era infamada de ser feiticeira, o que motivou “um missionário” que estava de passagem pela localidade dar-lhe “umas poucas chicotadas na capela publicamente” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 32v). Antônio Mina que, como observei, forneceu um “remédio” à Tereza Crioula para “amansar” sua senhora foi denunciado ainda ao Santo Ofício por praticar magia ofensiva. Teria com

seus feitiços vitimado “um moleque” e deixado uma negra “entrevada”. Por tais feitos seu senhor, o padre Fagundes, resolveu amarrar e castigar o negro feiticeiro, movido, é possível pensar, tanto pelo seu poder privado de senhor, como pelas suas funções de sacerdote, preocupado com a manutenção da ortodoxia (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 129, fl. 527).

Os casos acima tratados deixam fortes pistas para atestar que além dos tramites oficiais para a coerção de delitos como a feitiçaria, autoridades laicas (como os ouvidores) e religiosas (padres, “missionários”) valiam-se de seu poder e funções para castigar, de modo mais imediato, os supostos feiticeiros que comprometiam o sossego público. Desse modo, “antecipavam”, por vezes, protocolos processuais e reprimiam sumariamente esses indivíduos, ampliando assim as possibilidades de castigo contra tais comportamentos desviantes, como é possível perceber em algumas das denúncias por mim trabalhadas.

Em outros momentos, a violência contra aqueles que se acreditava serem feiticeiros partia da própria comunidade ou de pessoas próximas de seus alvos. Como visto no capítulo anterior, na Vila do Príncipe, Antônio Barriga – ora definido como forro, ora como cativo –, acabou sendo alvejado por um tiro dado por outro cativo, que se vingava do feiticeiro por este intentar matar sua mulher com seus malefícios (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1748-1749 fl. 12v-13)<sup>84</sup>. Clemencia preta forra que morava na freguesia de Antônio Dias, já foi aqui apresentada como temida feiticeira, e teria provocado graves moléstias no sapateiro Manoel Gomes, deixando-o “attonito” e “pateta”, sem contar com a morte de uma de suas escravas, os feitiços desferidos contra Rita Pacheca – que também a denunciou – e contra a mulata Agostinha que “endoidecera por malefícios”. Por esse rosário de males impressos à comunidade, e sendo reputada “refinada feiticeira” Clemencia não ficou impune: “chegou a merecer que os homens honrados da Rua do Senhor do Bonfim correcessem com ella daquella rua pela infamia que tinha de ser feiticeira” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753, fl. 117).

Outro caso bastante revelador de ações violentas contra feiticeiras nas Minas ocorreu na freguesia de Pitangui. Lá morava uma Rita Maria que era conhecida por ter pacto com o demônio e fazer malefícios. Certa ocasião, uma mulher casada de nome Quitéria Luz achava-se “enferma” e as desconfianças contra Rita aumentaram, pois esta foi até a casa de Quitéria lhe fazer uma visita e “deu demonstrações de que ella lhe faria

---

84 Grossi também se vale desta denúncia em suas pesquisas, conferir 1999, 142.

mal não por acções mas por acidentes”. O marido da vítima resolveu agir. Montou em seu cavalo e na companhia de mais três homens, todos armados, foi até a casa da feiticeira e “a aterrorizaram dando lhe voz de presa e conduzindo a para fora da caza lhe disseram que ha matavam se sua mulher não melhorasse”. Ao que parece, a suposta feiticeira não se abalou muito com as ameaças, instruiu o marido da vítima a dar meia-volta e “ir sossegado”, pois “lhe segurava” que sua mulher havia de melhorar e “não ter mais acidentes”, coisa que efetivamente “se verificou”, pelo menos da forma como narrou o denunciante Domingos Moreira da Cunha aos clérigos responsáveis pela devassa (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 65).

“... huma negra chamada ignacia escrava de Joseph Botelho tivera em sua caza hum negro por tempo de oito dias chamado Atrevido o cujo dono não sabia para lhe ensinar alguns feitiços e advinhar” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 65). Outro escravo, apelidado O Boquinha, que já tinha sido preso por conta de ser feiticeiro e, que também por isso fora expulso da casa de seu senhor, vivia a “dar escola” de seus feitiços, razão pela qual muitos negros o temiam (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759, fl. 10).

Como as denúncias anteriormente narradas fazem pensar, se por vezes carregar a pecha de feiticeiro rendia tiros, expulsões da comunidade, punições de autoridades laicas e religiosas e ameaças de grupos armados, por outras, fazia com que esses agentes ganhassem visibilidade, algum respeito – não raro ancorado no medo de seus poderes – e bens materiais e pecuniários por suas práticas. Em alguns casos, inclusive, os indivíduos aqui estudados, como dito, em sua maioria negros e cativos, contavam com a anuência de seus senhores e forjavam alianças com elementos destacados nos lugares onde habitavam.

No correr do ano de 1792, na capital das Minas, um negro angola de nome Caetano da Costa, mais conhecido como Pai Caetano, foi enredado numa devassa civil como feiticeiro, curador e calundzeiro o que, mais uma vez, dá mostras da ambiguidade que cercava as práticas desses agentes e/ou do modo com que tais seriam vistas por acusadores e autoridades responsáveis por sua repressão. Pela sua suposta manipulação das forças do “outro mundo” o negro angola, exercia significativo poder e era visivelmente temido e respeitado, como pude observar nos registros que julgaram seus delitos. Inicialmente chama atenção nas páginas desse documento a quantidade de

termos usados no curso da devassa para definir Caetano: “curador”, “pai”, “amo”, “matador com feitiços”, “feiticeiro mágico e enganador”<sup>85</sup>, “calunduzeiro”.

Dois acontecimentos servem ainda para confirmar o poder de persuasão e o carisma do negro angola. O crioulo José da Sila, provavelmente forro, que era morador na ladeira do Padre Faria e vivia a faiscar ouro, conforme aparece no testemunho do sapateiro Manuel Ferreira, resolveu abandonar suas funções para seguir Pai Caetano, “para o servir no que lhe mandasse e que o dito Caetano era seu amo” (AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470, código 449, fl.8). Outro indivíduo que testemunhou na devassa contra Pai Caetano, o crioulo forro João Moreira de Oliveira, confirmou que o negro angola, no tempo em que fora seu vizinho, “costumava trazer enganada muitas pessoas de todas as qualidades” em função de seus “feitiços e embustes”. Por tentar dissuadir algumas pessoas que procuravam os préstimos de Caetano, João Moreira além de ameaças de morte do próprio feiticeiro ainda experimentou o ódio daqueles a quem advertia: “querem mal a elle testemunha por estarem tao persuadidos daquelles esbustes” (Ibidem, 11). O fato de ser procurado por “pessoas de todas as qualidades” que acreditavam nos poderes de Pai Caetano, a ponto de um desses indivíduos querer segui-lo e servi-lo como “seu amo”, nos dá mostras do carisma e visibilidade social que teriam alcançado alguns desses agentes. Aqui, aliás, com uma riqueza de detalhes poucas vezes vista em casos dessa natureza.

Em N. Sr<sup>a</sup> da Conceição dos Rapozos uma parda chamada Paula Maria Conceição resolveu denunciar-se ao comissário do Santo Ofício Nicolau Gomes Xavier. Paula, que vivia no “mau trato de meretriz”, contou ao funcionário inquisitorial conhecer e ter recorrido a nada menos que quatro “feiticeiros” para os mais diversos fins, da cura de seus animais (que não foram definidos em sua autodenúncia) ao ensinamento de uma oração que lhe fizera um feiticeiro chamado Antônio Julião, que também era pardo, “em que se invocava o nome de três mulheres condenadas e do Diabo, debaixo de cinco estrelas, dando nós numa fita azul (não achou a encarnada) e usando o feiticeiro um papel com o tamanho do seu pé, tudo isto para um seu amásio dar-lhe o sustento que ela julgava merece”. Uma preta angola de nome Domingas, que era parteira e adivinhadora em Sabará, certa ocasião também ensinou a Paula, que intentava se casar, a “lavar se e borrifar a caza” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 264).

---

85 A recorrência do uso desse termo no curso da devassa nos remete, novamente, às padronizações e “filtros” que marcam fortemente tais documentos persecutórios, como aqui já discutido (Ginzburg 1990-1991; 1998). Para uma primeira tentativa de interpretação das ações de Pai Caetano, conferir Nogueira, 2005, 181-203.

A parda Paula, aparentemente uma mulher com graves dificuldades de sobrevivência e que, suponho, valia-se da venda de seu corpo como meio de diminuir suas misérias como, aliás, faziam várias outras negras e mestiças que habitaram as Minas setecentistas, buscava no conhecimento e na solicitação de vários feiticeiros mecanismos para galgar uma vida melhor, garantindo fregueses e sonhando com a possibilidade de casar-se para sair de seu estado penúria de material.

Penso que a autodenúncia de Paula à Inquisição ainda remete a outro desdobramento importante. Vivências, como vimos no começo deste capítulo, fortemente marcadas por dificuldades materiais e uma ambivalente e difusa violência cotidiana, geravam nos arraiais auríferos no curso do século XVIII espaço fértil para todo um “comércio” de recursos mágicos, realidade, aliás, não muito distante da de outras partes da Colônia (Souza, 1999, especialmente cap. 3; SÁ, 2011). Amuletos para a proteção dos corpos, como as bolsas de mandinga; mezinhas para “amansar” o senhor; rituais de adivinhação para saber o paradeiro de cativos ou descobrir furtos; filtros e rituais para adquirir e manter amantes, ao que parece, criavam boas possibilidades de ganhos materiais, além de acusar o recorrente conhecimento e busca desses feiticeiros para resolver as demandas cotidianas dos habitantes destas freguesias mineiras.

Nesta perspectiva, é possível pensar uma vez mais na dualidade que marcava esses agentes. Se por um lado eram temidos, odiados e alvos de uma série de rechaços que iam da violência física até as denúncias às instâncias repressoras, por outro, também se recorria a esses indivíduos para comprar mezinhas, pedir que ensinassem ritos e orações, sendo engendradas a partir dessas relações sociais o que penso poder chamar de verdadeiras “redes” entre esses supostos feiticeiros e parte das pessoas que viviam nessas comunidades.

Basta lembrar aqui, inicialmente, dos casos da escrava Quitéria, que embora negasse recorrer a artifícios mágicos para prejudicar a saúde de sua senhora, era acusada de procurar um negro feiticeiro chamado José Mina que lhe teria dado uma raiz para colocar em sua comida, a propósito de enfeitiçá-la e de Maria Conga que havia comprado por dez oitavas um unguento para inclinar as vontades de seu senhor.

Assim, não foram poucas as denúncias contra aqueles que, reconhecidos como feiticeiros, vendiam recursos mágicos e, por vezes, também contra aqueles que iam atrás de seus préstimos.

Entre esses indivíduos que vendiam mezinhas, amuletos e filtros de amor para amansar os senhores, estava um negro de nome Alexandre, que era cativo, sendo alvo



de três denúncias na freguesia de S. Bárbara por andar a “vender mezinhas com as quais tem prejudicado a muitos” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759, fl. 10v). De modo análogo, aproximados dez anos antes dos feitos de Alexandre, o pardo José da Cunha atuava nas minas do Paracatu, sendo denunciado como “feiticeiros e supersticioso que costumava uzar de artes diabólicas para dar fortuna a molheres damaz que lhe pagão”. O suposto feiticeiro confeccionava cartas de tocar e havia oferecido a Quitéria Maria – que depois o denunciou – um desses objetos mágicos pelo valor de dez oitavas de ouro, para ela “ter fortuna no ofício de meretriz” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 108 fl. 99). Nesta incomum denúncia, nos chega de modo pormenorizado o valor atribuído pelo feiticeiro ao produto de suas práticas, além do tipo de “cliente” a qual esta se endereçava. Creio poder imaginar que não foram poucas as “mulheres damas” que pagaram pelas cartas confeccionadas pelo pardo José, pelo menos até uma dessas meretrizes resolver levar seus feitos ao conhecimento da Inquisição e atribuir ao diabo seu poder.

“Ter boa fortuna e ser buscada dos amásios” era o que queria uma negra forra de nome Ana de Souza ao enterrar uma panela com feitiços, conforme narrou Geraldo de Abranches, clérigo responsável por seu julgamento e expedição de livramento no Juízo Eclesiástico. Os ingredientes necessários para o tal feitiço – que infelizmente não chegaram aos arquivos – teriam sido fornecidos por um Inácio, negro escravo de Domingos Alves, pelo custo de quinze oitavas de ouro, das quais Ana já havia pago “em signal três quartos de ouro” (AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765, fl. 53v).

Assim, nos registros deixados pelas ações de controle do bispado de Mariana, encontram-se, por vezes, os valores cobrados por aqueles que se acreditava possuírem poderes mágicos e, ainda, os meios de pagamento efetuados pelas pessoas que recorriam a eles. Decerto, a preta forra Ana ainda teria que encontrar outras vezes com o escravo Inácio, pois ainda lhe devia mais algumas oitavas de ouro em função de ter “parcelado” os custos dos feitiços a ele encomendados. Uma vez mais, me deparo com o conhecimento e a busca desses supostos feiticeiros, a tecer verdadeiras “redes” de relacionamento, a configurar parte do rol de escolhas que se apresentavam para aqueles que habitavam as Minas no curso do século XVIII.

Tais relações com esses feiticeiros poderiam ter desdobramentos ainda mais interessantes que, uma vez mais, interferiam diretamente nas vivências do cativo.

Eduardo Paiva fala sobre a crença de que o “poderoso potentado” Manoel Nunes Viana, um dos protagonistas da Guerra dos Emboabas, contava com uma tropa pessoal

de “negros mandingueiros” para fechar seu corpo e aumentar seu poder, mesclando a posse privada das armas ao recurso às forças mágicas. Seria, inclusive, voz corrente em diversas partes das Gerais que Nunes Viana não poderia ser morto com tiros ou males espirituais e ainda tinha o poder de adivinhar o que se passava dentro das casas, descobrindo os segredos de seus rivais, graças aos feiticeiros que viviam sob seu patrocínio (Paiva In: Libby e Furtado, 2006, 118-127).

Algumas denúncias por mim pesquisadas indicam que Nunes Viana não estava sozinho nesse tipo de expediente. Outros senhores de escravos e indivíduos de destaque nessas comunidades, como é possível supor, acabavam também defendendo ou buscando os préstimos de feiticeiros, dando mostras de aquiescência perante tais práticas e, em casos ainda mais instigantes, contando com a acreditada proteção sobrenatural desses agentes negros e mestiços.

No ano de 1733, no Curral del Rey, a crioula escrava Caetana foi acusada de dar um toucinho enfeitiçado para prejudicar uma negra por nome Marcela. Os “malefícios” que teriam sido colocados no alimento a cativa “tinha comprado ou pedido” a outro feiticeiro, o também escravo Pedro, de apelido Pena [Perna?] Gorda. Este era bastante conhecido e odiado em sua comunidade, pois graças a seus feitiços “e já por amor disso os seus mesmos parceiros o quizerão matar”. Entretanto, o escravo feiticeiro teria escapado, sendo “defendido” pelo seu senhor que era um padre de nome João Verdoz (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.I fl. 73).

Esta denúncia, feita pelo próprio dono da escrava supostamente enfeitiçada, é paradigmática por sintetizar uma série de aspectos tratados ao longo deste capítulo: “redes” e encomendas de feitiços; ódios e ataques contra esses agentes antes mesmo que os meios de coerção oficiais pudessem atuar; proteção de senhores, que faziam “vistas grossas” ou, mesmo, abonavam as ações desses indivíduos vistos como produtores de magia malévola.

O aqui já mencionado Antônio Angola, conhecido como O Careta, que vivia a cozinhar panelas de feitiços sem fogo algum, também contava com atitude displicente de seu senhor, Francisco Marques, que sendo questionado por um dos denunciantes “se lhe importace o ser mezinheiro”, teria respondido que “só o savia [sabia] e por isso não castigava” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-49 fl. 7v).

Em outros casos, essas relações entre senhores e “negros feiticeiros” se mostram ainda mais estreitas.

Como mostrei no capítulo anterior, o alferes Domingos Roís Dantas se viu às voltas com os feitiços de uma de suas escravas, a mulata forra Florência, que por meio de seus malefícios investiu contra sua saúde e ainda impediu-lhe o casamento, conseguindo, assim, com sucesso se alforriar. Contudo, esta denúncia traz outros desdobramentos. A certa altura, o próprio alferes Domingos passa a ser lembrado por proteger uma negra por nome Isabel e seus dois filhos, Catarina e Isidoro, que eram todos conhecidos por serem feiticeiros e terem feito uma escrava chamada Joana “ficar surda, cega e aleijada com feitiços”. Domingos teria dito a família de feiticeiros, de acordo com a fala do denunciante, que “enquanto eu estiver vivo quero ver quem bole com vocês” e recorria com frequência às adivinhações “por artes diabólicas” de Isidoro (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130). Ora alvo de feitiços, ora defendendo e se valendo das adivinhações e da proteção de outros feiticeiros, vivia esse alferes na freguesia dos Prados, bispado de Mariana, no ano de 1773.

Em S. José da Barra Longa o capitão José Antônio dos Santos também era acusado de “usar de negros feiticeiros” há mais de doze anos

e tanto crê nas suas diabruras que diz vir-lhe por eles fortuna, não ser preso nem vencido e se gloria de saber pelos ditos mágicos revelação de tudo muito antes que suceda e por isso se livra dos perigos, precavê os futuros e faz e conclui o quanto quer (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 134 fl. 242).

Essas acusações guardam notórias semelhanças com aquelas que recaíam sobre Nunes Viana, conforme pesquisado por Eduardo Paiva. Domingos e José Antônio também possuíam patentes militares – respectivamente de alferes e capitão – e se valiam, tal qual o todo poderoso mestre-de-campo e potentado, de alianças com escravos feiticeiros, embora nas denúncias não fique evidenciado que esses indivíduos seriam de seus plantéis. Entretanto, em vista dos demais casos aqui trabalhados, penso que algum tipo de inferência nesse sentido seria bastante provável. Além disso, os três personagens utilizariam dos poderes divinatórios de suas “redes” de feiticeiros. Na denúncia contra o capitão José Antônio ainda é sublinhado que graças a tais relações este “se livra dos perigos”. Teria ele também o corpo fechado por mandingas como se cria ter Nunes Viana?

Pode-se imaginar que em virtude dessas alianças forjadas com tais “negros feiticeiros”, em sua maioria cativos, esses três homens de armas se impuseram diante daqueles que com eles conviviam.

Enfim, a análise desses casos permite, ainda, perceber mais dois fios importantes dessa trama.

Em primeiro lugar, é importante considerar essas práticas para além de sua resistência à escravidão. As denúncias contra esses senhores que utilizavam verdadeiras “redes” de negros feiticeiros para aumentarem seu poder servem como mais uma forte pista de que tais práticas mágicas não poderiam ser vistas exclusivamente nos termos “senhor *versus* escravos”, como alguns estudos nos fazem crer. Além disso, em tais casos, é plausível pensar numa via de mão dupla, uma vez que esses supostos feiticeiros negros igualmente se escudavam e eram beneficiados pela proteção aberta ou, no mínimo, uma negligência intencional promovida por seus proprietários, como no curso desse capítulo pude sublinhar mais de uma vez.

Em segundo lugar, em grande parte das denúncias observei pedidos e encomendas de feitiços; pagamentos; ensinamentos; tentativas e vetos de relações sexuais; visitas a pessoas doentes ou recém-nascidas; convites para frequentar encruzilhadas a propósito de chamar por diabos ou descartar malefícios; estadas circunstanciais nas casas de feiticeiros ou clientes... Há, assim, o descortinar de um conjunto amplo de convivências e relações interpessoais, como é possível imaginar, bastante prementes entre aqueles reconhecidos como feiticeiros e muitos dos moradores dessas localidades, alguns deles vítimas e acusadores dos feitos desses agentes. Naturalmente tais convívios não seriam sempre amigáveis, como os tiros, espancamentos, suspeitas embaladas por estereótipos (meretrício, “má língua”, “bebedice”...) e denúncias aos padres e agentes do Santo Ofício nos provam. Mas o fato, em consonância com outros estudos acerca da feitiçaria tanto na Europa como em outras partes da Colônia (Paiva, 2002, 283-314; Ginzburg, 2009, 16 e segs; Sá, 2011, 57-60), é que essas pessoas não devem ser vistas como elementos isolados ou “antissociais” no seio dessas comunidades a que foram endereçadas as devassas eclesiásticas<sup>86</sup>.

---

86 Em seu estudo sobre a feitiçaria lusa, Paiva analisa realidades bastante próximas: “suspeitas, queixas e acusações de bruxaria só aconteciam entre gente que se conhecia muito bem (...) é notório que acusadores, vítimas e bruxas frequentassem espaços de sociabilidade comuns, espaços esses que pela sua função deixam perceber como esses contactos seriam quase quotidianos” (Paiva, 2002, 287). Obviamente também havia fortes diferenças entre o contexto português da bruxaria quando comparado à realidade das Minas do século XVIII. Entre outras é possível observar o peso das relações escravistas; uma presença maciça – sobretudo no início da mineração – de grupos de povoamento relativamente recentes e

Outro indício bastante elucidativo nesse sentido é que nas Minas no curso do século XVIII eram alvos ou buscavam os préstimos dessas feiticeiras e feiticeiros gente dos mais variados estratos sociais: de capitães, licenciados, cirurgiões, senhores de escravos e clérigos às meretrizes pardas, negros e negras forros e cativos.

### **Os agentes da cura**

Nas Minas do século XVIII não foram poucos aqueles que curavam os mais diversos achaques, muitos deles associados às temidas “doenças de feitiço”, sem que para isso possuíssem licença, o que lançava suas práticas na ilegalidade: passíveis de perseguição tanto das esferas régias como das eclesiásticas.

Como vários estudos demonstram <sup>87</sup>, havia além de uma forte hierarquia uma circunscrição de funções bem delimitadas no âmbito da medicina oficial europeia que foi, de certa maneira, também transplantada – e, sobretudo, aclimatada – para o mundo colonial.

Pode-se, grosso modo, elencar como profissionais ligados à medicina oficial, os médicos (por vezes, também nomeados físicos ou professores), que estudaram em universidades e que se encontravam no topo dessa hierarquia, sendo a medicina considerada uma “arte liberal”. Entre as atribuições dos médicos estava o exame do doente para o reconhecimento da enfermidade e a prescrição dos tipos de tratamento necessários para sua cura, o que incluía as receitas dos “remédios internos”.

Abaixo dos médicos encontramos os cirurgiões e boticários, “profissionais mecânicos” da medicina, que não raro manipulavam os degradantes excretos corporais, retiravam chumbo de tiros, abriam e fechavam os corpos doentes, extraíam dentes, “soldavam” (como aparece na documentação) ossos quebrados, administravam sangrias e produziam e vendiam os remédios – nas mais diversas formas – que eram prescritos

---

heterogêneos que eliminariam, entre outros aspectos, relações sociais ancoradas em décadas de convivência entre os membros dessas localidades ou a crença no caráter hereditário da bruxaria. Tanto que em minha amostragem só foi possível encontrar uma família lembrada como praticante de magia malévola (no caso do alferes Domingos). Não obstante tais especificidades, estou convencido que algumas das assertivas para o contexto luso possam, em linhas gerais, serem também aqui notadas.

<sup>87</sup> É bastante significativa a quantidade de estudos que tiveram como objeto os curadores oficiais, seus órgãos de cancelamento e controle e as diferenças entre o cenário europeu e o Brasil colonial. Aliás, em quantidade muito mais expressiva do que aqueles dedicados às práticas de curas ilegais. Entre outros autores, conferir: Porter (2004), Marques (1999; 2003), Pita (1996; 2009) Edler (2006), Furtado (2002; 2005), Ribeiro (1997; 2005), Pimenta (2003; 2004; 2007), Almeida (2010), Abreu (2006), Wissenbach (2002, 2009).

pelos físicos. Em seu estudo sobre os boticários na Colônia, Vera Marques sublinha o caráter manual dessas funções. Ao lançar mão, por exemplo, da definição encontrada no dicionário de Bluteau de que os boticários eram os “cozinheiros dos médicos”, a autora percebe certo aviltamento e a posição subalterna desse profissional (Marques, 1999, 155; Edler, 2006, 49 e segs)<sup>88</sup>.

Entretanto, eram principalmente os barbeiros/sangradores aqueles que se achavam ao rés-do-chão nessa hierarquia, sendo tal ofício mais tipicamente exercido por africanos e seus descendentes no Brasil, como salienta Tânia Pimenta (Pimenta In: Chalhoub et al, 2003, 308). As atribuições desse tipo de profissional se associavam principalmente à prática da sangria, além da aplicação de ventosas, de sanguessugas e sarjamentos (escarificações mais superficiais na pele para expelir menores quantidades de sangue, geralmente acompanhadas da aplicação de ventosas) (Ibidem, 313; Pimenta In: Porto, 2007, 1-2; Almeida, 2010, 34).

Portadores de um conhecimento prático, aprendido em geral com um mestre já licenciado ou em hospitais régios, tais indivíduos requeriam licenças concedidas por funcionários e organismos régios, como o físico-mor, o cirurgião-mor, o Protomedicato, além das câmaras municipais e a própria Igreja (os bispos também poderiam expedir licenças autorizando algumas curas), para poderem atuar oficialmente nessas funções. Necessitavam, em geral, de uma carta que comprovasse tal aprendizado<sup>89</sup>, posteriormente sendo submetidos a uma espécie de prova de conhecimentos e práticas por uma junta ligada a tais órgãos reguladores. Além, naturalmente, de terem que desembolsar certa quantidade de dinheiro para os custos desse chancelamento. Desse modo, e observando os limites de suas funções – estes, não raro, explicitados nas próprias licenças – essas pessoas entravam no circuito das práticas médicas oficiais, isentando-se do risco de serem desabonados ou perseguidos como marginais.

Normalmente, quando de posse da carta de confirmação tais curadores tratavam de apresenta-la à câmara local onde objetivavam atuar, em seguida, pronunciavam o juramento na própria câmara. Se, por um lado, pelo menos formalmente, havia marcadas delimitações nas ações desses oficiais de cura, por outro, eles poderiam

---

88 Por outro lado, Maria B. Nizza da Silva argumenta que mesmo no contexto metropolitano, profissionais como cirurgiões e boticários – o que igualmente ocorria com ourives, pintores, escultores, entre outros – possuíam um *status* diferente dos outros oficiais mecânicos. A autora, valendo-se das também visões de Bluteau, mostra que esses indivíduos encontravam-se no “Estado do meio”, não sendo propriamente nobres, mas gozando de “uma quase nobreza para certas isenções” (Silva, 2005, 21-23).

89 O tempo de experiência e aprendizado da função também variava. Um indivíduo para requerer licença de boticário, por exemplo, deveria comprovar quatro anos de treinamento com mestre licenciado (Marques, 1999, 167).

circular em considerável arco geográfico pelo vasto império português. Caso paradigmático foi o do cirurgião Gomes Ferreira, que antes de publicar seu **Erário Mineral**, atuou na Bahia, em várias comarcas mineiras e, ainda, se aventurou a cruzar oceanos como cirurgião embarcado. Experiências que, decerto, “complementaram” sua formação e práticas como licenciado, iniciadas através das lições no Hospital Real de Todos-os-Santos de Lisboa, proporcionando um sem número de trocas culturais, a fazer circular produtos e saberes pelos vários quadrantes e agentes dos domínios lusos (Furtado, 2002, 14 e segs; Furtado, 2005, 91-97; Wissenbach In: Souza et al, 2009, 282; Dias, 2002, 53; Marques, 1999, 49 e segs.)<sup>90</sup>. Como será tratado adiante, ao que parece, essas possibilidades de intercâmbios e convívios estreitos não estavam circunscritas apenas aos praticantes da medicina oficial nas Minas setecentistas.

Aliás, para além dessas trocas e circulações de saberes, de Portugal para o Brasil, muitos dos pesquisadores que se debruçaram sobre tais agentes oficiais da medicina perceberam uma recorrente não observância de suas delimitações profissionais, expressas no ato de licenciamento. Assim, a Colônia configurava-se espaço fértil para práticas que acusariam um considerável alargamento nos protocolos de atuação desses indivíduos (Ribeiro, 1997, 34; Almeida, 2010, 50-59; Pimenta In: Porto, 2007, 12). Nas palavras de Furtado, “em virtude da escassez de físicos formados na colônia, os limites entre o exercício dos médicos e dos cirurgiões-barbeiros eram tênues, estendendo consideravelmente a atuação dos últimos” (Furtado, 2002, 5).

Outra característica marcante da presença desses licenciados em terras coloniais é o aumento no *status* daqueles que atuavam como boticários ou cirurgiões. Em vista da aparente pouca recorrência dos físicos, esses “oficiais mecânicos” da medicina oficial acabavam angariando para si certos ares de fidalguia no espaço colonial, gozando, frequentemente, de considerável respeito e destacando-se nas comunidades em que atuavam (Ribeiro, 1997, 34-39; Marques, 1999, 176).

Acerca da quantidade de indivíduos licenciados que aturam no Brasil colonial parece haver algumas lacunas historiográficas e possibilidades de releituras. A princípio, alguns pesquisadores optaram por afirmar de modo muito enfático sua quase absoluta ausência, mesmo se considerarmos curadores oficiais de “segunda ordem”

---

90 Almeida, em suas análises, também segue e amplia esse direcionamento de olhar: “O convívio, muitas vezes obrigatório, entre os médicos e cirurgiões diplomados ou aprovados e licenciados nas artes de curar – geralmente brancos portugueses ou nascidos na colônia – com os sangradores – majoritariamente negros, crioulos ou pardos – como indicam as fontes consultadas – proporcionava terreno fértil para a troca dos saberes curativos (Almeida, 2010, 35-36).

como eram os cirurgiões e boticários (Ribeiro, 1997, 34-39; Grossi, 2004, 258-259), chegando, inclusive, a sublinhar a hipótese de que a falta de médicos ou demais profissionais licenciados seria um dos grandes condicionantes para a busca de curadores sem licença<sup>91</sup>.

Em sua pesquisa, Almeida mostra que na Comarca de Rio das Velhas no curso do século XVIII parecia bastante significativa a presença de cirurgiões e boticários. Esta autora arrola 111 “médicos diplomados ou formados e cirurgiões aprovados” e 48 “droguistas e boticários”, nomeados principalmente em inventários, a cobrar os valores de assistências fornecidas aos desafortunados defuntos, além de seus familiares e escravos. O que, decerto, nos força a reconsiderar, com maior cautela, a suposta ausência desses curadores licenciados no mundo colonial ou, pelo menos, em determinadas comarcas nas Minas do setecentos (Almeida, 2010, 41-46). Ricardo Coelho em sua pesquisa, igualmente atesta para o termo de Mariana uma quantidade significativa de cirurgiões licenciados atuando nessa área, ratificando a percepção de que a quantidade de curadores oficiais, pelo menos nas Minas, poderia ser substancialmente maior do que supunha certa literatura acerca das “artes médicas” na Colônia (Coelho, 2012, 46 e segs).

Assim, talvez não sejam insuspeitas as impressões acerca da quase completa falta de assistência daqueles que faziam parte do mundo dos licenciados tecidas por indivíduos como camaristas, governadores, “viajantes” europeus e cirurgiões, que em seus tratados deixaram determinados registros a propósito de abonar uma evidente ultrapassagem em suas funções formais. O quanto essas falas poderiam ser marcadas por figurações retóricas, refletiriam preconceitos acerca do tipo de vida que se levava em áreas coloniais ou ventilavam interesses de afirmação profissional e controle? Essa faceta da medicina na Colônia parece um espaço bastante fértil para novas investigações.

Seja como for, com base nas denúncias que nos chegam pelas mãos de agentes da Inquisição e padres que atuaram em devassas em nome dos bispos, não me parece que a menor ou maior oferta de indivíduos licenciados – como cirurgiões e boticários – fosse o único ou, mesmo, um dos grandes fatores para a busca dos curadores não licenciados.

---

91 Ribeiro chega afirmar que: “Se bem que numericamente mais expressivos que os médicos, os cirurgiões não eram suficientes para atender à demanda da população na vasta Colônia, o que acabou estimulando o recurso a outros meios curativos que não os difundidos pela medicina oficial (...) Mulheres e homens despossuídos de bagagem teórica, cirurgiões com pouca prática, curandeiras, raizeiros, benzedores, parteiras, feiticeiros e até mesmo charlatães preencheram o vazio deixado pela medicina oficial” (Ribeiro, 1997, 38-39).



É possível suspeitar que a suposta ausência de agentes oficiais de cura fosse um problema maior para funcionários régios e para os próprios representantes da medicina douta do que para muitos dos moradores das Minas. Estes, ora lançavam mão de padres exorcistas e cirurgiões, ora valiam-se principalmente dos “negros curadores”, ao sabor de seus interesses e crenças na eficácia dessas práticas terapêuticas. Chegavam, mesmo, em alguns casos a validar as ações desses agentes não licenciados, como será visto mais adiante.

\* \* \*

No ano de 1756, Alexandre de Souza, que não tem em sua denúncia especificada sua cor ou condição jurídica, foi acusado de curar de “cobranto com palavras e alguas bençãos”. Seu denunciante, o português José Jerônimo ainda acrescenta que não sabia se para tanto o tal Alexandre “tinha licença” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fl. 4v). Cerca de dez anos depois, o aqui já mencionado preto mina Pai Ignácio foi lembrado por um de seus sete denunciante “por andar fazendo curas sem ser medico ou serurgeao” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1762-1769 fl. 116v). Antônio Ferreira dos Santos, que era cirurgião licenciado, saiu da Bahia para as Minas, dando mostras novamente da circulação desses curadores oficiais. Em terras mineiras, soube das curas efetuadas por um homem branco de sobrenome Prestelo e resolveu denunciá-lo, frisando não saber “se o dito Prestelo tenha para isso licença” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 47).

Como já mencionado, os indivíduos aqui pesquisados não se enquadravam, como os cirurgiões Gomes Ferreira e Antônio Ferreira dos Santos, nas determinações e chancelamentos régios para o exercício de suas práticas terapêuticas. Por isso, eram curadores ilegais, infratores, numa palavra, e estavam passíveis de denúncias e perseguições implementadas, entre outras esferas, por instâncias religiosas como as devassas promovidas pelos bispos e as ações do Santo Ofício. Assim, é possível observar, a partir das acusações acima sublinhadas, que a ausência da licença, ou pelo menos sua suspeita, era um elemento, por vezes, propositalmente lembrado para definir o caráter ilegal destas terapias<sup>92</sup>.

---

92 Talvez não seja demais lembrar que o item 5 que determinava os delitos passíveis de serem reprimidos numa devassa episcopal – aquele que dizia respeito às curas ilegais – frisava textualmente a ausência de licença. Conferir acima, capítulo I.

A menção à falta da licença pode ser também encontrada nos registros de vários dos termos de culpa das devassas eclesiásticas que admoestavam e impunham penas aos desviantes. O capitão Baltazar Chaves, morador na vila de S. José, foi repreendido e multado em vinte cruzados “por benzer e curar com palavras sem que para isso tenha licença” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1776-1788 fl. 7). Além do capitão Baltazar, outros três curadores foram sentenciados na mesa desta devassa, sendo a fórmula acima citada reproduzida de modo protocolar com pouquíssimas variações (ibidem fls. 10v; 11v; 13v).

Não obstante a falta da licença e as possibilidades de repressão nota-se, pela amostragem aqui trabalhada, a expressiva presença desses terapeutas ilegais nas Minas do século XVIII (**conferir quadro I**), respondendo, aliás, pela maior parte dos casos tabulados em minha amostragem. Acerca do perfil desses indivíduos e as vivências sociais travadas em torno de suas práticas há alguns pontos importantes a serem sublinhados.

Primeiramente, é possível notar significativas diferenças de gênero entre aqueles que eram lembrados como feiticeiros e os curadores enredados no conjunto das denúncias. Em minha amostragem é facilmente perceptível a maior atuação masculina no âmbito das curas o que, aliás, não destoava do que era visto na Europa no curso do período estudado (Souza, 1995, 166; Paiva, 2002, 162). Aqui, expressivos 86,7% daqueles que ofereciam remédio para os mais variados males eram homens (**conferir quadro V**). Há, assim, uma nítida inversão que, a meu ver, nos coloca novamente diante da força dos sentimentos misóginos também na sociedade mineira setecentista: as mulheres eram mais frequentemente acusadas de feitiçaria e menos lembradas como curadoras.

Outro aspecto relevante versa sobre a quantidade de negros e mestiços denunciados como curadores. Estes continuavam à testa dos indivíduos que eram vistos como manipuladores de forças sobrenaturais – fosse para provocar o mal, através das “doenças de feitiço”, fosse para remediá-lo. Entretanto, a disparidade numérica em relação aos supostos agentes brancos se faz consideravelmente reduzida, quando comparamos os denunciados por feitiçaria e aqueles enredados como terapeutas sem licença (como vimos, pelo menos 77,1% dos acusados por feitiçaria eram negros ou mestiços, enquanto estes respondiam, no caso das curas ilegais, por 55,2% das pessoas em minha amostragem).

Como dito acima, nas denúncias extraídas das devassas eclesiásticas é mais que provável que a maioria dos indivíduos que apareciam sem definição de cor – que em minha amostragem respondem por consideráveis 41,9% desses curadores – pudessem ser em parte expressiva brancos. Um indício revelador nesse sentido é o fato de encontrarmos em várias dessas denúncias termos com “licenciado”, “capitão”, “tenente” na frente do prenome desses curadores sem, contudo, que sua cor fosse discriminada (Mello, 2005, 231; 2006, 31-33; Silva, 2005, 149-154), podendo servir de indicativo que se tratava de indivíduos brancos. Sem contar que o fato de ser negro e a mestiçagem – assim como vivências relacionadas ao cativo – tendiam a ser mais diretamente sublinhadas pelos padres notários quando do registro dessas denúncias.

Resumindo, se de fato é possível afirmar que a maioria dos agentes que curavam nas Minas setecentistas eram negros ou mestiços, porém sua preponderância não era avassaladora, como no caso das denúncias de feitiçaria<sup>93</sup>. Creio que essas ações de cura pudessem ser realizadas pelos mais diversos agentes aos quais seriam tributados algum tipo de conhecimento terapêutico, fossem licenciados ou ilegais; brancos ou pretos; cativos, forros ou livres.

Em sua pesquisa, Ramon Grossi fornece informações nesta direção. Este autor se vale, entre outros documentos, de séries de correspondência trocadas entre moradores das Minas para captar “a realidade cotidiana da enfermidade e da cura”. Desse modo, é possível observar a recorrente presença do tema da doença em tais *séries*, além da menção de uma constante de tratamentos efetuados pelos mais diferentes agentes, o que incluía, até mesmo, os próprios interlocutores dessas cartas. Muitos pareciam ser aqueles reconhecidos como capazes de curar, ou, mesmo, que dividiam pontualmente alguma “receita” ou possibilidade de tratamento (Grossi, 2005, 143-154).

Outra nuance presente nos códices das devassas eclesiásticas que me chamou atenção foi a ocorrência de dissonâncias no registro das práticas desses curadores ilegais.

Na maioria das denúncias endereçadas aos agentes da cura que não tiveram sua cor ou condição jurídica especificada, além dos poucos brancos explicitamente nomeados, encontrei registros frequentemente mais reticentes e, em geral, marcados por maior padronização. Assim ocorreu com o capitão Antônio Pereira Machado,

---

93 Assim, pelo menos para o contexto mineiro setecentista, talvez seja necessário relativizar a assertiva de Laura de Mello e Souza: “Africanos, índios e mestiços foram os grandes curadores do Brasil colonial (...) Houve curandeiros europeus, mas em número muito inferior” (Souza, 1995, 166).

denunciado por Manoel Gomes Batalha que “disse ao quinto uza de curar com palavras a bixos” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 42v). Na freguesia de N. Sr<sup>a</sup> da Conceição dos Camargos, um Manoel Gonçalves foi enredado numa devassa por “curar bicheiras com palavras” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1730-1731 L.I fl. 44). De modo similar, Antônio Gomes Cardoso, morador em N. Sr<sup>a</sup> do Livramento, na comarca do Rio das Velhas, denuncia “que Antonio Marques cura e benze de palavras o que sabe pelo ver huma vez” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.I fl. 38v). Tais denúncias, que poderiam ser aqui reproduzidas por mais uma centena de vezes, em menos de três linhas praticamente refazem, de modo canônico, as palavras do item 5 do edital das devassas<sup>94</sup>.

Creio poder pensar que por vezes as suspeitas e medos que envolviam os saberes e práticas de africanos e descendentes – marcados, em alguns casos, por uma série de estranhezas e desconfianças em torno de suas ações terapêuticas – tendiam a gerar denúncias mais pormenorizadas e/ou impeliavam os secretários das devassas a produzirem registros mais detalhados, o que os tornava, conseqüentemente, menos protocolares acerca do que ouviam. Muitas dessas denúncias chegavam aos ouvidos dos secretários das devassas ou agentes da Inquisição recheadas de elementos bizarros e desconcertantemente diferentes daqueles que habitavam os conhecidos estereótipos da bruxaria douta, que eram mais familiares para esses clérigos letrados.

Para além dessas disparidades na forma de registrar as práticas desses curadores não licenciados, pude também observar em minha amostragem diferenças de ordem quantitativa. Assim, os indivíduos abertamente denominados negros ou mestiços concentravam uma maior quantidade de denúncias *per capita* (1,5), quando comparados aos brancos ou àqueles não definidos, que totalizaram (1,1) dessas denúncias<sup>95</sup>.

Resumindo, tanto em quantidade como em qualidade, creio que as nuances acima expostas confirmam, de modo preliminar, o maior medo, desconfiança e vontade – fosse de denunciante ou dos responsáveis pela repressão a essas práticas nos tribunais

---

94 Certamente aqui não quero afirmar nenhum tipo de olhar binário em torno dessas denúncias. Por se tratar de uma documentação fortemente padronizada, é elementar que denúncias contra negros e mestiços curadores, por vezes, também apresentem a mesma configuração sumária e padronizada, como exemplos, entre outras, conferir: AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1722-1723, fl. 37; 1726 fl. 26v; 1730-1731 L.II fl. 72v; 1731 L.I fl.69. O que chamo atenção é que a frequência de registros dessa natureza é bem mais recorrente quando se trata de denunciadores brancos ou daqueles que não tiveram sua cor ou condição jurídica especificada.

95 Em minha amostragem, dos 91 denunciadores brancos ou sem definição de cor, apenas 9 sofreram mais de uma denúncia na mesa da devassa ou nos cadernos do promotor do Santo Ofício.

eclesiásticos – de descrever em maiores detalhes, frisando as especificidades das ações desses curadores negros e mestiços.

### **No rastro de um personagem: como eram vistos os “curadores negros”?**

Como dito acima, foram negros e mestiços aqueles mais diretamente lembrados nas devassas eclesiásticas ou denúncias endereçadas ao Santo Ofício como terapeutas ilegais nas Minas do século XVIII. Ao analisar o conjunto dessas denúncias é possível observar como tais agentes eram vistos por aqueles que os denunciaram, por seus algozes da Igreja e pelas pessoas que procuraram seus saberes e terapias, não sendo, aliás, incomum que antigos clientes igualmente fossem os pivôs dessas denúncias.

Termos como **“curador”** e **“negro curador”**, de fato, aparecem de modo recorrente na documentação pesquisada – o que justifica minha escolha em usá-los –, seguidos de outros como **“benzedor”** (esse mais comumente usado para os curadores brancos ou sem definição de cor) e **“adivinhador”**<sup>96</sup>. A expressão “saludador”, tão assídua em Portugal para qualificar os curadores ilegais (Bethencourt, 2004, 77), não é mencionada em nenhuma das denúncias mineiras por mim pesquisadas.

Mesmo que expressões como “curador” e “benzedor” fossem, em vários momentos, indistintamente utilizadas para qualificar terapeutas ilegais negros, mestiços e brancos (ou aqueles sem definição de cor) é possível perceber uma crucial diferença no desenrolar dessas denúncias: os curadores negros se achavam quase exclusivamente ligados ao universo da feitiçaria. Sendo esta ligação perceptível através de um variado prisma.

Na Vila Rica do ano de 1731 um escravo não nomeado de João da Costa, que era de nação Cabo-verde, teria sido denunciado em registro aqui já referido como sumário, por “costumar curar de feitiços” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1731 L. I, fl. 69). Em rara aparição tratando-se de curadores, uma preta, se valia de “bencoins e palavras” para curar uma “Maria de tal”, casada com Ignácio Afonso Pereira, “que padecia de doenças de feitiços” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z.6, fl. 53v). No final da década de

---

96 Uma explicação possível para a maior frequência do termo “curador”, nos é apresentada por Pedro Paiva, que afirma ser esta expressão mais usada no norte de Portugal. Nas Minas do século XVIII a maior parte dos denunciantes nas devassas eclesiásticas era procedente de Braga (Paiva, 2002, 104). Para uma interpretação dos usos dos termos “curador” e “saludador” pelos agentes do Santo Ofício, conferir Walker (2004, 231-232).

1770 – a nos dar mostras, mais uma vez, da longevidade da crença nos feitiços e das tentativas de remediá-los –, Bernardo de Freitas igualmente solicitou os préstimos de “uma preta” para curar vários de seus escravos que se achavam com malefícios, “descarregando” em seguida sua consciência nos ouvidos do comissário do Santo Ofício João Roiz Cordeiro (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 321).

Em primeiro lugar, como as denúncias acima pinçadas mostram, eram os curadores negros os mais solicitados para “curar de feitiços”. Neste contexto, creio ser possível afirmar que esses terapeutas negros eram vistos pelos moradores das localidades mineiras setecentistas e/ou pelos clérigos que os perseguiram como verdadeiros “especialistas” – como chamaríamos em linguagem atual – na arte de curar e desfazer malefícios.

Em apenas um caso por mim levantado um curador branco se envolveu no tratamento das “doenças de feitiço”. Tratava-se do já citado Prestelo, que se valia de “raízes” e orações para “benzer de malefícios”. Certa ocasião, requisitado para tratar um negro, o fez “botar dois pedaços de dentes, duas argolas de ferro e uns botoens de cera e unhas de gato” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fls. 47 e 49v), alguns desses ingredientes, aliás, como já tratado no capítulo anterior, bastante presentes na confecção de feitiços.

Outra forte interseção entre as ações de terapeutas negros e o universo da feitiçaria, que já havia sublinhado de modo preliminar em estudo anterior, foi a recorrência de denúncias em que tais agentes apareciam definidos como **“feiticeiro e curador”**. Tipo de construção que não encontrei em nenhum dos casos atinentes aos curadores brancos ou de cor não definida, embora estes, obviamente fossem reprimidos por curar sem licença. Em apenas uma denúncia, que será tratada adiante, há acusação de feitiçaria recaindo contra um curador aparentemente branco.

Resumindo, eram quase exclusivamente os negros e mestiços aqueles que carregaram a pecha e a desconfiança de serem feiticeiros (Nogueira, In: Porto 2007 p.2). Sendo aqui possível aqui alargar e sofisticar tais conexões.

(...) dice que hum negro por nome Domingos cura com palavras cobrantes e bicheiras, e dizem ser feiticeiro o que sabe por ser publico (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1749 fl. 136v).

Assim o bragantino Domingos de Magalhães, ferrador de ofício, que morava em Congonhas do Campo, definiu as ações do negro Domingos. Sua denúncia em quase nada difere de várias outras por mim pesquisadas que levavam ao conhecimento dos padres visitantes curas de quebrantos e bicheiras com palavras – muitas delas sem que a cor ou condição jurídica desses agentes fossem reveladas –, salvo por uma significativa diferença: o negro curador Domingos é nomeado feiticeiro.

Como na denúncia contra Domingos é possível perceber, por vezes, a indistinção da visão desses agentes negros como “curadores e feiticeiros” era tão grande que algumas dessas curas seriam referidas quase automaticamente como produção de malefícios. Há em narrativas dessa natureza uma interessante recorrência: mesmo que fossem descritas práticas terapêuticas, muitos dos curadores negros e mestiços continuavam a ser vistos e denunciados como feiticeiros.

De modo análogo, na freguesia de S. Bartolomeu, achava-se um negro forro conhecido como Bagri que “usava de curar”, porém seu denunciante, o lavrador Pedro de Mello, tinha dúvidas, afirmando não saber se este curador negro “fazia alguma feitiçaria” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1730-1731 fl. 125). Aproximados vinte anos depois, um cativo mina de nome Antônio foi enredado por “curar de feitiços (...) e que se diz ser feiticeiro” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1749 Z.4 fl.15v). Uma Bárbara parda, “mulher velha”, que vivia a “se tomar de bebida e de má lingoa”, acabou recebendo “umas pancadas” de um reverendo Peixoto por “ter alguns tratos de a ocupar para curar alguns negros e com essa confiança querer continuar” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1750-1753 fl. 95). Nesta denúncia, apesar de Bárbara não ser diretamente referida como uma feiticeira é interessante notar que grande parte dos estereótipos da bruxaria erudita se achavam presentes para descrevê-la (além de velha, possuía um comportamento não condizente com as “boas regras” de convívio social). Assim, descrita, embora não nomeada, como bruxa, suas terapias foram desabonadas e coibidas, o que além da denúncia na devassa ainda lhe custara antes “umas pancadas” de um clérigo que também se antecipou e resolveu justificar por conta própria a curadora marginal.

(...) Dice ao **coarto** que nesta freguesia tem andado muitas vezes hu negro que se chama Jozeph Bolo [?] morador em [ileg.] o qual negro anda muitas vezes curando feridas com huas folhas e palavras (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 80 – **grifo meu**).

Como se faz perceber, na denúncia contra o negro Jozeph, em alguns momentos tal imbricamento das práticas de terapeutas negros com a feitiçaria era tão imediato que os encontrei, de modo sintomático, não apenas na narração de denunciantes, mas na própria forma com que os padres responsáveis pelas devassas registravam e ordenavam os desvios que perseguiam. Embora seja notável pelo teor da denúncia do português Domingos de Carvalho que Jozeph atuava como curador, o notário da devassa direciona sua fala “**ao coarto**”, ou seja, ao quesito de número quatro (aquele que dizia respeito às práticas de feitiçaria). Em outro registro, agora uma pronúncia encontrada numa visita pastoral que se transformou numa devassa no Inficionado no ano de 1743, as “curas de feitiços” encetadas por um negro chamado Antônio Mina, lembradas por dois denunciantes, foram enquadradas “como crime de feitiçaria” (AEAM. Secção Governos Episcopais / Arq. 1/ Gav.1 / Pasta 3).

Resumindo, essas diferenças notórias entre a narração (ou registro) das denúncias e a definição dos delitos e/ou da gravidade e desconfiança em torno das ações de determinados curadores não licenciados eram fortemente circunstanciadas. Por isso, os indivíduos que curavam ilegalmente, quando negros ou mestiços, costumavam carregar a pecha de “**feiticeiro e curador**” – como é possível ler em diversas denúncias –, ou teriam suas ações terapêuticas enquadradas no quesito das devassas eclesiásticas que reprimiam as práticas de feitiçaria (o quarto quesito, ao invés do quinto, que era aquele que reprimia as curas não licenciadas). Esta realidade não foi observada em minha amostragem quando se tratava das curas efetuadas por agentes nomeadamente brancos ou sem definição de cor.

Outro desdobramento de tais olhares e desconfianças seria a crença de que aqueles que curavam de feitiços poderiam simultaneamente provocá-los<sup>97</sup>.

No arraial do Pilar, Rita de Souza, como muitos outros moradores das Minas, acreditando se achar “doente de feitiços” resolveu chamar um negro para curá-la. Assim, o cativo Jozé Nagô foi até a casa da enferma e iniciou suas ações terapêuticas. Contudo, no mesmo instante “morrendo muitos escravos do seo pai com grandes postemas diziam ser arte do denunciado”. Requisitado como curador e posteriormente

---

97 Outros estudos já enfatizaram essa percepção dúbia das práticas de curadores, sublinhando as crenças de que os agentes que sabiam curar feitiços também sabiam os produzir. Vários casos de feitiçaria na Europa apresentam essa realidade, conferir Ginzburg, (2007, 120 e segs); Bethencourt (2004, 84-85); Paiva (2002, 124); Walker (2004, 225-226). Para o mundo colonial, Laura de Mello e Souza. Igualmente observa essa ambivalência (Souza, 1995, 167-168). Para as Minas no século XVIII, Grossi observa, acertadamente, que “os detentores do controle sobre as forças sobrenaturais eram depositários de temor e esperanças, pois podiam provocar enfermidades ou curá-las” (Grossi, 2005, 146-147).



suspeito de ser feiticeiro, o negro nagô foi logo “posto em tormento” e acabou confessando que teria feito “um malefício” contra um escravo cabra, “não para matar mas só para o amofinar” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 273).

Numa devassa realizada na freguesia de Antônio Dias há um conjunto de três denúncias que de modo bastante interessante confirmam as ambíguas formas de olhar para as ações desses negros curadores. Inicialmente, uma parda de nome Bárbara foi acusada de procurar um negro chamado Ivo, “que he curador para effeito de botar ou fazer feytiços para matar a elle testemunha”. Para o acusador, o coimbrão Ferraz, Bárbara o queira morto pelo fato deste dissuadir o irmão para “se deixar de tratar illicitamente com ella” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 fl. 124v). Aqui, outra vez, paixões e negativas de atos sexuais tornaram-se motivos para possíveis ações de feiticeiros. De acordo com a fala de Ferraz, reproduzindo uma crença fortemente partilhada, o negro Ivo, que fora inicialmente qualificado como “curador”, poderia de modo quase automático “botar ou fazer feytiços” para matá-lo.

Entretanto, chamadas em referimento para contar o que sabiam acerca do caso, Maria Antônia e Josefa Maria desmentem de forma integral a versão de Ferraz. Afirmaram as duas mulheres, primeiramente, que este tinha raiva da parda Bárbara e que Ivo se encontrava em Antônio Dias, na companhia de sua mulher, na verdade, para “tratar” de Bárbara, que era sua sobrinha e se achava “parida” e “ali lhe esteve athe morrer a criança”. Maria Antônia em seu referimento ainda afirma que “sabe por ser notorio que o dito negro so cura com ervas e remedios naturaes a varias queixas” (Ibidem fl. 125 e 131). Assim, em Antônio Dias no ano de 1753, as ações de um negro transitavam de forma plástica entre a cura e a produção de feitiços de acordo com as impressões e as relações sociais travadas pelos diferentes indivíduos que lhe atribuíam tais poderes<sup>98</sup>.

(...) hum negro nesta freguesia tem o nome de feyticeiro dice que era publica voz a fama ho negro que elle não conhece tem feyto curas que parecem magicas e diabolicas e que pacerem muito mal (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759, fl. 11v).

---

98 Grossi com objetivos de análise diferentes dos aqui expostos dá conta de parte dessas denúncias (Grossi, 1999, 143). Para mais casos nas Minas em que negros curadores apareciam simultaneamente como produtores de feitiços, conferir Grossi (1999, 145 e 153) e Nogueira (In: Porto, 2007, 5-6).

Desse modo tomei conhecimento do referimento feito por Francisco Lourenço da Cunha acerca das ações de João Cabú, já mencionado no capítulo anterior como protagonista de curas em que fazia expelir feitiços dos corpos de seus clientes. Como tal denúncia indica, além de serem recorrentemente lembrados por denunciantes e autoridades repressoras como “feiticeiros e curadores”; temidos por “curar” e “botar” feitiços, para completar o rol de medos e desconfianças em torno dos agentes de cura negros e mestiços e o imbricamento de suas terapias com a feitiçaria, não foi incomum também que suas práticas e conhecimentos acabassem abertamente demonizados.

No ano de 1734, no arraial de N. Sr<sup>a</sup> da Conceição do Mato Dentro, um negro escravo de nome Jozeph Mina foi alvo de seis denúncias numa devassa por “curar de feitiços”. Para o bragantino Domingos Machado, o negro mina em suas curas através de adivinhações, “fas falar o diabo” para conseguir êxito na descoberta dos feitiços (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1734 fl. 123). Outro denunciante, o licenciado Francisco de Brito, parecia comungar da mesma ideia, pois “presume que os cura [aos feitiços] por arte diabólica” (Ibidem, fl. 125v).

Com ações similares, outro escravo, este conhecido como Manoel Sabarú, que pertencia a uma negra forra chamada Ana, foi denunciado ao Santo Ofício pelo Tenente Francisco Antunes que antes o havia solicitado para curar alguns de seus cativos e familiares que “se queixavao de alguas doenças, e suspeitando que podião nascer de malefício”. Ao iniciar suas curas, estas também baseadas em adivinhações, o tenente Antunes começou a suspeitar que “aquellas respostas erão dadas por arte diabolica”, motivando assim sua posterior denúncia (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 102, fls. 12v-13).

Num termo de culpa lavrado em 1721 contra um negro escravo do reverendo Bernardo Pereira Brasil, de nome Garcia, que curava de feitiços e “tirava ossos e outras drogas aquelles a quem curava”, suas habilidades terapêuticas eram atribuídas à “virtude do demonio”. Por sua suposta comunicação com o diabo, o negro Garcia foi castigado severamente com sessenta açoites pelas autoridades episcopais (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1721-1735 fl. 47)<sup>99</sup>.

Uma vez mais, observei significativas diferenças que envolviam acusações e reprimendas contra os diversos agentes de cura não licenciados nos arraiais auríferos que me fazem crer, novamente, nos diferentes e circunstanciados olhares acerca de suas

---

99 Tanto Grossi como Laura de Mello e Souza trabalharam com esse documento. Conferir Grossi (1999, 156) e Souza (1995, 169).

práticas. Assim, os terapeutas brancos ou aqueles que não tiveram sua cor definida nas denúncias, além de não carregarem o estigma de serem referidos como “feiticeiro e curador”, pareciam deliberadamente buscar em algumas ocasiões desvincular suas práticas da feitiçaria e da suposta comunicação com o diabo.

Desse modo, o sapateiro Theodozio Pereira, num atípico caso de autoacusação numa devassa eclesiástica, dizia curar “bixos a alguns animaes com palavras”. Segundo o sapateiro-curador, as palavras que usava teriam sido ouvidas e avaliadas por um sacerdote, que lhe assegurou “não havia nas ditas palavras ter algua couza contra Deos” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1730-1731 fl. 67v). Escudando-se no suposto aval de um clérigo de que as palavras que usava para curar não possuíam “couza contra Deos”, creio que Theodozio, estrategicamente, buscou diferenciar suas terapias dos “feitiços” usados por negros e mestiços para curar pessoas.

Num termo de culpa resultante de uma devassa em Catas Altas, Ignácio de Abreu, definido vagamente como “camarada” de Domingos Alves da Costa, foi repreendido para parar de benzer com palavras animais, “por não terem [as tais palavras] de si virtude para isso, e que abjurasse o pacto que ellas tinhão ou poderião ter com o Diabo”. Contrariado, o curador apesar de aceitar a admoestação protestou contra a ideia de que suas curas eram provenientes de contatos com o diabo, aproximando-as ainda em sua defesa do universo dos curadores oficiais:

(...) entendendo terião virtude para isso por premissão de Deus e não por pacto diabólico (...) e protestava não usar as ditas palavras e nem outras que não fossem instituídas, e aprovadas pela Santa Madre Igreja por medicina virtuosa para semelhantes curas (...) (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1742-1743 fl. 133).

Aproximados sessenta anos depois, em Barbacena, foi a vez Francisco de Souza Portugal ser enredado. Ele foi denunciado na devassa em dois momentos. Um de seus denunciantes, o tabelião Manoel Francisco Lima, o acusa de ser “supersticioso, embusteiro e feiticeiro”. Sendo tal denúncia, aliás, a única em minha amostragem que algum terapeuta aparentemente branco seria nomeado feiticeiro (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1800 Z13 fl. 25). Uma vez convocado a ser admoestado em termo de culpa, Portugal “negou fazer curas embusteirias só sim aplicar alguns remedios de raízes” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1800 fl. 05).

Ao não se enxergar como agente de “curas embusteiras” Francisco de Souza Portugal buscava provavelmente fugir da aproximação – tão comum e direta quando se tratava de terapeutas negros – entre suas práticas de cura e o mundo da feitiçaria. Como discutido no capítulo anterior, de acordo com Sansi, a crença e o sentido etimológico da palavra lusa feitiço como “coisa feita” está também diretamente associada à ideia de uma “ilusão”, “um enfeite” produzido pelo diabo, um embuste, numa palavra (Sansi, 2008, 6 e segs; Clark, 2006, 123-124).

Assim, entendo boa parte desse discurso demonizador – que por vezes se mostra mais explicitamente na narração dos denunciantes e, em outros casos, parece mais fruto das arbitrariedades e padronizações nos registros efetuados pelos clérigos responsáveis por sua repressão – como mecanismo de “enquadramento” e interpretação das práticas terapêuticas efetuadas por africanos e seus descendentes que deveriam se apresentar, muitas vezes, incompreensíveis aos modelos familiares da feitiçaria culta europeia. Atitude, aliás, já consagrada no Velho Mundo pela ação de inquisidores e demais clérigos na repressão de cultos e ritos de diversos significados, mais tipicamente, vinculados aos estratos populares (Ginzburg, 2007; 1990). Daniela Calainho, ao pesquisar as práticas mágicas e feitiçarias de negros e mulatos denunciados e processados em Portugal, igualmente observa tal prática demonizadora em acusações e direcionamentos de interrogatórios contra esses agentes (Calainho, 2000, 71 e capítulo VI).

### **“Curadores negros” entre disputas, desabonos, ganhos e validações**

Mesmo alvo constante de denúncias, desconfianças e olhares ambíguos, esses curadores negros não deixaram de ser frequentemente solicitados por seus conhecimentos terapêuticos para curarem, sobretudo, as “doenças de feitiços”, mas igualmente outros achaques. Nessas ações, foi recorrente os indivíduos aqui estudados se acharem enredados em outra ordem de tensões e disputas, para além da perseguição que sofriam dos aparelhos repressores da Igreja e do Estado.

Assim, curar pessoas enfeitiçadas muitas vezes significava também apontar um feiticeiro.

Na Vila do Príncipe um escravo de Manoel dos Santos Velho de nome Antônio “fora estar huns dias em caza de Lucas Fernandes Bicudo a curar sua mulher de feitiços”. O curador Antônio acabou por acusar uma das escravas da casa de ser a

causadora dos feitiços contra sua senhora (AEAM Devassas Eclesiásticas 1748-1749 fl. 16v). Do mesmo modo, Jozé Soares Cabús, que como tratei no capítulo anterior, era hábil em descobrir e desenterrar “embrulhos” de feitiços teria sido requisitado também por Lucas de Gouveia para fazer cessar as mortes que assolava sua escravaria. Foi também Cabús quem apontou a escrava Victória como produtora dos feitiços que aviltavam as posses de Gouveia, como tratado acima.

Matias de Carvalhais sofrendo com a morte de vários de seus escravos e, segundo alegou em sua autodenúncia, “não sabendo ser proibido pelo Santo Ofício”, resolveu chamar um negro que pertencia a Estevão Lemos “que era feiticeiro” (novamente um curador definido como feiticeiro) para descobrir o que se passava. O curador começou a cavar “nos quatro cantos da casa” e encontrou três ossos e uma panela “ao pé de uma porteira”, acusando, logo em seguida, um negro de nome Antônio Mina de ser o autor dos feitiços (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 156).

Enfim, mais dois casos são especialmente reveladores dos atritos que envolviam supostos feiticeiros e curadores de feitiços nas Minas do século XVIII.

Miguel Afonso Teixeira, morador de Itaubira, era mais um senhor às voltas com escravos “doentes de feitiço” e por esta razão resolveu solicitar os préstimos de “um negro curador”, o que acabou lhe custando duas denúncias na mesa da devassa. Ao efetuar suas terapias, o tal negro curador acusou dois de seus escravos pela confecção dos feitiços. Indicados os feiticeiros, Miguel prontamente resolveu prendê-los, “por evitar a mortandade de outros escravos” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753, fls. 37 e 41v). Assim, os dois supostos feiticeiros acabaram sendo castigados em função da acusação do curador, desfecho que, aliás, denota o reconhecimento que Miguel teria dado aos seus conhecimentos.

A aqui já mencionada Quitéria Luz, uma das vítimas dos malefícios de uma feiticeira do Pitangui chamada Maria Rita, achando-se “enferma (...) fora lhe aproveitarem os remedios que os professores lha aplicavão e desenganada que morria” recorreu a um negro forro de nome Ventura para se ver livre de seu sofrimento. Ventura logo disse que Quitéria estava enfeitçada e “quem a matava era a dita Rita Maria” e “ficou dando hus contras [-feitiços] a enferma com os quais experimentou alívio”.

Porém, o sucesso das terapias de Ventura não durou muito e o próprio curador teria sido afetado pelos feitiços de Rita, morrendo cinco dias depois “queixando-se que a dita feiticeira o matara por fazer bem a Enferma” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 65). Neste caso, a suposta feiticeira acabaria levando a melhor na peleja

com o curador. Como narrado na denúncia, Quitéria só se viu livre dos feitiços de Rita Maria quando seu marido, armado e acompanhado de outros homens, resolveu ameaçar violentamente a bruxa<sup>100</sup>.

Outro foco de tensão contra os curadores sem licença eram as denúncias efetuadas pelos representantes da medicina oficial. Neste contexto, o cirurgião licenciado Antônio Ferreira dos Santos, mencionado acima, ao reportar à mesa da devassa suas suspeitas que Prestelo curava sem licença não agiu sozinho. Aliás, não foram poucos os boticários e cirurgiões que fizeram o mesmo no curso do século XVIII.

O negro coartado Francisco, mais um “negro curador” requisitado para remediar feitiços nas Minas, foi alvo de quatro denúncias. Em uma delas narrou-se:

Francisco assistente na caza de Antonio Macedo Castro he fama publica que cura de feitiçaria com palavras (...) e o mesmo Antonio Macedo em caza de quem assiste convida para as dittas bensoes e curas acreditando que com ellas poderia os enfermos aver saude (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 6).

Seu autor foi o cirurgião Luiz Ferreira de Castro, que além de acusar práticas terapêuticas ilegais, ainda deixa em suas impressões certo tom de ironia e desconfiança acerca da eficácia das curas realizadas por Francisco, ao sublinhar que Antônio Macedo de Castro e, por desdobraimento, “os enfermos” que aceitavam seu “convite”, acreditavam “aver saude” graças às bênçãos de um negro.

O aqui já tratado Jozé Nagô, que como vimos fora “posto em tormento” pelas suspeitas de que além de curar também produzia feitiços que teriam afetado os escravos do pai de uma de suas clientes, foi acusado de “maleficar” os tais cativos por um cirurgião, que ao examinar os negros, logo achou melhor “chamar os remedios da Igreja” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 273). Esta denúncia reflete de modo paradigmático as crenças em torno das doenças e dos tratamentos disponíveis – fossem oficiais ou ilegais – para remediá-las das pessoas que habitavam as Minas no curso do século XVIII. Acreditando-se enfeitizada, uma mulher procura um negro curador. Desconfiada de que este, em verdade, também produzia feitiços, a mesma (ou seu pai, não fica claro na denúncia) resolve então solicitar um

---

100 Para mais denúncias que envolviam delações de feiticeiros por agentes de cura, o que como é possível notar era uma prática recorrente nas Minas setecentistas, conferir: AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759, fls. 9, 10-10v; 1753, fl. 81v; 1733 L.I fl. 65v; 1767-1777 fl. 2.

cirurgião que, por seu turno, acusa o tal negro de feiticeiro e recomenda os reforços dos “remédios da Igreja” para o tratamento dos cativos maleficados.

Entretanto, como já chamei atenção, não foram apenas os curadores não licenciados negros e mestiços alvos de denúncias protagonizadas pelos representantes da medicina oficial. Na Vila do Príncipe, Manuel de Alfonço – provavelmente branco – curava de “palavras, bençoens e cruzes”, obstruções e “carnes [e] pernas quebradas [quebradas]”, sendo por isso denunciado por Paulo de Almeida, vindo de Lamego e que vivia da “arte de boticário”. As ações de Manuel pareciam ser bastante conhecidas, o que além de outras duas denúncias, podem ter lhe rendido o apelido de “O perna”, em razão, imagino, das curas de “pernas quebradas” que efetuava (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1749 Z4 fl. 11v-12).

Cumprir lembrar que não era apenas através das acusações reportadas ao Santo Ofício e aos tribunais episcopais que se pode acompanhar a vontade dos representantes da medicina oficial em afirmar a validade de suas práticas terapêuticas contra curadores não licenciados. Nos tratados escritos por médicos e cirurgiões há igualmente uma série de reprimendas e desqualificações dos remédios daqueles que não possuíam licença para curar, que, não raro, também se aproximavam bastante do discurso eclesiástico da feitiçaria e demonização. Aliás, tal interseção de saberes e discursos não seria de se estranhar, já que alguns desses licenciados inclusive transitavam simultaneamente por essas duas esferas, a exemplo do doutor Brás Luiz de Abreu, que era médico e familiar do Santo Ofício (Paiva, 2002, 60-62; Grossi, 1999, 157; Nogueira, 2005, 53; Furtado, 2005, 92).

“... dice que sabe pelo ver que Domingos Gonçalves costuma curar com pallavras bixos de animais” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1730-1731 fl. 102v). Desse modo o cirurgião Antônio Rosa, na freguesia de Itaubira, levou ao conhecimento da justiça episcopal as ações de Domingos Gonçalves. Contudo, há nesta acusação um detalhe que salta aos olhos: o cirurgião licenciado “sabia pelo ver” das curas que Domingos fazia, ilegalmente, em animais.

Ao olhar mais de perto algumas dessas denúncias, mesmo que em referências muitas vezes fragmentadas e opacas, creio ser possível perceber que a separação entre a medicina oficial e as práticas ilegais de cura – assim como seus agentes – existia muito mais nas páginas dos tratados e nas intenções dos cirurgiões e boticários que foram até autoridades religiosas para efetuar tais denúncias que no cotidiano das doenças e de seus remédios. Em suma, os curadores licenciados deveriam andar bem perto daqueles

ilegais, sabendo o que faziam; disputando clientes; sendo seus donos... Assim, cirurgiões e boticários estariam bem próximos do burburinho das ruas, dos casos de feitiços e tratamentos dos “curadores e feiticeiros” negros e mestiços, por isso, por vezes, tinham tanto a contar aos padres responsáveis por devassas.

Estevão Bento da Cruz, residente em Congonhas do Campo, era mais um cirurgião que parecia conhecer muito bem aqueles que curavam ilegalmente na região onde vivia. Em sua denúncia acusa quatro deles de uma só vez, sendo todos negros ou mestiços. Sobre o mulato João de Figueiredo e sua mulher, que curavam de “tirar sel [sol] da cabeça” usando um copo com água, acrescenta que também “sabia pelo ver” de tais terapias (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1749 Z4, fl. 131)<sup>101</sup>.

Em Sabará, uma negra forra chamada Páscoa foi denunciada quatro vezes por “usar de malefícios” para remediar pessoas – uma vez mais, deparamo-nos com o imbricamento entre curas e feitiços em acusações contra terapeutas negros. Um de seus denunciantes foi o cirurgião João Vieira da Costa (que apareceu na mesma devassa denunciado por ter “tratos ilícitos” com Antonica, uma mulata forra). João conta que havia um escravo de Gabriel de Souza de Macedo que se cria estar enfeitado e “a quem elle testemunha andava curando”, mas, a certa altura, o dono do cativo preferiu requisitar as curas de Páscoa, que segundo o cirurgião “era enfamada publicamente de ser feiticeira”, levando-o até sua residência “de sorte que viera são como elle testemunha o presenciou” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.I, fl. 93v-94).

Além de ter perdido o cliente, o cirurgião ainda sublinhou em sua denúncia a eficácia da negra curadora que, diferente dele, fez com que o tal cativo ficasse “são”. Em sua narrativa, uma possível explicação para ter sido preterido por uma negra forra aparece de modo sutil: como não era “feiticeiro”, mas cirurgião chancelado, João Vieira da Costa não se via capaz de curar um cativo “doente de feitiço”. Assim, parecia algo distante das práticas de outros cirurgiões como Gomes Ferreira, que, a julgar pelas páginas de seu **Erário Mineral**, parecia hábil em descobrir e curar malefícios.

Contudo, esses curadores não licenciados, com destaque para os negros e mestiços, não eram apenas alvos de denúncias, desabonos e disputas. As páginas das devassas eclesiásticas e dos cadernos do promotor da Inquisição lisboeta estão repletas de referências a ganhos materiais, possibilidades de melhor inserção no mundo do

---

101 Em seu estudo, Laura de Mello e Souza igualmente encontrou casos de cura para tal doença – que a autora associa à insolação – em outras partes do Brasil colonial, especialmente na visitação inquisitorial ao Grão-Pará e Maranhão no século XVIII (Souza, 1995, 177-178).



cativeiro, abono de suas ações curativas e, em alguns momentos, mesmo, maior proximidade com o universo das curas oficiais.

Neste contexto, uma faceta da ação desses terapeutas ilegais que, inicialmente, chama atenção, mesmo possuindo evidências documentais quase nulas, seria o que poderíamos chamar de “inserção profissional” desses curadores, ou dito de outro modo, o lugar sociocultural dos agentes de curas no arraiais auríferos. Creio ser mais provável imaginar que ser “curador” para muitos deles não deveria representar propriamente um modo exclusivo de ganhar a vida. Talvez, parte dessas pessoas que nos são apresentadas nas denúncias como alferes, sapateiros, tenentes, bem como, muitos dos cativos e negros e mulatos forros soubesse de uma ou outra receita, benção e oração e se valesse disso, de modo esporádico, para amealhar algum pecúlio ou bem e ganhar o respeito e reconhecimento de seus vizinhos e demais membros da comunidade.

Por outro lado, em outros momentos, é possível perceber pelo teor das denúncias práticas mais assíduas desses curadores e a requisição constante de seus serviços terapêuticos, definindo mais diretamente, ao que parece, sua sobrevivência material e garantindo a esses agentes melhores condições de vida e, em algumas ocasiões, significativas mudanças em seu cotidiano, como a conquista da alforria ou um tratamento diferenciado frente aos outros cativos do plantel.

Na Pitangui do ano de 1738, assistia no sítio do capitão Francisco Pereira da Silva – autor da denúncia – um Manoel Alves, homem solteiro e “sem ofício”, que benzia com palavras gado com bicheiras e feridas (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1738 Z1 fl. 18v). Manoel Alves, podemos supor, uma vez que não tinha (outro) ofício, deveria subsistir graças às bênçãos e curas desses animais.

Aproximados vinte anos depois um negro não nomeado que era escravo de Manoel Simões “havido e reputado por curador de feitiços” parecia, a julgar pela fala de seus dois denunciantes, atuar com frequência e liberdade de circulação, “indo ha todas as partes onde o mandão buscar no que faz com grande conveniencia” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z.6 fl. 26).

Por outro lado, é possível pensar que expressões como “sem ofício”, “indo ha todas as partes”, “que he de que vive”, “sem ter outro modo de vida”, encontradas em algumas dessas denúncias para sublinhar a assiduidade com que esses indivíduos exerciam terapias ilegais como principal meio de sobrevivência, igualmente, poderiam ser reveladoras, numa estratégia retórica, do interesse de seus denunciantes e/ou

algozes em frisar e reforçar o caráter marginal dessas práticas para legitimarem sua coerção.

Seja como for, se somarmos as denúncias contra o escravo de Manuel Simões aos já conhecidos feitos do negro Francisco, que estava a comprar sua alforria através de contrato de coartação e “assistia” em casa de Antônio Macedo, que, provavelmente, além de abrigo estimulava suas ações ao “convidar” pessoas para suas “bênçãos” e do também escravo Antônio, que para curar a mulher de Lucas Bicudo, supostamente enfeitiçada, “fora estar huns dias em caza” (num nítido exemplo da escravidão de aluguel, tão comum na cena urbana colonial), é possível perceber, inicialmente, que não foram poucos os “negros curadores” a atuarem nas Minas no curso do século XVIII, forjando uma série de alianças com seus senhores e tornando suas práticas terapêuticas presentes mediadoras das vivências do cativo<sup>102</sup>.

Pelo visto, ciente dos potenciais benefícios e ganhos de se ter entre suas posses um cativo que sabia curar, Domingos Alvares Pereira, no Caeté, “comprara hu preto cujo nome nao sabe para se curar com elle de feitiços”, sendo à época da devassa ainda possuidor do escravo curador (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1730-1731 fl. 117v). De modo idêntico, aproximados quarenta e cinco anos depois, na sede do bispado, o casal Rita e Antônio Henriques relata ao comissário do Santo Ofício Nicolau Gomes Xavier que certa ocasião comprou um negro chamado Ventura e descoberta sua “fama de feiticeiro” trataram de se “desfazer” dele (provavelmente pela venda). Este, em seguida, foi comprado “por hu capitam para curar hum seo crioulo” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 390). O negro Ventura, que para o desconfiado casal, como para muitos outros indivíduos, carregava em suas práticas de cura o estigma de “ser feiticeiro”, teria sido prontamente arrematado pelo tal capitão não nomeado e já possuía a serventia imediata de curar outro de seus escravos. Seu novo dono, parecia não se importar com a fama de feiticeiro de Ventura ou, como capitão, talvez se sentisse mais fortalecido em suas relações comunitárias para sustentar a posse de um “negro feiticeiro e curador”.

---

102 Essa relação entre as ações de cura desenvolvidas por negros cativos e as alianças com seus senhores, principalmente no que respeita à cobrança de “jornais”, também foi objeto de análise de outros pesquisadores. Para o Matogrosso setecentista, Sá analisa as práticas daqueles que nomeia “feiticeiros de aluguel” também no âmbito das curas (Sá, 2011, 57 e segs), para as Minas do século XVIII Grossi igualmente sublinha três casos de senhores cobrando jornais de suas “peças” para efetuarem suas ações terapêuticas (Grossi, 1999, 150-152).

...dice que hu negro Agostinho escravo de Manoel Gomes cura de cobrantes e bicheiras com palavras que he de que vive e da o jornal ao seu senhor e sabe por ser publico (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1749 Z4, fl. 104)

Desse modo, Manoel Gomes era mais um senhor a se beneficiar dos conhecimentos terapêuticos de seu escravo em N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição do Rio das Pedras . Uma vez feito o investimento em comprar ou, podemos supor, treinar um cativo para remediar achaques, a cobrança de jornais a esses “negros curadores” era o tipo de ação de maior relevo nas Minas do século XVIII. Aliás, diversos proprietários não pareciam lá muito preocupados com o caráter ilegal e pecaminoso das curas engendradas por seus cativos.

Miguel, apelidado O Anun, escravo de Paulo Gonçalves, foi alvo de nove denúncias numa devassa ocorrida na freguesia de Camargos. Manoel Cardozo, o define em sua denúncia de uma maneira que já nos é familiar tratando-se desses curadores negros: “feiticeiro e curava de feitisos”. Acrescentando, em seguida, que Miguel “dava jornal ao senhor das curas que fazia e o senhor o consente e nao o manda trabalhar como aos mais”. Mas os enlaces entre Paulo Gonçalves e seu cativo não paravam na cobrança dos jornais. De acordo com outro denunciante das ações do Anun, este ainda havia confeccionado uma “bolza de feitisos” – provavelmente mais uma bolsa de mandinga a circular pelas Minas – e teria dado ao seu senhor que a usava (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fls. 34, 35, 35v, 36v,37, 37v, 38,38v).

Nesse conjunto de denúncias fica evidenciado, para além da utilização de curadores negros como fonte de ganhos para seus proprietários, como tais conhecimentos terapêuticos poderiam significar para esses cativos formas diferenciadas, e, a meu ver, melhores de tratamento nas relações de cativo, já que indivíduos como O Anun “não trabalhava como aos mais” escravos. Sem contar que este caso mostra, novamente, a comunhão dessas crenças entre os mais diferentes tipos sociais que viviam na área pesquisada: Paulo Gonçalves deveria crer no poder de seu escravo curador, tanto que não tirava de seu corpo o patuá por ele produzido para se proteger <sup>103</sup>.

Acerca das práticas de outro escravo, o negro Matias, por vezes também chamado Martinho, morador da Roça Grande que era de propriedade do mestre de campo

---

103 Grossi usa parcialmente esse conjunto de denúncias (1999, 152), embora com uma perspectiva um pouco diferente da aqui proposta. Sem contar, como discutirei mais adiante, que o tipo de prática que esse negro escravo utilizava em suas curas ainda merece ser objeto de atenção e análise.

Hiocente Vyeira, um de seus três denunciante nos diz que o cativo “tem corrido toda esta comarca” a curar de feitiços e que “he hum ladram pois nada cura, e nos princípios das curas ou benzeduras logo pede tantas ou quontas oytavas, e logo se retira com o que lhe dam e nam torna a casa dos doentes”. O mestre de campo, ainda segundo a mesma denúncia, seria sabedor das curas de seu cativo e “não faz caso” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759 Z9 fl. 94-94v). Outro denunciante, Miguel da Silva Coelho, diz que Martinho era feiticeiro e fazia várias curas e também faz menção às cobranças feitas pelo cativo curador: “pelas quais leva avultados pagar e se lhos nam dam, nam quer curar (...)” (Ibidem fl. 95).

Ainda no itinerário desta devassa, só que agora na freguesia de Santo Antônio do Rio Verde, Antônia Maria da Silva, em referimento, narra que certa ocasião se encontrando doente, um negro de Antônio Guedes de Sampaio chamado João Cangamba havia dito que padecia de feitiços e que se o pagasse ele seria capaz de “tiralos”. Antônia, “vendosse ella oprimida de dores lhe dice lho pagaria elle pedio três oytavas que ella lhe prometeo” (Ibidem, fl. 167-167v).

Nas acusações das curas ilegais feitas por esses dois cativos, que totalizavam um conjunto de sete denúncias, é possível observar alguns aspectos já diversas vezes sublinhados neste trabalho, como a fluidez da percepção desses agentes como “feiticeiros e curadores” e a desconfiança que envolvia suas terapias, já que para um dos denunciante de Mathias, este não passava de “um ladrão”, a ludibriar pessoas com curas ineficazes. Os dois cativos curadores apareciam ainda cobrando por suas terapias “oitavas de ouro”. Porém, o que me chamou especial atenção é que nesses casos não houve nenhuma menção ao envolvimento de seus senhores pedindo “jornais”. Sobre o mestre de campo Vieira se disse apenas que sabia das ações de Mathias, mas não “fazia caso”. Sobre o comportamento de Antônio Guedes em relação às curas de seu escravo João, não há nenhuma referência na fala de seus denunciante. Se estes cativos cobravam por suas curas as tais “oitavas de ouro” é mais que provável supor que seus senhores se beneficiavam disso, o que me faz pensar que esse silêncio deveria ser muito mais fruto da vontade desses denunciante em preservar suas relações comunitárias, denunciando apenas os desvios dos negros cativos e não os de seus senhores.

Entretanto, alguns desses senhores não escaparam de reprimendas por conta da utilização de seus escravos curadores, que atuavam como negros de ganho e de aluguel, para aumentar sua renda através da cobrança de “jornais”. Ainda que raras, algumas

dessas sentenças e punições nos chegam através dos termos de culpa resultantes das devassas eclesiásticas.

Em Nossa Senhora de Nazareth do Inficionado, Manoel Moreira, homem branco e definido como licenciado, foi admoestado por se valer de um escravo de nome Garcia que fazia curas “com suspeyta de feiticeiro”. Moreira era acusado de dar liberdade para Garcia curar e foi ameaçado com “excomunhão mayor” e “a pena de ser castigado igualmente com o dito escravo”, caso insistisse em tal erro, além de ter que pagar pena pecuniária de quatro oitavas de ouro. Já para o escravo curador, a justiça episcopal reservou mais que ameaças: cem açoites e assistir a dois domingos a missa das almas na matriz de pé com uma vela acesa nas mãos (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1721-1735 fl. 33v-34).

Também no Inficionado, o já mencionado reverendo vigário Bernardo Pereira Brasil, que possuía um escravo de nome Garcia (seria o mesmo?), castigado pela justiça do bispado por supostamente em suas curas “obrar por virtude do demonio”, também foi obrigado a aparecer na frente do visitador para ser admoestado por ter responsabilidades sobre tais ações de seu cativo, em função da “liberdade que lhe da para lhe pagar os jornais as semanas”. O reverendo ainda foi obrigado a prender o negro em sua casa e “desta o nao tirasse sinam para o vender a partes remotas” (Ibidem, fl. 46).

Como não seria difícil imaginar, negros e mestiços forros igualmente amealhavam recursos graças às suas curas e, posso supor, também devem ter sido tais conhecimentos terapêuticos os grandes motivadores da conquista de suas alforrias. Em alguns casos, suas denúncias revelam ainda uma significativa mobilidade espacial por parte desses curadores. Muitos deles perambulavam por freguesias diversas oferecendo suas curas. Nisso, aliás, também não se diferenciavam tanto de alguns dos representantes da medicina oficial.

Assim, no correr do ano de 1757, havia um negro forro chamado Antônio mina “ja com cabellos brancos” que “andava por aquelle destrito” a fazer uma série de adivinhações para “curar de feitiços” e “repartir bolsas” contra feitiços e “negros do mato” (provavelmente uma referência às funções de proteção tipicamente atribuídas às bolsas de mandinga). Antônio mina oferecia suas curas em Sabará e suas cercanias, o que denota o caráter volante de sua vida e atuação como curador (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 120, fl. 80).

Pai Caetano, o curador angola de Vila Rica aqui já apresentado, com incrível mobilidade espacial, igualmente circulava por diversas localidades. No *acórdão* que determinou sua sentença na devassa civil tal fato seria estrategicamente lembrado: “havendo residido em diversas comarcas e freguesias [...] se mudou de um para outro lugar” (AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1792 auto 9470. Códice 449, fl. 6v). Entre essas localidades estavam S. Bartolomeu e Cachoeira do Campo, termos de Vila Rica, que distavam aproximados vinte quilômetros da cidade. Para tanto, Caetano contata com a hospedagem de conhecidos e também tinha alugado diversas casas, como narram as testemunhas chamadas para contar o que sabiam, o que denota que os negócios iam bem, até a nova mudança, esta forçada, para a cadeia de Vila Rica.

A aqui já referida Páscoa, negra forra que preteriu o cirurgião João Vieira da Costa ao curar um escravo, também recebera pagas por suas bem-sucedidas ações terapêuticas. O próprio senhor do escravo que se acreditava enfeitado narra em referimento na mesa da devassa que forneceu “aguardente do reino, fumo, galinhas, pão e vinho” para Páscoa, tendo a curadora usado parte dessa provisão no próprio tratamento de seu cativo.

Em Carijós, outra negra forra chamada Páscoa, que já havia realizado suas curas em Congonhas do Campo, foi chamada pelo licenciado José de Nazaré para tratar do capitão Bernardo Martins, que padecia de um “achaque no joelho”. Páscoa atribuiu os tais achaques do capitão a feitiços, desenterrando umas panelas na casa do enfermo onde estes estavam entocados. Em seguida, acusou alguns de seus escravos de confeccioná-los. A negra forra ainda foi denunciada por curar a sobrinha de um padre, e que “de todos leva paga bem paga”, por suas terapias (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 434). Como é possível notar, entre os clientes de Páscoa estavam indivíduos brancos licenciados, familiares de sacerdotes, a pagarem vultosas quantias por seus tratamentos. A narração das curas de Páscoa serve como mais uma prova de que não deveria ser a falta condições de acesso à medicina oficial que fez com que esses indivíduos procurassem suas curas, mas a crença na eficácia das ações da negra forra.

A meu ver, o caso de Páscoa possui outro importante desdobramento: ainda que perseguidos por praticarem curas ilegais, muitos desses agentes não licenciados tinham suas ações validadas por parte dos membros das comunidades onde atuavam. Além dos ganhos materiais, algumas das falas desses denunciantes ou, mesmo, as admoestações e sentenças dos tribunais religiosos deixam entrever o crédito e a importância que se

atribuía às terapias desses agentes. Alguns gozavam ainda de considerável prestígio e respeito, o que incluía muitas das vezes o atendimento de clientes abastados e destacados desses arraiais e freguesias, inclusive, depois de aparentemente experimentados por esses enfermos os recursos oficiais de cura, como os remédios de cirurgiões e os exorcismos da Igreja.

A solicitação e a validação desses tratamentos oferecidos por curadores não licenciados, principalmente negros e mestiços, não raro cativos, fornecem novos matizes nesse mosaico de reconhecimento e repulsa, validação e demonização, medo e necessidade, que envolviam as concepções setecentistas de doenças e suas possibilidades de curas.

Na freguesia de S. Antônio do Mato Dentro, havia um escravo chamado Pai Garcia, que de acordo com a denúncia do bragantino Domingos da Costa, era “tido e retido por curador de feityços”, acrescentando que “muita gente o procura para curar de feityços o negro”. O próprio Domingos, certa ocasião, teria recorrido às curas de Pai Garcia para remediar um de seus escravos que também se acreditava enfeitado (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1743 fl. 9).

Em Vila Rica, uma Maria da Costa Conceição narrou a um comissário do Santo Ofício que se achando “com hua perna direyta doente e nao obedecendo a remedios de botica”, acabou recorrendo a um Ignacio escuro e “ficou curada” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 125). Pelo menos da forma com que Maria da Costa contou sobre seus achaques, as ações do “escuro” Ignacio foram mais eficazes que os “remédios de botica” oferecidos pela medicina oficial.

Não era apenas os curadores negros que angariavam reconhecimento e se afirmavam nas áreas onde atuavam. Em Sumidouro, o tenente Manoel de Souza Ferreira – provavelmente branco – curou um negro “que padecia a molestia de bixos de mosca nos narizes” depois que este havia sido “deixado dos cirurgiões” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z6 fl. 139v). Desse modo, uma vez mais, um indivíduo que não possuía licença para curar e, neste caso, é mais que provável pensar que o tenente Manoel não deveria realizar tais curas de modo ordinário, como meio de vida, suplanta os representantes da medicina oficial, já que o tal negro, novamente pelo teor da denúncia, fora inicialmente tratado – e “deixado” – por cirurgiões.

... o dito Sr. o admoestou na forma do Sagrado Concilio de Trento que de todo se aparte de consultar feyticeiros e uzar dessas supertiçoens (...) e nam uze mais de remedios de feyticeiros feitos

pellos negros a que da credito... (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.V fl. 23v).

Como é possível perceber, neste termo de culpa endereçado a Domingos Alvares Pereira, em outros momentos, ainda que de modo enviesado, a validação das terapias realizadas por esses “negros curadores” aparecia em algumas reprimendas e sentenças dos tribunais eclesiásticos contra aqueles que recorriam aos seus préstimos. Nesse caso, um branco foi admoestado por “consultar” e “dar crédito” – termo que, aliás, não aparece de modo recorrente nas fontes consultadas – aos tratamentos oferecidos por negros não licenciados, que, uma vez mais, aparecem aviltados pelas autoridades episcopais como “remédios de feiticeiros”.

Cerca de dez anos antes, na freguesia dos Camargos, em outro termo de culpa, este contra o capitão Manoel de Oliveira, português do Porto, encontrei teor análogo. O tal capitão, além de repreendido pelo padre responsável pela devassa, teve que pagar duas oitavas de ouro de multa, por “consultar hu negro curador com fama de feyticeiro para lhe curar hum escravo a que os cirurgeoens não tinham dado remédio” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1721-1735 fl. 79).

O Juízo Eclesiástico também julgou e condenou o reverendo Pedro da Fonseca Falcão, que “estando R. Reo doente de queixa natural, se capacitava [serem] feitiços, e para saber quem lhes fez e se curar deles, se valera de um negro feitiseiro, mandando-o chamar a sua casa”. Ainda de acordo com o Juízo, o reverendo Pedro “devia recorrer aos remédios da Igreja, como sacerdote e não as superstisões diabólicas, dando mau exemplo aos fieis por acreditar em superstisões diabólicas”, sendo por isso condenado a dez mil réis de multa e degredo para fora do bispado de Mariana (AEAM. Juízo Eclesiástico 1765-1784 fl. 64v).

Ironicamente, no mesmo ano da reforma ilustrada do saber médico na Universidade de Coimbra, um sacerdote que deveria “recorrer aos remedios da Igreja” ou a outros tratamentos da medicina oficial, para se tratar de enfermidades procedentes de “queixas naturais”, preferiu as profilaxias de um “negro feiticeiro”. Saber terapêutico que foi novamente demonizado pelos membros do Juízo Eclesiástico que aplicaram a reprimenda ao padre desviante.

Por outro lado, a exemplo do que ocorre com a autodenuncia de Maria da Costa Conceição, imagino ser provável também pensar na hipótese de que a fala de alguns desses indivíduos, ao narrarem tratamentos anteriores vinculados aos “remédios de



botica” e aos cirurgiões que não surtiram efeito, para, posteriormente, recorrerem aos curadores negros (como uma espécie de “último recurso”), poderia ser vista como uma estratégia de esQUIVA para minimizar suas faltas perante os tribunais eclesiásticos.

Portanto, me deparei novamente pelo teor das fontes pesquisadas, com dúvidas e limites entre a real utilização anterior desses tratamentos ligados ao saber médico oficial e aos “remédios da Igreja” ou sua menção apenas como um subterfúgio. Encontrei essa realidade especialmente nos casos remetidos ao Santo Ofício, em grande parte produto das pressões de confessores para que seus fiéis reportassem aos comissários e familiares inquisitoriais seus feitos em forma de autodenúncias que, naturalmente, envolviam os curadores ilegais a quem recorriam.

Provavelmente desse modo teriam procedido o capitão Francisco Teixeira e sua mulher Maria Felizarda, que depois de “terem falecido perto de cincoenta escravos em menos de trez anos” e suspeitando que os óbitos eram procedentes de feitiços, “sem que lhes fossem uteis os remedios”, resolveram chamar dois negros curadores, Antônio Tembú e Ignácio “aos quaes cada hum por sua vez” foram examinar os escravos para desfazer os tais feitiços. Contudo, o casal após ter recorrido aos negros curadores parecia arrependido, “por elles denunciantes serem catolicos tementes a Deos e (...) se vinham denunciar e declaravão que não chamarão os referidos negros [ileg.] curavão de feitiços e agora que conhecerão o mao que fizeram” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 128 fl. 416). Nesta autodenúncia é possível acompanhar uma série de subterfúgios para justificar a uso dos terapeutas ilegais: a aguda mortandade de cativos; os “remédios” anteriores tentados em vão e, posteriormente, por “obediência” e “arrependimento” a narração do caso ao Santo Ofício.

Manoel Coelho de Souza, morador em Antônio Pereira, foi até o comissário inquisitorial José Rois Cordeiro, para efetuar mais uma autodenúncia. Manoel conta que sofria de “moléstia” e já havia procurado os “remédios naturais” que não fizeram efeito, recorrendo, posteriormente ao “remédio dos exorcismos da Igreja”. Como também não teria experimentado melhora, o enfermo foi até a casa de uma D. Luciana Teresa de Andrade onde assistia um negro curador para buscar seus serviços (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 234). A sequência de tratamentos que Manoel expõe ao agente do Santo Ofício não parece nada fortuita. Este fez questão de sublinhar que só foi procurar o tal negro curador depois de “esgotadas” as possibilidades de terapias oficiais.

Em Vila Rica, em 1733, o licenciado Manoel de Soares delatou ao visitador que certa ocasião Luiz Francisco de Couto, “disse a elle testemunha que estando hum irmao seo doente” chamou um negro para curá-lo e esse desfez os feitiços. Sendo chamado em referimento, Luiz desmente a história, acrescentando que enquanto seu irmão se achava enfermo, “os medicos e cirurgeoens o desenganavam he dizerão que podião ser malefícios e que so algu feiticeiro o podia desfazer”, mas que ele testemunha não havia chamado feiticeiro algum (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.III fls. 76 e 100v). Em sua fala, de uma só vez, Luiz nega a acusação de ter recorrido a um “feiticeiro” para salvar seu irmão (a despeito, inclusive, desta recomendação médica) e afirma ter restringido o tratamento a ele dispensado à esfera da medicina oficial dos “médicos e cirurgeoens”.

Voltando ao caso da curadora de Sabará, a negra forra Páscoa, é possível perceber novamente as significativas variações das denúncias quanto às práticas desses agentes ilegais da medicina e como tais falas ventilavam estratégias de afirmação de culpas ou esquivas por parte dos envolvidos. Como já dito, ao denunciar as ações de sua “concorrente”, o cirurgião João Vieira da Costa seria enfático em afirmar Páscoa como uma feiticeira. Opinião, aliás, comungada por outro denunciante, o minerador Jozeph Fernandes, para o qual a curadora “uza de malefícios adivinhando e curando com palavras”. Por outro lado, quando chamados em referimento, o dono do cativo curado e seu tio, estes afirmaram não saber se Páscoa era feiticeira, alegando, ainda, que a negra curava com apenas “bênçãos” e “rezas”, usando aguardente, fumo e “raízes de pao”, numa evidente tentativa de se esquivar e tirar os tratamentos da negra forra do universo da feitiçaria (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.1, fls. 91v, 93v-94, 99 e 99v-100).

Ainda que parte destes recursos oficiais pudessem ser mencionados, estrategicamente, apenas para tentar minimizar a culpa de muitos desses indivíduos brancos e possuidores de condições materiais para se valerem de boticários, médicos e cirurgiões, o fato é que vários terapeutas negros parecem ter sido, como dito, preferidos e tiveram suas práticas de cura reconhecidas e validadas. Mesmo atuando na ilegalidade e passíveis de repressão, em alguns casos, os indivíduos aqui estudados conquistaram certa visibilidade e poder nas áreas em que realizavam suas curas.

O negro forro João Benguela era um desses curadores. Seus tratamentos e o tipo de repercussão que tiveram na freguesia dos Carijós rendeu a atenção do Santo Ofício em duas denúncias. Em carta remedida ao comissário João Roiz Cordeiro, um padre, com base na confissão uma de suas paroquianas, afirmou que João tinha “comercio e

trato com o demonio” e que ele se “orgulhava disso quando curava”. Já na denúncia das irmãs Ana e Joana, é possível saber mais sobre a visibilidade do negro curador. Estas afirmaram que João “atraia muita gente quando curava”, em função da “grande fama que corria dele ser santo e tinha uma cruz na boca”. O negro forro, que “se orgulhava” e propagandeava o poder de seus remédios, parecia hábil em usar tal fama em seu favor, levando “pagas pelas curas” que efetuava e forçando certo mistério (talvez, mais que a prudência de manter suas práticas no anonimato), “não queria que as pessoas que estava curando soubessem onde ele estava nem de dia nem de noite” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n.129 fls. 323 e 434-435).

Outro negro, este também forro, que teve suas curas reconhecidas foi Domingos da Silva. Inicialmente enredado numa devassa eclesiástica e encontrando-se preso na cadeia de Ouro Preto por ser enquadrado como feiticeiro, Domingos recorreu ao Juízo Eclesiástico para se defender e narrar o teor de suas curas. Assim, versátil que era o negro forro para saber se as causas dos males de seus pacientes eram provenientes de feitiços, realizava calundus. Posteriormente, administrava “banhos e purgas” à base de ervas. Tais conhecimentos de Domingos foram abonados, ou no mínimo tolerados, pelo Juízo Eclesiástico e ele fora libertado da cadeia, recebendo sentença de livramento. A justificativa dada pelo tribunal episcopal foi que “o Reo, a alguns enfermos que curava dissem serem feiticos o que podia Ser licito pois os Cirurgioens e Medicos alguas vezes costumão dizer quando as molestias se mostrão rebeldes aos remedios naturaes da medicina”(AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765 fl.78v-79). Desse modo, no entendimento dos clérigos que julgaram o caso de Domingos, suas explicações e terapias seriam passíveis de livramento por estarem em sintonia com os saberes de “médicos e cirurgiões”.

Aliás, um dado interessante neste caso é que antes de se alforriar Domingos havia sido escravo de um cirurgião. É mais que provável supor que seu dono o teria treinado – talvez aí estivesse o elo enxergado pelo Juízo Eclesiástico entre as terapias do curador ilegal e o que “médicos e cirurgiões costumavam dizer” – e, graças a esses conhecimentos, Domingos deve ter conseguido comprar sua liberdade. Creio ainda que a trajetória de Domingos forneça mais uma pista da circulação e laços existentes entre os representantes da medicina oficial e os terapeutas ilegais nas Minas do século XVIII, como já sublinhado nessa pesquisa.

Um dos casos mais extraordinários de validação das curas realizadas por esses agentes negros ocorreu em Parobeba, sendo seu protagonista um negro escravo

conhecido como Antônio Angola. Antônio era protegido por uma família de abastados portugueses, “sendo tratado com grandeza e estimação”. Ao ser solicitado para curar um de seus membros teria assim agido:

...e pelo meio dia saiu o negro pelo Arraial dos Macacos há três léguas da matriz como em procissão vestido com camisa, num surtão vermelho e sobre os ombros como murça coberta de penas de várias aves e matizada com peles de onça, com um capacete na cabeça de variedade de penas, e na mão com um penacho de penas, tocando chocalhos; e o acompanhava um branco levando na mão uma caldeirinha em forma de mão cheia d’água cozida com raízes e ervas que o mesmo negro tinha feito e benzido e com um rabo de macaco hissopavam algumas pessoas e casas onde chegavam dizendo que se deixassem hissopar com ele para ficarem livres de feitiços e terem fartura porque assim assegurava o negro que benzeu a água; (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 248. Apud: Mott, 2011, p. 15).

Pela descrição de seus feitos na denúncia, o negro angola se expunha fortemente para realizar suas “bênçãos” e curas ilícitas. É possível imaginar o quão extravagante seria a forma com que se vestia, a refletir seu poder e a maneira performática com que realizava suas terapias: em procissão, seguido por um branco que carregava parte de seus apetrechos – numa insólita inversão do mundo escravista. Antônio por tais curas ainda recebia várias pagas, como ouro lavrado, galinhas e joias.

Enfim, encontrei outro desdobramento na ação desses curadores ilegais para além da validação de suas práticas terapêuticas por aqueles que buscavam suas curas. Alguns desses indivíduos alegavam ou eram reconhecidos como possuidores de licença para curar, vinculando assim diretamente suas ações à medicina oficial.

O já citado Bento Prestelo, o único curador branco por mim encontrado que “benzia de malefícios”, quando denunciado por Manoel Rodrigues sobre uma cura bem-sucedida de feitiços feita a um negro, este fez questão de frisar, além da eficácia do tratamento, que Prestelo “tem licença de hum fisico para curar” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 49v). Bento Prestelo ainda reaparece curando de feitiços na Capela de S. Miguel, em Guarapiranga (São Paulo), dando mostras, novamente, da circulação espacial de alguns desses curadores não licenciados. Desta vez, a denuncia seria reportada ao Santo Ofício. Contudo, nesta não há nenhuma menção de que Prestelo tinha licença para efetuar seus tratamentos (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 145). O fato que causa certo estranhamento é que se

Manoel Rodrigues sabia que o curador branco possuía “licença do físico”, por que o teria denunciado numa devassa eclesiástica?

Em Vila Rica das últimas décadas do século XVIII, um negro de nome Matheus, escravo de Domingos João Villar, acabou recebendo licença dos cirurgiões locais pelas suas habilidades para curar as doenças “que abusa todos os remédios da medicina” (Nogueira In: Porto, 2007, 10). Desse modo, como é possível supor as práticas do cativo Matheus acabaram transitando da ilegalidade para a oficialidade por conta do reconhecimento de suas habilidades terapêuticas.

Outro curador apontado como possuidor de licença foi Mathias Vieira – sem definição de cor – que recorreu ao Juízo Eclesiástico para se defender das culpas que lhe eram atribuídas. Vieira foi tomado por feiticeiro e se acreditava “que sabia adivinhar e podia fazer [saber] que o fecto no ventre da may o podia fazer masculino [ou] feminino”, sendo também capaz de “mudar o fecto de varão em femia e de femia em varão”. Os membros do Juízo Eclesiástico não deram crédito a tais falas, alegando “serem ditos de mulheres que pella sua fragilidade são inibitas por direito”. Já as curas realizadas por Vieira, foram consideradas lícitas, uma vez que o réu tinha “licença para curar com hervas e raízes medicinais e nas curas que fez não se mostra que houvesse pacto com o demônio, nem cousa algua supersticiosa”. Tal licença havia sido dada pelo próprio bispo de Mariana e, desse modo, o curador foi livrado da pena pecuniária e do degredo a que inicialmente havia sido condenado por curar lícitamente (AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765 fl. 128).

Em Sabará, um negro forro cabo-verde chamado João Gomes se autoprotclamava capaz de curar toda a qualidade de doenças e ainda “dizia ter certidão de cirurgião”. Porém na denúncia recolhida pelo comissário do Santo Ofício Nicolau Gomes Xavier, o negro forro foi acusado de ser feiticeiro e possuir pacto com o demônio, além de ser ineficaz em seus tratamentos (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130). Aqui, provavelmente, a Inquisição deve ter sido usada como fonte de vingança por pacientes enganados por João Gomes. Sem contar que a alegação – falaciosa – de possuir “certidão de cirurgião” não deveria passar de uma estratégia do negro forro para conferir legitimidade a seus tratamentos. Em sua pesquisa sobre a Fisicatura-mor, no início do século XIX, Tânia Pimenta argumenta sobre a impossibilidade de negros cativos e forros receberem licença de cirurgião. O único caso encontrado pela autora foi o de um escravo chamado João Evangelista, examinado e aprovado em 1816. Contudo,

Evangelista possuía uma peculiaridade: era cativo de Sua Majestade (Pimenta In: Porto, 2007, p.5-6).

No Sumidouro, em Mariana, atuava outro curador forro chamado Francisco mina. Sua denunciante narra que morrendo seus melhores escravos de “molestia que pareciam ser malefícios de negros feityceiros”, resolveu chamar Francisco para remediar os cativos. Ao chegar à casa de sua cliente, Francisco “foi logo dizendo que não faria adivinhações mas ia curar os negros pois para isto tinha licença do Capitão da freguesia”. Porém, após as insistências da senhora, Francisco cedeu e realizou algumas adivinhações, apontando em seguida o autor dos feitiços (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130)<sup>104</sup>. Assim, mesmo alegando possuir licença para realizar suas curas, o que poderia parecer prudente para alguém que atuava na sede do bispado, o curador negro não deixaria de lado a realização de rituais de adivinhação para descobrir os responsáveis pela confecção de malefícios.

Nos casos acima analisados, creio ser possível perceber mais sobre os entroncamentos entre os saberes médicos oficiais e ilegais oferecidos nas Minas do século XVIII. Tais podem ser percebidos em, pelo menos, mais duas possibilidades de olhar. Mesmo que alguns desses curadores tivessem efetivamente licença para realizar suas terapias, ao que parece, continuavam lançando mão de ações que não condiziam com o exercício da medicina oficial, da forma como era determinado pelas próprias licenças que diziam possuir. Por outro lado, creio poder supor que alguns dos indivíduos aqui estudados alegavam possuir licença apenas para conferir maior legitimidade ao que faziam como fica bastante nítido na fala do negro forro João Gomes, embora tenha exagerado ao dizer que era cirurgião.

Numericamente mais expressivos como curadores sem licença, mesmo que não superassem enormemente os prováveis agentes brancos, esses terapeutas negros apontavam feitiçeiros, acumulavam pecúlio, faziam de seus conhecimentos terapêuticos moeda de troca nas relações de cativo tendo parte deles, creio ser possível inferir, ainda conseguindo se forrarem graças aos seus conhecimentos terapêuticos. Assim, igualmente há em minha amostragem uma quantidade expressiva de curadores forros a acumularem oitavas de ouro e outros bens ao atuarem como terapeutas ilegais. Muitos deles efetuavam suas curas bem próximos dos representantes da medicina oficial, sendo por vezes denunciados por eles, ou, em outros momentos, seus próprios cativos,

---

104 Devo também a transcrição dessas duas últimas denúncias a Luiz Mott.

provavelmente a aprenderem com seus donos as “artes de curar”, como deve ter acontecido com Domingos que era escravo de um cirurgião. Neste contexto, afirmaram sua presença nas freguesias onde atuaram, nem sempre de modo tranquilo, e interagiram com os demais membros dessas comunidades. A partir de agora, olharei mais de perto para o que faziam esses terapeutas não licenciados. Afinal, quais eram as ações realizadas pelos curadores negros?

### III – Curadores africanos e seus descendentes: práticas individuais.

*Tem homens pretos curandeiros a que muitos chamam bocós, e estes correspondem, de um modo imperfeito aos nossos médicos; também tem seus sangradores, a que muitos chamam tanglitós, que correspondem, ainda que mal e imperfeitamente, aos nossos cirurgiões... (Mendes, Luiz Antônio de Oliveira. Memória histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos...)*

*...já queixando-se de flatos melancólicos, já de dôres insupportáveis; e enfim não há cura que lhe acerte, nem remedio que o cure. Aqui chega um corretor do diabo, e lhe diz que se quizer ter saúde procure um preto curador (ou, para melhor dizer, feiticeiro); este lhe come o dinheiro, e talvez dá com elle no Inferno (Nuno Marques Pereira. Compêndio Narrativo do Peregrino da América)*

Este capítulo procura dar conta da descrição e análise morfológica das práticas de cura encetadas por agentes africanos ou seus descendentes. Interessa-me sublinhar tais terapias e os recursos materiais que esses curadores lançavam mão, num intenso processo de trocas culturais e usos de um sem-número de elementos devocionais católicos. Em outros momentos, tais práticas parecem nos reportar mais diretamente para as permanências da bagagem cultural africana que muitos desses indivíduos traziam consigo: referências muitas vezes fugidias e fragmentadas que, quando possível, tentarei descortinar.

Outra possibilidade de análise que será aqui explorada envolve o cotejo das práticas de cura desses “curadores negros” com aquelas de outros terapeutas que viveram no curso do período estudado, como eram os curadores ilegais brancos ou aqueles que não tiveram sua cor definida nas denúncias que os enredaram e os representantes da medicina oficial, principalmente cirurgiões, que legaram uma minuciosa descrição de seus tratamentos nos tratados médicos que escreveram.

Assim, entre outras características, como será discutido adiante, uma das diferenças detectadas que versam sobre a construção das culpas desses diferentes curadores sem licença é que os agentes africanos (ou seus descendentes) eram muito



menos denunciados por **“curarem com palavras e bênçãos”** apenas, sendo esse tipo de sentença – claramente padronizada na documentação das devassas eclesiásticas – associada quase que exclusivamente aos terapeutas ilegais brancos ou os indivíduos que tiveram sua cor eclipsada nas denúncias.

José, negro escravo de Antônio Guedes de Sampaio, atuava como curador capaz de retirar feitiços na freguesia de Santo Antônio do Rio Verde, como já apresentado no capítulo anterior. Por seus conhecimentos terapêuticos o cativo amealhava oitavas de ouro e era frequentemente requisitado em sua freguesia – o que também acabou rendendo-lhe quatro denúncias na mesa da devassa e posterior prisão. Embora, possa supor, seus denunciante tenham sido deliberadamente reticentes acerca do envolvimento de seu senhor no incentivo de suas ações ilegais de cura e na cobrança de jornais, não o foram na descrição do que João fazia para livrar os feitiços de seus clientes. Depois de reconhecer a existência dos supostos feitiços, o negro escravo **“benzia” os indivíduos maleficados com palavras ininteligíveis e “humas cerimoneas como huns ramos de arruda”**. Outro denunciante, narra que o curador se valia de **“raízes do campo bebidas”** para administrar em seus pacientes e, além disso, **mastigava parte dessas “raízes” e esfregava na “porta da dor”**, retirando posteriormente com sua boca os “ingredientes” dos feitiços, “sem que no corpo fique sinal de onde sai”. Alguns deles, aliás, já foram aqui diversas vezes descritos: dentes, cabelos, ossos e asas de escaravelhos (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1759 Z-9, fls. 166v-167v).

Uma negra forra chamada Páscoa também fora lembrada em denúncias à justiça do bispado por suas curas. Estas envolviam o uso de **“ervas e purgas”, além de mandar os doentes irem a um rio para se banharem e falar “com alma do outro mundo”**. Dois de seus três denunciante – todos procedentes de Portugal – não titubearam em se referirem a Páscoa como feiticeira, numa atitude, como discutido no capítulo II, bastante comum na construção dessas culpas, tratando-se de curadores negros e mestiços (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1763-1764, fls. 42v-43v e 46).

Assim, os casos de Páscoa e João, curadores negros com experiências marcadas pelo cativo, servem, de modo preliminar, como mostra do amplo repertório de ações terapêuticas e recursos materiais que as pessoas aqui estudadas manipulavam para remediar seus clientes nas Minas setecentistas.

A perseguição aos curadores sem licença nas Minas do século XVIII possui, em alguns aspectos, significativas proximidades com o contexto luso de controle das

práticas qualificadas como mágicas, supersticiosas e de feitiçaria em âmbito mais amplo. Embora, como discutirei no curso deste capítulo, para outra ordem de características, creio poder pensar na chave da ocorrência de expressivas diferenças que acusam as especificidades do espaço estudado ou, no mínimo, sua maior identificação com a realidade de outras capitanias da Colônia.

Como mostra Pedro Paiva, em Portugal os curadores sem licença respondiam por mais da metade dos indivíduos enredados nas malhas da Inquisição e da justiça episcopal por práticas mágicas, suplantando, assim, aqueles denunciados ou processados como praticantes de feitiçaria (Paiva, 2002, 103). Também nos arraiais auríferos, de acordo com minha amostragem, é possível observar a preponderância numérica daqueles que curavam sem licença entre os denunciados<sup>105</sup>.

Entretanto, a exposição desses dados numéricos não pode servir para ofuscar o peso do medo das “doenças de feitiço” e do universo da feitiçaria para aqueles que habitaram as Minas no correr do século XVIII que, a julgar pela leitura de Paiva, sobretudo para a segunda metade da centúria, talvez fosse sentido de modo mais potencializado que no Reino. Neste sentido, é preciso lembrar três evidências que as fontes pesquisadas revelam. Como já exposto em outras partes desse trabalho, não se pode esquecer que os curadores sem licença eram acionados majoritariamente para curar as “doenças de feitiço”, que respondem pela maior parte dos achaques nomeados nessas denúncias (**conferir quadro III**). Além disso, como já discutido no capítulo anterior, sobre parte expressiva dos terapeutas não licenciados africanos e seus descendentes pairava a desconfiança de que seriam, na verdade, manipuladores de malefícios. A menção a esses indivíduos como “**feiticeiro e curador**” ou a ênfase no papel ambíguo de suas curas os aproximavam diretamente das crenças e culpas de feitiçaria. Enfim, em minha amostragem aqueles denunciados como responsáveis pela produção de malefícios e/ou nomeados feiticeiros, em vários desses casos, ainda, exposto o suposto conluio que possuíam com os diabos, concentravam a maior quantidade de denúncias *per capita* (1,6).

Resumindo, pelo menos nas Minas no curso do século XVIII, boa parte das práticas de cura por mim analisadas remetem de modo bastante direto ao malefício e à

---

105 Dos casos por mim pesquisados, num total de 401 pessoas (denunciadas 595 vezes), enredadas nas devassas eclesiásticas ou denunciadas ao Santo Ofício, 210 (em 293 denúncias) eram lembradas como curadores sem licença configurando, assim, 52,3% dos agentes e 49,2% das denúncias que abarcam esse trabalho. Se excetuar as denúncias de calundus e demais cerimônias coletivas, chega-se a respectivamente a 59,1% dos agentes e 56,9% das denúncias os curadores não licenciados em ação.

crença nas ações de feiticeiras e feiticeiros, tornando-as, muitas vezes indissociáveis. A meu ver, a separação entre cura e feitiçaria para o contexto estudado é muito tênue.

Ainda acerca das práticas terapêuticas ilegais no Reino, Francisco Bethencourt descreve os recursos e ações desses agentes no correr do século XVI, com significativa ênfase para o uso de palavras e orações – tanto na cura de pessoas como de animais –, acompanhadas, muitas vezes, por objetos devocionais e sagrados, a exemplo de crucifixos, hóstias, água benta. O autor igualmente sublinha no repertório das práticas terapêuticas desses “curadores” e “saludadores” do Reino um intenso conhecimento e manipulação do mundo vegetal, além do uso de outros materiais como o azeite, que aproximava as receitas dos “saludadores” daquelas encontradas na “medicina convencional” (palavras do autor). Em outros procedimentos terapêuticos, há ainda o recurso da comunicação desses agentes com o “outro mundo”, através da invocação de espíritos ou, o que seria mais comum, o uso de rituais de adivinhação (Bethencourt, 2004, 77-85).

Para os séculos subsequentes, a pesquisa de Pedro Paiva encontra uma realidade muito próxima daquela apresentada na obra de Bethencourt, com parte significativa dessas ações terapêuticas sendo refeitas, de modo mais ou menos igual, num arco de aproximados três séculos. Assim, o autor também ressalta em sua abordagem a importância do uso de orações – acompanhadas por um arsenal de objetos sacros –, as receitas marcadas pelo “conhecimento empírico” das ervas, ovos, mel, vinho e azeite, além de excreções corporais, como saliva. Em sua argumentação acerca de determinadas terapias que envolviam transe e contato com as almas, Paiva percebe similitudes entre os curadores lusos e os acusados de feitiçaria em outras partes da Europa, a exemplo dos “benandanti” italianos pesquisados por Ginzburg e os “taltos” da Hungria (Paiva, 2002, 103-112).

Em sua pesquisa acerca das práticas mágicas e feitiçaria envolvendo negros e mulatos em Portugal, Daniela Calainho igualmente se debruça sobre as ações de cura encetadas por esses indivíduos que foram denunciados ou processados pela Inquisição. A autora também observa nas ações desses curadores negros e mulatos o farto uso de ervas e substâncias de origem animal, muitas das vezes acompanhadas por elementos ligados ao culto cristão, como eram cruzes, água benta, hóstias. Parte dessas práticas terapêuticas realizadas na Metrópole estaria, ainda, em forte sintonia com reminiscências de valores culturais africanos, como era o uso de galinhas nesses rituais, a importância da sucção como terapia (de acordo com a autora) e o contato e culto aos

ancestrais para a descoberta de enfermidades, sendo alguns desses ritos marcados pela oferenda de alimentos, adivinhações e transes. Ao descortinar as “procedências africanas” de várias dessas práticas de cura, Calainho propõe um tipo de abordagem que define como “esboço de identificação etno-histórica” (Calainho, 2000, 76 e segs).

Um traço comum a essas obras é que seus autores optaram tratar as práticas mágicas e a feitiçaria em suas manifestações mais diversas (malefícios, pactos com o diabo, magia de amor, de proteção, adivinhações...), fazendo, assim, do olhar sobre as práticas ilegais de cura mais um desses vetores, em abordagens que, em geral, não excederam duas dezenas de páginas de seus trabalhos. Pedro Paiva, por exemplo, afirma que “não é intenção desse estudo fazer uma minuciosa análise da imensa variedade de plantas e produtos usados, nem das doenças que com eles se pretendiam tratar, aspecto que merecia um estudo exclusivo...” (Paiva, 2002, 108-109). Essa tendência na literatura de análise mais ampla do magismo (incluídas as práticas de cura não licenciadas), aliás, também se faz notar nos estudos dedicados ao cenário colonial que serão discutidos a seguir.

Salvo engano, o trabalho que aborda de modo mais detido e sistematizado as ações dos curadores sem licença em terras lusas, ainda que o autor privilegie mais em sua análise o ritmo da repressão inquisitorial contra esses agentes, é o de Timothy Walker. Sendo, como mostra o autor, o Santo Ofício um dos importantes braços para a afirmação dos novos paradigmas da “medicina das luzes” na segunda metade do século XVIII.

Sobre as ações dos “curadores populares”, mais especificamente, Walker segue de perto vários dos argumentos propostos por Paiva e Bethencourt. Neste contexto, observa o papel ambíguo desses indivíduos que no mesmo compasso em que eram necessários e solicitados pelos membros das comunidades onde atuavam, também seriam alvo de desconfianças e hostilidades, ainda que no olhar de Walker haja maior peso na percepção de tais agentes de cura como “antissociais” e possuidores de laços frágeis com seus vizinhos e clientes que, não raro, sediam as pressões “das elites” denunciando-os (Walker, 2001, 33-37).

Walker igualmente observa a existência de diferentes tipos de “curadores populares” em Portugal, que variavam de “completos charlatães” e “falsos curadores” - embora o autor não defina que tipo de parâmetro teria usado para valorar desse modo tais indivíduos - aos “saludadores” e “curadores”, cujos tratamentos variavam da crença na posse de “poderes divinos” imanentes, bastando “nada mais que o toque” para curar

peças e animais, até o uso de “receitas caseiras bastante conhecidas”, “tipicamente administradas numa combinação de orações, encantamentos, rituais de curas prolongados ou dietas”. Sendo dedicada, ainda, uma pequena seção de sua obra para discutir os ingredientes usados nas receitas dos terapeutas sem licença e ressaltar a circulação de drogas no vasto império português (Ibidem, 63-66). O autor também percebe em sua análise, consoante, novamente, com os estudos de Paiva e Bethencourt, o variado alcance das ações desses agentes, responsáveis que eram pela confecção de filtros de amor, rituais mágicos para recuperar indivíduos “ligados” por feiticeiras e ritos de adivinhações para as mais diversas demandas (Ibidem, 38-42).

Acerca das curas ilegais no Brasil colonial, uma vez mais, o estudo de Laura de Mello e Souza configura-se importante ponto de partida. A autora afirma a importância de procedimentos terapêuticos como o sopro e a sucção, vistos em casos de cura nos mais variados espaços da Colônia. Sendo tais práticas comungadas por diferentes matrizes culturais, observadas tanto nas ações dos nativos, como na de africanos e europeus. Souza também mostra o peso das cerimônias de adivinhação que envolvia a descoberta de achaques, entre eles os feitiços, para dar início aos procedimentos terapêuticos engendrados pelos curadores sem licença. Boa parte dessas práticas objetivava, como também aqui observado no capítulo I, descobrir malefícios enterrados ou escondidos em senzalas, soleiras de portas, camas... (Souza, 1995, 163-165)<sup>106</sup>

Para a autora – consoante com que afirma para as demais práticas mágicas que analisa – tais terapias protagonizadas pelos agentes não chancelados de diferentes espaços e culturas acabaram paulatinamente amalgamadas e “sincretizadas”, a produzir um magismo “colonial” de cores próprias. Enfim, também não escapou ao seu olhar o caráter ambíguo das ações desses curadores sem licença, sobre os quais pairava a constante desconfiança de que poderiam simultaneamente remediar e provocar feitiços (Ibidem, 167). Realidade, como mostrei, também bastante presente nas Minas setecentistas.

Possuindo como objeto as práticas mágicas e feitiçarias realizadas nas minas do Mato Grosso no século XVIII, o estudo de Sá Jr. também contempla as curas dos agentes não licenciados, ao analisar o que define como “as finalidades terapêuticas das práticas mágicas e feitiçarias” (Sá Jr. 2008, 269-272). De acordo com o autor, havia

---

106 Nas palavras de Souza: “Chupar, assoprar, vomitar, defecar, desenterrar eram portanto procedimentos norteados por um princípio comum: expelir, fazer expelir, neutralizar uma espécie de energia negativa, destruidora, responsável por doenças e desgraças” (Souza, 1995, 170)

significativo destaque para as curas que envolviam o uso de palavras e bênçãos – realidade, como mostrarei a seguir, também encontrada nas Gerais do mesmo período – especialmente para a cura de achaques como “lombrigas” e “bicheiras”, além de outros males mais especificamente ligados, segundo o autor, à vida nos caminhos e monções: ataques de animais ferozes ou índios bravios, desgaste da saúde em função das longas viagens. O autor também analisa o uso de “práticas fitoterápicas” em diversos casos narrados e classificados como feitiçaria na mesa do visitador, ainda que em boa parte das vezes não houvesse maiores descrições acerca desses procedimentos de cura, pois como afirma: “nessa arquitetura dos acontecimentos, narrados nas denúncias, conhecimentos de medicinas não oficiais passam sem merecer uma atenção maior dos visitantes” (Ibidem, 271).

Enfim, na obra de Sweet, focada no império luso em sentido mais amplo, também há a análise de casos de curas ilegais realizados no Brasil e que foram alvo de denúncias aos agentes do Santo Ofício. Assim, Sweet sublinha do peso da adivinhação e da “possessão mediúnic” nas práticas terapêuticas procedentes de várias áreas da África Central, valendo-se igualmente das descrições de missionários, como os clérigos Cavazzi e Caltanissetta, para afirmar a origem genuinamente africana dessas ações (Sweet, 2007, 167-168). Para o autor, esses agentes continuavam a realizar suas práticas dos dois lados do Atlântico sem grandes mudanças, o que acusa – como afirma em várias outras partes de seu estudo – o quando “a África foi **transportada** até aos vários destinos do mundo colonial **em toda sua plenitude cultural e social**” (Ibidem, 16 – **grifos meus**). Neste contexto, para Sweet, mesmo que termos como “xinguila” ou “ngombo” não aparecessem diretamente mencionados na documentação inquisitorial para os casos do Brasil colonial, não há dúvidas que tais sacerdotes/curadores teriam agido da mesma forma que agiam em suas terras de origem.

Talvez agora seja a melhor hora para observar mais de perto quais eram os recursos e os procedimentos que marcavam as ações dos curadores africanos e seus descendentes nas Minas. Para tanto, resolvi, de modo deliberado, discutir separadamente seus ritos e práticas. Assim, é importante frisar, como é possível verificar, que vários desses terapeutas ilegais lançavam mão, de modo simultâneo, de mais de um tipo de ação para efetuar suas curas, o que explica porque parte desses agentes aparecerá em diversos momentos ao longo deste capítulo.

## “Palavras e bênçãos”

Como dito acima, vários estudos acerca das práticas de cura em Portugal e no Brasil – assim como visto em outras partes da Europa – mostram o peso da palavra dita pelo curador ao doente como forma, exclusiva ou acessória, de ação terapêutica para remediar os achaques sofridos.

Nas Minas setecentistas, essa realidade se faz igualmente presente. Vários dos indivíduos enredados como terapeutas sem licença curavam valendo-se de **“palavras e bênçãos”**, como pode ser lido em centenas dessas denúncias. Tal recurso aparece nas descrições das culpas de modo indiscriminado – embora bastante assimétrico – para definir as ações tanto dos curadores negros como daqueles nomeadamente brancos ou sem identificação de cor na mesa da devassa.

Assim, um negro forro de nome Amaro, foi denunciado por **“curar com palavras bicho, e que sara sem mais outro remédio”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 37). Na freguesia de Itabira, um Alexandre Fernandes, provavelmente um curador branco que morava no sítio do capitão-mor Tomás, também **“uzava de curar bixos com pallavras e benzões”**. Por suas curas, Fernandes acabou sendo admoestado em termo de culpa que assinou o que, aliás, era uma ação bastante rara entre esses curadores sem licença (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1730-1731 L.II, fl. 105; L.III, fl. 96v). Na mesma época em que Fernandes efetuava suas curas, residia na freguesia de Itatiaia uma mulher casada de nome Mamede de Almeida, acusada duas vezes por **“benzer com palavras bestas”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1731 L.I, fl. 45v e 51). No Curral del Rei, outra mulher, uma viúva de nome Úrsula, também **“uza de curar bicheiras com certas palavras e bençãos”**. Ao que parece, a benzedora deveria se vangloriar e propagandar suas habilidades terapêuticas, pois seu denunciante soube de suas ações **“por isso dizer a mesma Úrsula”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L. I, fl. 60). Um crioulo escravo de nome Antônio, no Ribeirão dos Machados, também foi enredado por **“cura[r] de palavras bicheiras”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1749 Z4, fl. 98). Dado interessante é que na mesma devassa Antônio da Silva, que era proprietário do crioulo Antônio, apareceu igualmente denunciado por **“curar com palavras” bicheiras e quebrantos**. Mesmo sem haver provas documentais mais conclusivas, nesse caso, é plausível imaginar a ocorrência de aprendizados e trocas de conhecimentos entre senhor e escravo que curavam sem possuir licença.

Aliás, a recorrência com que encontrei na documentação a construção textual **“cura com palavras e bênçãos”** – sem que, na maioria das vezes, essas palavras e bênçãos fossem explicitadas – acusa, novamente, o teor padronizado e “filtrado” das fontes de repressão da Igreja, como venho insistindo neste trabalho. Essas lacunas e padrões na redação das denúncias ofuscam, por vezes, os interesses do pesquisador atual em conhecer melhor as práticas de cura dos agentes que padres em nome de seus bispos ou membros do Santo Ofício buscaram coibir. Assim, penso ter havido em vários desses casos hiatos entre as práticas realizadas por esses curadores, as narrativas de seus delatores para as autoridades eclesiais e a maneira com que esses clérigos registraram tais narrativas nos códices das devassas e dos cadernos do promotor da Inquisição a que tive acesso.

Outro aspecto revelador da natureza padronizada dessas denúncias é que há uma nítida preponderância dos agentes nomeadamente brancos ou aqueles sem definição de cor nos registros das curas que envolviam o uso de “palavras e bênçãos” (o que, provavelmente, eclipsava outras práticas terapêuticas que esses indivíduos também lançavam mão). Dos curadores negros e mestiços de minha amostragem, apenas treze deles foram definidos exclusivamente como “curadores com palavras” ou “benzedores” (termo de incidência ainda mais rara). Suas práticas de cura, em geral, apareciam descritas com maior riqueza de detalhes e, não raro, transformadas em magia malévola por seus delatores e/ou pelos agentes da repressão da Igreja, como já discutido no capítulo anterior.

Duas evidências podem ser consideradas para a confirmação dessa hipótese. Primeiramente, nos estudos de Bethencourt, Walker e Paiva acerca dos curadores sem licença em Portugal encontram-se, como exposto acima, uma série de descrições de terapias muito mais amplas que apenas o uso de “palavras” para curar. No Reino, esses indivíduos faziam adivinhações, invocavam almas em contato com o “outro mundo”, manipulavam objetos sagrados, plantas, azeite, entre vários outros artifícios para efetuarem suas curas. É difícil acreditar que esses curadores ao atravessarem o Atlântico tenham esquecido, desaprendido ou preferido não utilizar de tais conhecimentos e práticas, limitando-se, nas Minas, apenas a “curas com palavras”, como tão repetidas vezes pode-se ler em suas denúncias.

Em segundo lugar, pelo menos em três casos por mim pesquisados foi possível encontrar o registro de curadores brancos envolvidos em ações terapêuticas mais amplas. Bento de Prestelo, como já mencionado, único agente branco a curar “doenças



de feitiço”, além de se valer de “palavras” para “benzer de malefícios” ainda manipulava raízes que mandava seus clientes ingerir como vomitório para curar os doentes de feitiços. Já em Guarapiranga e agora denunciado ao Santo Ofício, somavam-se às várias ações de Prestelo ritos de adivinhação para a descoberta dos feitiços que seus clientes esperavam que curasse (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fls. 47 e 49v; ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl.145). Cerca de dez anos antes das ações de Prestelo, outro agente possivelmente branco de nome Frederico Maya, que era curador de quebrantos, igualmente lançava mão de adivinhações para descobrir as enfermidades de seus clientes (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z6 fl. 105v). Outro curador não licenciado provavelmente branco, chamado Ignácio Luz, também atuava efetuando adivinhações para descobrir enfermidades em S. Caetano. Lembrando que em outro momento desse trabalho essas ações de adivinhar enfermidades serão devidamente discutidas.

Desse modo, creio ser factível afirmar que as práticas terapêuticas de muitos desses curadores brancos que atuaram nas Minas setecentistas poderiam ser bem mais polivalentes – e, nesse sentido, talvez, próximas de algumas daquelas efetuadas por terapeutas negros e mestiços –, transcendendo as “curas de palavras” que registravam de modo protocolar suas ações nas páginas dos códices das devassas eclesiásticas, como atestado nos casos de Bento de Prestelo, Ignácio Luz e Frederico Maya.

Mas, afinal, quais eram essas “palavras” e “benzeduras” que saíam da boca dos curadores sem licença para tratar de seus clientes?

As poucas vezes em que foram explicitadas nas denúncias mostram que parte delas era composta de conhecidas orações católicas, por vezes acompanhadas por invocações de santos. Assim, para “benzer de malefícios” o curador Prestelo valia-se de **“padres nossos credos e de outras oraçoens que se uza na Igreja”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 47). Quando denunciado ao Santo Ofício, agora atuando como curador de feitiços em Guarapiranga, São Paulo, fica explicitada outra oração proferida por Prestelo:

Jesus, nome de Jesus, Deus te fez, Deus te criou, Deus acanhe a quem te acanhou. Deus te tire o mal que no teu corpo entrou: o ar de lua, ar de figueira, ar de pereira, ar de parlezia, ar de curruto, ar de inveja, ar de feitiçaria, ar de enchaque, ar de maleitas e mais coisas que não estou ciente. Pelos poderes da Virgem Maria, São Pedro e São Paulo, que o corpo de Fulano fique são e salvo como na hora em que foi nascido assim como Nossa Senhora sarou das

cinco chagas. Padre Nosso e Ave Maria (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 145).

O curador Ignácio de Abreu, que como mostrei no capítulo anterior, protestou contra sua repreensão em termo de culpa numa devassa em Catas Altas, por acreditar que as bênçãos que realizava teriam “premissão de Deos”, assim rezava:

= bichos mãos [sic.] neste lugar onde estais, [que comhir], e não louvaes **malditos sejaes da maldição São Pedro e São Paulo e do Apostolo Santiago, e do Padre São Silvestre, que quando eu fizer prece pela graça de Deus e da virgem Maria. Hum Padre N[osso]. com hua Ave Maria** = (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1742-1743 fl. 133)

Como é possível observar, para benzer as bicheiras dos animais, Ignácio usava simultaneamente de uma oração evocatória que continha o nome de santos conhecidos e de larga devoção como S. Pedro e S. Paulo, além de S. Silvestre que, aliás, de acordo com Bethencourt era frequentemente lembrado em orações de cura em Portugal por conta dos poderes taumatúrgicos presentes em sua hagiografia (teria curado de lepra o imperador Constantino e salvado Roma da peçonha de um dragão) (Bethencourt, 2004, 146), acompanhadas ainda das consagradas orações católicas como o Pai Nosso e a Ave Maria. Em Portugal, como no resto da Europa, determinadas passagens da vida dos santos conferia-lhes o *status* de “especialistas” na cura de males específicos. Daí, por exemplo, a recorrente evocação de S. Brás para enfermidades da garganta (Thomas, 1991, 37 e segs). Como nos mostra Betânia Figueiredo, esse tipo de devoção que ligava o pedido da intercessão de determinados santos em tratamentos de doenças específicas, continuaram fortemente vigentes no Brasil também no curso do século XIX (Figueiredo, 2002, 119).

Recorrer à invocação dos santos católicos em orações e bênçãos não era exclusividade dos curadores brancos ou sem definição de cor. Curadores africanos e mestiços igualmente clamavam pela corte celeste para tratar de seus clientes.

Na sede do bispado, um preto forro não nomeado foi solicitado para curar Ana Maria da Fonseca, que se achava gravemente enferma e “procurando todos os remédios da medicina sem lhe aproveitar nada de sorte que os professores a dezemparraram” [sic.]. Os “professores” ainda teriam dito que Ana Maria padecia de “moléstia sobrenatural” e recomendaram os exorcismos da Igreja, com os quais alcançou “algum alívio” embora “a moléstia sempre continuando”. Assim, pelo menos como aparece na

construção da denúncia feita pelo marido da enferma, “esgotadas” todas as possibilidades de recorrer às curas oficiais, o casal resolveu apelar para o tal preto forro. Em ação, curador ilegal logo disse que a enfermidade era decorrente de feitiços e colocou “uma camisa de homem na parte da moléstia”, proferindo as seguintes palavras: **“assim como este pano foy crú, concruado e incruzado assim te tiro esse mal olhado; ou mal que te botaram, com o poder de Jó, de S. Pedro, e de S. Paulo e do Santo nome de Jezus que em ti tenha cuidado”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130 fl. 398).

Um negro escravo chamado Francisco Angola, morador no Morro de Santana, e sobre o qual ainda falarei bastante, era requisitado e versátil curador. Enquanto realizava seus ambivalentes rituais de cura, Francisco **“falava em Deos e em varios santos como exorcismo”**, conforme narrou seu denunciante José Antônio Cardoso (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 121 fl. 213).

Também de nação angola, Luzia Pinta era renomada curandeira e calundzeira em Sabará, sendo presa e processada pelo Santo Ofício lisboeta no final da década de 1730<sup>107</sup>. Nas curas realizadas por Luzia – boa parte delas, efetuadas nas sessões de calundu que presidia –, conforme narrou aos inquisidores em seus interrogatórios, **invocava o nome da Virgem Maria antes de dar beberagens aos doentes que a procuravam**. Além disso, Luzia Pinta canalizava parte de seus ganhos para mandar rezar missas, metade em louvor a S. Gonçalo, a outra metade para S. Antônio, pois como dissera aos inquisidores, “e por intervenção desses santos é que fazem as ditas curas”. Aliás, S. Antônio, que pela tradição católica igualmente possuía extraordinários poderes taumaturgicos, era presença bastante assídua em rituais de cura e calundus realizados por africanos centro-ocidentais como Luzia Pinta.

É possível notar certa padronização nessas bênçãos, como na evocação de S. Pedro e S. Paulo, proferidas tanto pelos curadores de origem africana como entre os brancos ou sem cores definidas que tão reduzidas vezes tive acesso dado sua pouca frequência na documentação pesquisa. Provavelmente, essas e outras fórmulas mais ou menos estereotipadas deveriam ser passadas e aprendidas de boca em boca e circularam entre os mais diversos cantos da Colônia e não apenas pelos arraiais auríferos (Souza, 1995, 183-185).

---

107 Laura de Mello e Souza e Luiz Mott são autores de estudos pioneiros sobre as ações de Luzia Pinta, levantando também aspectos biográficos da negra calundzeira. Conferir Souza (1995, 352-357) e Mott (1994). Nesta pesquisa, as transcrições que utilizo sobre Luzia também me foram gentilmente decididas por Mott.

Orações endereçadas à corte celeste igualmente apareciam nas páginas escritas pelos representantes da medicina oficial. Entre outros autores, Júnia Furtado e Márcia Ribeiro sublinham a corrente associação entre os tratamentos prescritos por esses curadores cancelados e o uso de orações. Como observa Júnia Furtado, o recurso às orações católicas acabava por possuir uma dupla função: “não só uniformizava o tempo do tratamento, como elevava a mente do doente e do médico aos céus” (Furtado, 2005, 97). Ribeiro também mostra como médicos e cirurgiões em seus escritos visavam controlar o uso de orações como parte das terapias de que lançavam mão, como forma de legitimar seus saberes e ações (Ribeiro, 1997, 93).

Assim, também nas Minas, algumas das ações terapêuticas realizadas por agentes de cura não licenciados pareciam bem próximas daquelas praticadas pelos curadores oficiais, não havendo, aliás, em boa parte dessas artes de curar, uma delimitação rígida entre o oficial e o ilegal, sobretudo na primeira metade do século XVIII, como também observou M. Ribeiro (Ibidem, 85-87).

Entretanto, ao comparar mais detidamente a presença de orações nas páginas de alguns desses tratados médicos e o conteúdo das poucas denúncias em que são explicitadas as orações e bênçãos proferidas pelos curadores ilegais é possível também notar algumas diferenças. Mesmo sendo comum aos curadores legais e ilegais o uso de orações consagradas pela religião católica (com destaque absoluto para o Pai Nosso e a Ave Maria)<sup>108</sup>, ao que parece, as fórmulas evocatórias, que muitas vezes nomeava santos de conhecidos poderes taumatúrgicos como S. Silvestre e S. Antônio, são encontradas apenas na boca dos terapeutas não licenciados. É provável inferir que cirurgiões e médicos as conhecessem bem, em função dos laços comunitários que teceram com seus clientes e, mesmo, por vezes, como visto no capítulo anterior, do contato e convívio estreito que alguns deles tiveram com os curadores ilegais. Mas, talvez, tenham preferido registrar em suas obras apenas o recurso de orações mais afinadas à ortodoxia católica como mais uma estratégia para demarcar as diferenças entre o lícito e o ilícito nas artes de curar o que, aliás, fizeram em diversas outras partes de suas obras, com o propósito de tentarem tomar para si o controle e a manipulação dos corpos doentes.

---

108Entre outras referências, é possível conferir: Ferreira (2002, 327, 338, 384), Henriques (1731, 450). Nos tratados que consultei não há nenhuma referência a orações próximas daquelas que os curadores ilegais ou benzedores lançavam mão. Em seus estudos, Ribeiro ressalta apenas uma oração próxima àquelas proferidas pelos indivíduos aqui estudados, presente na **Botica preciosa...** do padre Ângelo de Sequeira (Ribeiro, 1997, 96).

Como é possível observar em algumas das denúncias acima trabalhadas, os curadores requisitados para “curar de palavras e bênçãos”, tratavam indiscriminadamente de pessoas – adultos e crianças – e animais, especialmente gado. As enfermidades mais diretamente envolvidas em tais terapias variavam de modo significativo. Assim, rezar e benzer configurava-se recurso terapêutico para remediar, sobretudo “bicheiras” – presentes tanto em pessoas como nos animais<sup>109</sup> –, “dores”, “feridas” e “quebrantos”, que como visto no capítulo I, afetava mais diretamente as crianças. Por vezes, os moradores das Minas ainda procuravam as palavras e bênçãos dos curadores para remediar outras enfermidades mencionadas com menor frequência, como “neuvos esfiados”, “madres”.

Como discutirei adiante, para tratar as “doenças de feitiço” os curadores negros e mestiços, que eram os especialistas em desfazer tais malefícios nos arraiais auríferos, pelo menos a julgar pela narrativa de seus denunciantes, precisavam bem mais que apenas “palavras e bênçãos”, valendo-se de um repertório mais amplo de práticas terapêuticas, acompanhadas, não raro, de cerimônias de adivinhação.

Diferentemente do negro forro Amaro, que como é sabido, curava com palavras bichos “e que sara sem mais outro remédio”, outros curadores valiam-se dessas “palavras” para benzer os objetos que seriam usados em suas ações, atitude que nas Minas parecia ser mais comum entre os curadores brancos ou aqueles sem definição de cor. Assim, na devassa endereçada a Congonhas, um Antônio Mendes foi denunciado por **“benzer huns panos para curar feridas”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.III fl. 15v). O delator Domingos Fernandes, conta que na Roça Grande morava outro curador de nome João Lopes, que também não teve na denúncia sua cor revelada, que curava “dores de cabeça” **“pondo lhe emsima hum copo de agoa e lhe canta certas orações”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1749 Z4 fl. 67v-68). De modo análogo, o mulato João, como mostrei no capítulo anterior, também **curava de “sel [sol] na cabeça” benzendo um copo com água**, como revelou o cirurgião Bento da Cruz em sua denúncia. Aproximados dez anos antes, Antônio de Pontes Ferreira fora denunciado duas vezes por “curar com palavras”. Antônio teria **benzido “uns panos”** para colocar na ferida de um escravo de Francisco Vieira que tomou um tiro na mão. É de se esperar que num ambiente violento como nos arraiais auríferos saber remediar ferimentos

---

109Na denúncia contra o curador Manoel de Paiva Rebello – provavelmente branco – é possível perceber a rara descrição de uma enfermidade. Assim Manoel é acusado de ser “costumado a curar com palavras animais a que crião bichos nas mesmas feridas” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.III fl. 4v).

provocados por tiros poderia ser bastante útil para alguém que usava das artes de curar como meio ordinário ou extraordinário de ganhar a vida. Dado interessante é que o curador ilegal Antônio também foi convidado a aparecer na presença do visitador como denunciante, apontando dois vizinhos, um por mancebia e outro como devoto negligente em suas obrigações como católico, por supostamente não ouvir missa. É graças a essa denuncia que é possível saber que o benzedor era branco, procedente de Lisboa e que sabia escrever, pois assina sua delação (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1734 fl. 126-128)<sup>110</sup>. Uma vez mais se depara com vivências sociais ambíguas por parte desses terapeutas ilegais, já que para se apresentar perante a mesa do clérigo responsável pela devassa havia de se ter certo crédito social.

Tais ritos acima mostrados, que envolviam a benzedura de panos, copos com água, são bastante próximos daqueles encontrados em outras partes da Colônia (Souza, 1995, 177 e segs). No Reino, de acordo com as pesquisas de Paiva, Bethencourt e Walker, desde o século XVI certos procedimentos terapêuticos análogos aos que encontrei nos arraiais auríferos também podem ser vistos.

Assim, uma vez mais, nota-se que também nas Minas havia significativa troca de informações e aprendizados entre esses diversos agentes de cura ilegais, a engendrar, por vezes, intensos processos de criouliização.<sup>111</sup> É na tessitura dessas “culturas crioulas” que entendo porque pessoas como o lisboeta Antônio de Pontes e o mulato João atuavam em suas curas lançando mão de procedimentos tão próximos.

Entretanto, em outras denúncias, estas exclusivamente endereçadas aos curadores negros, é possível observar a ocorrência de diferenças de olhares acerca das práticas desses agentes não licenciados que lançavam mão de orações e bênçãos em seus tratamentos: refiro-me ao medo do uso de palavras ininteligíveis, dando pistas de outros matizes culturais nas artes de curar nas Minas do século XVIII.

Assim, como mostrado no primeiro capítulo deste trabalho, suspeitando das palavras que não conseguia entender, proferidas por um negro curador não nomeado

---

110 Para mais casos que envolveram nas Minas bênçãos de objetos como panos e copos, conferir: Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 72 e Devassas Eclesiásticas 1730-1731 fl. 60v.

111 Entre as múltiplas e, por vezes conflitantes, abordagens acerca da construção das culturas afro-americanas, considero nesta pesquisa a vertente desenvolvida por autores como Price. Neste contexto, o conceito de “criouliização”, também norteou meu olhar acerca das curas e calundus encetados nas Minas setecentistas. Conferir Mintz e Price (2003) e Price (2003, 383-419). Do mesmo modo, Linda Heywood, também chama atenção para a ocorrência de um intenso processo de “criouliização” tanto na África Centro-Occidental como na América que abarcou esferas múltiplas da cultura como a linguagem, a culinária, a religião, as práticas de cura, etc. Um ponto importante na abordagem dessa autora é a percepção de uma ambivalência nesse processo: ou seja, indivíduos luso-africanos igualmente se “africanizaram” para a forja dessa cultura crioula. Cf Heywood (In: Heywood, 2009, 101-124).

arranjado por sua sogra que, aliás, de acordo com sua denúncia não gostava dele, o carpinteiro Manoel Borges que já se achava enfermo, acreditava que teria ficado ainda pior, “tolhido” sem mais poder trabalhar, já que a aparente terapia mais lhe parecia ações de um feiticeiro, pois o negro **“rezava huas taes palavras que elle nao percebeu”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 21).

O escravo Matheus Monjolo, que pertencia ao alferes José da Silva Braga, que a exemplo de outros cativos curadores também pagava jornal ao seu dono, realizava rituais de cura de feitiços e adivinhações para descobrir os responsáveis pela confecção dos mesmos e experimentava significativa liberdade para circular por diversas áreas a oferecer seus préstimos. Uma das etapas do ritual de adivinhação que fazia envolvia **“bênçãos”, “dizendo-lhe humas palavras pella sua lingoa”**, acompanhadas do toque de um chocalho, que despertou a desconfiança de seus quatro denunciante (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z6, fl. 81v).

Cerca de cinco anos depois, foi a vez do também cativo Mathias (ou Martinho), que como aqui já dito, era propriedade do mestre de campo Hiocente Vieyra e vivia a cobrar oitavas de ouro em “avultadas pagas” por suas curas, ser enredado na mesa de uma devassa realizada na Roça Grande. Seus três denunciante o definiram em suas falas como “ladrão” e “feiticeiro”. Mas, afinal, o que havia nas curas de Mathias que causava tantas desconfianças? Para descobrir se seus clientes foram alvos de feitiços, o negro curador, também realizava cerimônias de adivinhação que, a determinada altura, incluía o uso de **“alguas palavras que elle nao entendiam [sic.]”**, conforme aparece na fala de Sebastião Pereira, para frisar seu estranhamento diante das terapias do negro curador (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759 Z9 fl. 94).

O tenente Francisco Antunes de Aguiar achava-se às voltas com sua família e cativos queixosos “de alguas doenças, e suspeitando que podião nascer de malefício”. Diante deste problema, foi persuadido a procurar um “negro curador” de nome Manoel Sabaru que era escravo da preta forra Ana Mina. Manoel, para saber a natureza da enfermidade que acometia a família e os escravos do tenente, começou a fazer adivinhações em que **“entrara a fazer varias perguntas em lingoa, digo lingoa Mina”**, descobrindo que realmente teriam sido enfeitçados e acusando um dos escravos do tenente, Pai Gonçalo, um negro de nação Nabó (provavelmente nagô) de ser o protagonista dos malefícios. Francisco Antunes, a exemplo de outros proprietários, parece ter dado crédito às ações do escravo curador, uma vez que prontamente colocou “logo em ferros” o suposto feiticeiro a dar mostras, uma vez mais, do uso privado da

violência para castigar esses indivíduos antes dos aparelhos coercitivos da Igreja ou do Estado.

Um dado extraordinário nesta denúncia é que, salvo engano, não encontrei nada próximo na literatura acerca das práticas mágicas no Brasil colonial, que ajuda a revelar como indivíduos abastados e procedentes de Portugal, como o tenente Antunes, se relacionavam com a necessidade de recorrer aos préstimos de terapeutas não licenciados como Manoel Sabarú, um cativo “mina” que protagonizava adivinhações feitas em “lingoa mina”, foi o uso do que chamaríamos hoje de **tradutores**. Neste contexto, o tenente teria usado um de seus escravos, o ladino Felipe de nação coura, como interprete para saber o teor da fala desconhecida, proferida “em lingoa mina” no curso da adivinhação.

As assertivas do negro curador e adivinhador devem ter impressionado tanto o tenente Francisco que este resolveu ainda repetir o ritual outras vezes e diversificar o conteúdo do que seria descoberto pelo negro, incluindo “por curiosidade algumas perguntas de cousas de Portugal”. Alguns dias depois, e já na casa do irmão do tenente, João Lopes Freyre, o cativo Manoel fora chamado novamente para dar mostras de seus dons de curador e adivinho. João, vendo-se “assustado”, resolveu também recorrer a dois de seus escravos, **“dos ques fazia mayor confiança por serem ladino e entenderem a lingoa”**, posicionando-os atrás da porta para ouvir o que o negro Manoel falava durante o ritual de adivinhação que será apresentado adiante, e também traduzir as perguntas e respostas para seu dono (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 102 fls. 12-14v).

Neste grupo de denúncias, como em outras que ainda serão analisadas, creio ser difícil pensar nos termos de ações híbridas, que teriam como lastro as vivências católicas, por parte de curadores como Matheus Monjolo e Manoel Sabaru. Aqui, parece mais provável acreditar que esses agentes lançaram mão de rituais e crenças mais diretamente africanas em suas terapias <sup>112</sup>. Ainda que poucas vezes na documentação pesquisada haja referências mais precisas nesse sentido e, mesmo, correndo certo risco em incorrer no que Marc Bloch chamaria, em contexto algo diferente, de “ídolo das origens” (Bloch, 1963, 31-36), talvez seja possível arriscar algumas considerações e

---

112 Nesse aspecto a abordagem aqui pretendida converge com os estudos de autores como Sérgio Ferreti (1995), John Thornton (2004, especialmente capítulo 8) e Gabriela Sampaio. Nas palavras da autora: “Assim, buscar origens em outros contextos não quer dizer procurar algum tipo de “pureza”, como se houvesse uma forma cultural permanente e imutável (...) o que se pretende é procurar referências a partir das quais as práticas culturais se transformam...” (2001, 166).



refazer o “caminho de volta” de parte dessas artes de curar trazidas e usadas pelos africanos nos arraiais auríferos.

Assim, penso que um dos grandes traços das práticas de cura – fossem individuais ou coletivas – engendradas nas Minas setecentistas por africanos e seus descendentes, seja a considerável variação de matizes culturais que esses agentes utilizavam em seus procedimentos terapêuticos.

Desse modo, creio não ser possível, **a priori**, enquadrar esse mosaico de crenças e ações numa única diretriz que acabe por privilegiar apenas um aspecto da questão. Escolher, por exemplo, uma interpretação exclusivamente “americanista” ou “afrocêntrica” tende a essencializar as práticas culturais. O mais interessante, a meu ver, é levar em conta as múltiplas experiências desses indivíduos e comunidades.

**Ao invés de optar por uma filiação cultural exclusiva, tentei considerar cada caso (ou pequenos grupos de casos que, penso, guardam fortes proximidades) em sua especificidade, ancorado, sobretudo, nas descrições das práticas que foram registradas na documentação persecutória da Igreja**, para tentar perceber certos fragmentos e indícios das religiões tradicionais e modos de curar mais diretamente africanos, que ao invés de “transpostas” ou conservadas em “nichos”, como pensam autores como Sweet e Bastide, mais que provavelmente foram modificadas pelas novas condições e vivências, como mencionado acima, e pelo contato com outros africanos de diferentes procedências. Os elementos católicos muitas vezes foram lidos e escolhidos a partir igualmente de um prisma africano, pois posso inferir que vários desses curadores – sobretudo aqueles procedentes da África Centro-Occidental – já tinham contato com o catolicismo antes de chegar às Minas<sup>113</sup>.

Em suma, busquei privilegiar e tomar como principal ponto de partida o material empírico que abarca minha amostragem, numa estratégia de análise que coaduna com a proposta por Vanicléia Santos ao pesquisar as bolsas de mandinga no sertão da Bahia do século XVIII. Para a autora:

Vários são os conceitos intercambiáveis entre crioulistas que pensam as transformações e os africanistas que buscam as

---

113Para o conceito de “catolicismo africano”, conferir Thornton (2004, 343-354). Marina de Mello e Souza (2001; 2002) em suas análises igualmente lança mão desse conceito para buscar entender as conexões entre as práticas devocionais católicas de africanos no Brasil e as crenças oriundas da África Centro-Occidental. Além das várias linhas escritas no curso dessa pesquisa, tanto na introdução como em outras partes do trabalho, um interessante balanço acerca das formas de interpretação das culturas africanas é fornecido por Vanicléia S. Santos (2008, 180-207).

continuidades das tradições africanas no Brasil. São termos que apesar de se referirem as resultantes do contato entre diferentes culturas, possuem sentidos significativamente diversos, como aculturação, sincretismo, tradução, diálogos de surdos, transculturação, ressignificação, mestiçagem cultural, encontros de culturas, recriação, etc. Mas os conceitos não podem ser mais importantes que os fatos. Buscar chaves interpretativas ajuda a esclarecer, mas o rigor conceitual pode enfraquecer o argumento oferecido pelo objeto em análise (Santos, 2008, 185).

Ao propor o que nomeou “uma estratégia de investigações da história mais remota das religiões afro-brasileiras”, João Reis mostra as significativas dificuldades encontradas por pesquisadores que se debruçam sobre o tema das crenças religiosas e práticas dos africanos no Brasil. O autor comenta que no rol de agruras encontra-se principalmente a “escassez e a natureza das fontes”, além da própria “natureza secreta” de muitos desses rituais, em observância às próprias crenças associadas ao poder de iniciados e limitações de praticantes desses cultos. Na tentativa de buscar referências que ajudassem a preencher tais lacunas, seria possível, de acordo com Reis, lançar mão de estudos antropológicos, alguns deles marcados por entrevistas na virada do século XIX ao XX, que poderiam servir “para reconstruir muitos aspectos da história das religiões afro-brasileiras sob a escravidão”, a partir de um “olhar para trás” acerca desses registros e do cotejo – ainda que arriscado – com outras fontes para tentar entender e reconstruir épocas precedentes. Embora, como também observa o próprio Reis, nesse “olhar para trás” não se deve considerar que tais crenças e rituais repetiram-se atavicamente e de modo inalterado por séculos, dado a maleabilidade e a necessidade de reorganização de parte dessas cerimônias em vista, entre outros condicionantes, da nova morada e das próprias relações no cativeiro (Reis, 1988, 57-59; Sansi, 2008, 125 e 131)<sup>114</sup>.

---

114 Neste sentido, uma vez mais em consonância com os argumentos de Reis: “mesmo aceitando que muito do passado foi mantido nas tradições orais, ritos e mitos dos terreiros deste século, inclusive ainda vivos, sempre perdurará muita dúvida sobre a adequação do método de leitura para trás. Mas talvez seja preferível o risco da ousadia da dúvida do que a dívida de não arriscar” (Reis, 1988, 59). Em obra mais recente, o autor retoma parte significativa dessa discussão para tratar da biografia do sacerdote africano Domingos Sodré e dos candomblés baianos do século XIX. Cf. Reis (2008). Slenes, igualmente aponta para as “validades” e os limites das referências “mais atuais”, de viés antropológico ou etnográfico: “(...) Embora atestem a presença hoje de fragmentos ressignificados de uma tradição que pode ter sido mais forte no passado, elas não retratam, com densidade, os lineamentos históricos dessa tradição, ou suas transformações ao longo do tempo” (Slenes In: Libby e Furtado, 2006, 292).

Outra vertente de interpretação dos ritos e crenças dos africanos que permite o preenchimento de parte dos espaços em branco que encontro na narrativa de denunciante e na escrita dos clérigos que atuaram nos arraiais auríferos setecentistas é proposta por Thornton, através da análise de fontes contemporâneas ao tráfico e à escravidão, especialmente os relatos de missionários cristãos que transitaram por vários rincões africanos com especial frequência a partir do século XVII, por contemplar melhor, acredita Thornton, “a variação regional e a mudança através do tempo” dessas práticas religiosas. A agenda de pesquisa do autor, nesse sentido, considera com maior cautela o uso de fontes que contemplem uma “etnografia da África Central moderna”, como os trabalhos de campo de antropólogos do século XX – embora esse autor, em determinados momentos de sua pesquisa, igualmente faça uso dessa literatura (Thornton In: Heywood, 2009,81-84; Thornton, 2004, 312-354).

Para a análise aqui proposta, acredito serem profícuas essas duas vertentes de percepção e leitura das práticas e crenças religiosas de grupos africanos, na tentativa de entender melhor as ações terapêuticas dos indivíduos estudados. O “uso sem abuso”, como adverte Reis, dessas fontes fornece lastro para sofisticar o olhar e tentar entender os vários “sentidos africanos” existentes em parte desses procedimentos terapêuticos que, em grande parte das vezes, só consegui saber de modo parcial e duplamente “filtrado”, tanto pelos clérigos que os reprimiam, como por denunciante que, não raro, possuíam apenas uma visão parcial do que delataram; eram informados por suas concepções religiosas e de magismo procedentes do Reino e, por vezes, ainda pautavam sua fala por subterfúgios e esquivas por recorrerem aos curadores não licenciados, conforme mostrei no segundo capítulo deste trabalho.

Neste contexto, para algumas das práticas de cura acima descritas, acredito que seus agentes lançaram mão de uma bagagem mais diretamente africana, que trouxeram de suas terras natais ou que aprenderam e mesclaram com indivíduos oriundos de outras partes da África, quando se encontram nos arraiais auríferos.

Ao analisar a ação de terapeutas oriundos da África Centro-ocidental, Sweet enfatiza como os negros “banto” associavam fortemente a possessão espiritual aos rituais de cura. Recorria-se aos espíritos dos antepassados e o reconhecimento das doenças decorria, em grande parte das vezes, de rituais de adivinhação nos quais, a partir do transe, o curador incorporado se comunicava com os espíritos para diagnosticar doenças e prescrever seus tratamentos. Ainda de acordo com o autor, foram diversos os *nganga* – sacerdotes evocadores de espíritos e adivinhos – que atuaram no

Brasil colonial, embora essa terminologia em momento nenhum, como também observa Sweet, se faça presente na documentação inquisitorial sobre a qual se debruça. Para as Minas do século XVIII tanto na documentação inquisitorial como nas devassas eclesiásticas esses termos igualmente nunca foram por mim encontrados. Thornton também enfatiza o peso da possessão e da adivinhação, com bastante frequência associada às curas, com base na concepção de revelação que caracterizava boa parte das cosmogonias na África Centro-Occidental. Também para este autor, não foi desprezível a quantidade de sacerdotes escravizados que também no Novo Mundo acabaram enredados pela Inquisição como feiticeiros, o que contribuiu para a ocorrência e a difusão dessas práticas – inclusive graças a aprendizados e mesclas com indivíduos de outras “nações” – nas áreas coloniais americanas (Sweet, 2007, 167-168 e 184 e segs; Thornton, 2004, 343-354; Thornton In: Heywood, 2009, 84-100).

Acerca das ações de indivíduos procedentes da África Occidental que atuaram como curadores no Sul dos E.U.A em fins do século XVIII e primeiras décadas do século XIX, Herbert Covey igualmente sublinha o peso do que nomeou como “conjuros” e “encantamentos” em suas ações terapêuticas. Para o autor, esses curadores africanos usualmente entravam em contato com os espíritos de seus antepassados, através de palavras que motivavam estados de transe, para buscar o conhecimento das doenças e suas respectivas curas (Covey, 2007,54-71)<sup>115</sup>.

Há forte consonância entre algumas dessas descrições de cura discutidas pelos autores acima citados, balizados fundamentalmente pela documentação de missionários cristãos que percorreram os mais diversos rincões africanos, e os casos encontrados nas devassas mineiras. O uso dessas palavras incompreensíveis, que igualmente chamaram a atenção e despertaram a desconfiança e o medo de denunciante brancos e oriundos do Reino, vinculavam-se, em grande parte das vezes, diretamente a ritos de adivinhação que objetivavam reconhecer feitiços e, por vezes, feiticeiros, o que aproximava, decerto, as ações desses curadores do mundo dos espíritos, como tratarei mais pormenorizadamente adiante.

Assim, há de se inferir que muitas dessas “palavras ininteligíveis” deveriam ter sido proferidas em momentos de transe desses terapeutas ilegais, na busca da

---

115 Em seus estudos, Thornton enfatiza a ocorrência de semelhanças entre parte das cosmogonias, crenças e práticas religiosas de africanos Occidentais e Centro-occidentais que, não raro, encontrando-se e coexistindo na América acabaram, como dito, efetuando mesclas e crioulizações entre indivíduos de procedências diferentes (Thornton, 2004, 323 e segs).

comunicação com seus antepassados mortos. Em, pelo menos, dois dos casos acima descritos encontrei evidências mais contundentes nesse sentido.

Primeiramente, o tenente Francisco em sua denúncia além de mencionar que o negro Manoel Sabaru fazia perguntas em seus ritos de adivinhação “em lingoas” ou em “lingoa mina”, acrescenta que a resposta que acreditava sair debaixo da bacia que o negro usava em seu ritual era produzida a partir de **“hua voz desentoadada e horrozoza”** o que, obviamente, o levava a crer que “aquellas respostas erão dadas por arte diabólica”. Em outro momento da denúncia, a percepção da invocação de espíritos e a ideia do transe se faz notar de modo ainda mais direto, pois o curador **“lhe fizera falar hum seu negro defunto”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 102 fl.13).

O negro monjolo Matheus, ao **“tocar um chocalho”** – que fora definido em outra denúncia como “hu canudo com huas pedras dentro” – e a **“cantar pella língua de sua terra”** parecia também invocar os espíritos necessários para começar as adivinhações que serão mais adiante descritas e curar seus clientes que teriam sido alvo de feitiços (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z6 fl. 81v).

Aqui, aliás, é tentadora a possibilidade de comparar as curas engendras por Matheus Monjolo com parte das cerimônias realizadas pelos “feiticeiros”, chamados genericamente de *nganga*, conforme os descreveu o capuchinho italiano Giovanni Cavazzi, em sua missão de aproximados quinze anos por terras centro-africanas na segunda metade do século XVII. Um dos *gnanga* descritos pelo missionário, o *ngombo*, era responsável por apontar feiticeiros através de rituais de adivinhação (atributo, como mostrarei adiante, também ligado às ações do curador monjolo nas Minas), para tanto, seria possuído pelo demônio – na visão do capuchinho, naturalmente – “tornando-o falador incansável e dizendo pela sua boca coisas extraordinárias em diversas línguas”, estado de transe que nas cerimônias públicas que presidia era motivado pelo toque de instrumentos e cânticos de um séquito de habitantes das comunidades onde atuava (Cavazzi de Montecúccolo [1687], 1965, vol. I, 93-94).

Como seria de se esperar, há também significativas diferenças ao cotejarmos o relato do missionário capuchinho sobre as ações dos *ngomboem* terras africanas centro-ocidentais do final do século XII e as curas encetadas por Matheus monjolo nas Minas Gerais do século XVIII, que, por exemplo, não contava com uma “assembleia” de indivíduos a acompanhar-lhe nos cânticos e toque que motivavam o estado de transe, tampouco, gozava do prestígio que esse tipo de “feiticeiro” tinha em demandas de

juízos e justificação contra possíveis produtores de malefícios em terras africanas. Assim, a despeito da possibilidade de sublinhar elementos pontuais de toque e analogias, não penso aqui nos termos de uma “transposição” ou “sobrevivência” dessas práticas, como sustentam autores como Sweet e Bastide.

Seja como for, seria Matheus Monjolo um dos sacerdotes africanos (*nganga*) trazidos para a América como escravo que em nova terra e realidade continuou com suas ações de cura e contato com o “outro mundo”, modificando-as em função do novo contexto vivido? Embora não haja resposta exata para tal pergunta, é bastante plausível pensar as ações de adivinhação e cura que realizava nas Gerais do século XVIII nessa chave de leitura.

A essas denúncias acrescento outra bastante lacônica, mas que creio permitir pensar novamente nas práticas de invocações de espíritos dos antepassados e transe nas ações individuais de nossos personagens nas Minas do século XVIII. Trata-se da preta forra Seraphina, que não tem na denúncia feita por Manoel Gomes na mesa da devassa definida sua procedência, que **“falava com seos avos já defuntose que [ileg.] de falar com elles que estes lhe pedião que estivesse so”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 71). Aqui, uma vez mais, os espíritos familiares se comunicavam com os vivos, a mediar as relações entre “este” e o “outro” mundo.

Do mesmo modo, como mostrado acima, a também negra forra Páscoa, no amplo repertório de ações terapêuticas de que lançavam mão, também fora acusada de **“falar com alma do outro mundo”**, habilidade que deve ter aguçado a desconfianças de seus denunciadores e, seguramente, contribuiu para que Páscoa fosse definida como uma feiticeira na mesa da devassas (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1763-1764, fls. 42v-43v e 46).

Outro aspecto que chama atenção nessas denúncias mineiras é que, a despeito da importância conferida por Sweet que afirma que a “*transposição* para o Brasil de manifestações centro-africanas de mediação espírita foi frequente e sustentada” (Sweet, 2007, 171 *grifo meu*) também se observa na documentação pesquisada o protagonismo de agentes “minas” nesses rituais de curas, como já é possível atestar nas ações de Manoel Sabarú e de Mathias (Martinho) Mina. Aliás, Sweet vai bem mais além: para o autor havia diferenças postas entre as “curas mina” e “centro-africanas”: “As curas dos escravos da Mina eram algo diferentes das centro-africanas. Em vez de se basearem fundamentalmente na possessão humana para determinar as causas das doenças, os escravos da Mina recorriam a outros rituais, a adivinhação e a curas de ervas para

aliviar os doentes” (Sweet, 2007, 186). Embora o autor relativize, em partes, essa assertiva um pouco adiante (Ibidem, 188). Pelo menos nas Minas no curso do século XVIII essa realidade não se aplica. Já é possível observar, por exemplo, curadores minas possuídos pelo transe e “fazendo falar” negros defuntos, sem contar com vários outros imbricamentos de práticas e crenças que serão discutidos nas páginas a seguir. Como mencionado acima, Thornton em suas pesquisas igualmente observa a ocorrência de práticas e crenças correlatas entre esses grupos<sup>116</sup>. Além disso, algumas dessas proximidades, é possível supor, também são oriundas de trocas e aprendizados envolvendo indivíduos de partes diferentes da África, que se encontraram nos arraiais auríferos no curso do século XVIII. Acerca da existência de trocas culturais entre indivíduos de diferentes partes da África e da necessidade de transformações dessas mesmas práticas no Novo Mundo que forçaram uma “criatividade” por parte desses agentes, conferir a pesquisa de Parés acerca da formação do candomblé na Bahia do século XIX (Parés, 2007, especialmente capítulo 7).

Além disso, percebo que parte considerável dessas cerimônias seria marcada por significativa semelhança, como os objetos usados em rituais de adivinhação ou, em ações como o uso de palavras em invocações de espíritos ancestrais e o transe. Aliás, em diversos dos casos que compõem essa pesquisa, acredito, torna-se impossível saber com certeza se houve processos de crioulização das práticas e crenças desses africanos de diferentes procedências que curaram nas Minas – o que, decerto, seria bastante plausível – ou se parte dessas similitudes devem-se ao que Price e Mintz chamaram de “princípios gramaticais inconscientes” e “orientações cognitivas” entre povos bastante variados que habitavam um significativo arco geográfico em terras africanas<sup>117</sup>.

---

116 Conferir acima, nota 10.

117 Para esses autores: “uma herança cultural africana, largamente compartilhada pelas pessoas importadas por uma nova colônia, terá que ser definida em termos menos concretos, concentrando-se mais nos valores e menos nas formas sócio-culturais, e até tentando identificar princípios “gramaticais” inconscientes que pudessem estar subjacentes à resposta comportamental e fossem capazes de moldá-la. Diríamos que certas orientações comuns para a realidade talvez tendessem a concentrar a atenção de indivíduos de culturas africanas ocidentais e centrais em tipos semelhantes de eventos (...)” (Mintz e Price, 2003, 27-28). No artigo acima citado, Reis também se vale desta proposta de interpretação acerca dos valores culturais africanos defendida por Mintz e Price. Cf. Reis (1988, 59).

### **Água benta, cruzeiros, imagens de santos e outros objetos de culto católico**

Certa ocasião no arraial de Pompéu, em Sabará, quando corria o ano de 1757, uma preta forra chamada Joana Francisca se achava “andando com suas queixas sem achar remédio”. Uma de suas vizinhas comentou que seu marido, também preto forro de nome Antônio, seria capaz de curar-lhe. Requisitando o curador, este apareceu na casa da enferma e para efetuar “suas mezinhas” tirou do pescoço **“hum breve dá Maria [sic.] e hum rozário”** e exortou a enferma que “tivesse fé que elle á curaria” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 120 fl. 82).

Em outra ocasião, no arraial de São Sebastião, em 1777, o forro Gonçalo Angola foi chamado para curar uma moça de feitiços. O denunciante – tio da tal moça enfeitada – deixou registrada a eficácia do curador em sua fala ao Santo Ofício, pois segundo ele, Gonçalo fez com que a vítima lançasse “pela boca e por baixo” vários ingredientes como pregos, chaves e fechos de espingarda, **“ficando livre da moléstia”**, conforme já mencionado no primeiro capítulo deste trabalho. Gonçalo tratou a enferma com **“banhos e bebidas de agoa bentacom huns pozes que dizia erão contrafeitiços”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 382).

Como as curas encetadas por Antônio e Gonçalo (ambos africanos) permitem perceber, inicialmente, para além do recurso às orações e invocações de conhecidos santos, vários dos “negros curadores” que atuavam sem licença nas Minas valeram-se de outros elementos devocionais do culto católico para compor suas ações e remediar seus clientes.

Aliás, esse tipo de prática terapêutica que envolvia o uso de elementos devocionais católicos, uma vez mais, aproximava alguns dos agentes oficiais, como cirurgiões e físicos – que deixaram nos tratados que escreveram descrições de suas curas –, daqueles que atuavam na ilegalidade.

Conforme mostra Vera Marques, a crença na eficácia das “águas milagrosas” e “prodigiosas” aproximava, uma vez mais, os preceitos da fé de Cristo do saber médico oficial. Preferindo aqui as palavras da autora: “as águas minerais, a exemplo dos medicamentos secretos, provinham de uma mesma sorte de fascínio: inusitados e desconhecidos remédios que operavam milagres”. Foi esse tipo de crença que motivou milhares de pessoas enfermas a provarem as águas da “prodigiosa Lagoa Santa de Sabará”, sendo sua milagrosa eficácia curativa, ainda, confirmada e garantida pelos cirurgiões e médicos do setecentos, conforme fizera questão de sublinhar o cirurgião



José Cardoso de Miranda, em sua obra apologética acerca do poder curativo da Lagoa (Marques, 1999, 250 e segs; Furtado, 2005, 97-98; Nogueira, 2011, 33-57).

Neste contexto, o médico luso Francisco da Fonseca Henriques autor de diversos tratados, a exemplo do **Medicina Lusitana, socorro délfico...**, aqui já bastante usado, também mostrou interesse em mapear as águas que curavam no Reino, publicando em 1726 seu **Aquilegio Medicinal**. Logo no prólogo da obra, em tópica textual que se repete em várias outras páginas, Henriques exalta de uma só vez a copiosa quantidade de águas de função medicinal e atribui a esta natureza mais um presente da Providência ao seu abençoado reino lusitano:

... tomamos como empresa fazer patente aos olhos de todos **este precioso thesouro, com que a Divina Omnipotencia enriqueceo estes Reynos**; para que facilmente se possa usar delle em beneficio da saude humana. Não he nosso intento trazer a Cathalogo as muiytas e excellentes águas de quantas fontes e rios them esta Monarquia que certamente a fazem fertil de frutos fecunda de gente, porque além de ser escopo da Geographia, de que não tratamos, não haveria arismetica, que as numerasse (Fonseca, 1726, iii – **grifo meu**).

Tendo em vista a importância dessas “águas santas” que entrecruzavam o saber médico oficial e as premissas do catolicismo (como as águas do batismo, a água benta...), não seria de se estranhar que o médico Brás Luís de Abreu em seu **Portugal Médico...** prescrevesse o “**repetido uzo de Agoa Benta também efficax contra todos os malefícios**”. Abreu ainda salienta contra a ação das bruxas o uso de “todos os sacramentos da Igreja” e o “signal da crux” (Abreu, 1726, 633-634). Desse modo, as ações legais do médico Abreu aproximavam-se diretamente daquelas efetuadas ilegalmente pelo curador Gonçalo Angola, que também cria no poder terapêutico da água benta, misturando-a em sua receita com “huns pozes” para fins de contrafeitiço, conforme narrado acima em sua denúncia. Assim, tanto o médico licenciado como o curador negro recorriam à água benta para curar seus pacientes de feitiços, ainda que o negro Angola a misturasse em sua mezinha com os indefinidos “pozes” e o médico luso, ao que parece, usasse somente a água.

Não é demais lembrar, como já visto em vários momentos dessa pesquisa, ancorado nos diversos autores que analisaram as práticas de cura de médicos e cirurgiões, que a consideração do que chamaríamos sobrenatural e a forte mentalidade religiosa – tanto na explicação das doenças como em suas curas – se configuraram,

muitas vezes, como pontos de convergência e encontro entre as terapias dos curadores ilegais e dos representantes da medicina oficial. Embora, a exemplo da inclusão da água benta nessas receitas, havia também diferenças de usos e significados nas ações dos curadores aqui estudados, quando comparadas àquelas dos representantes da medicina douta.

O padre paulista Ângelo da Sequeira escreveu uma obra que abordava os cuidados que os fiéis católicos deveriam ter para a preservação do corpo e, principalmente da alma, divulgando uma série de “remédios” espirituais, sobretudo contra “doenças” como a ira, a avareza, o pecado, as vexações do demônio. Como seria de se esperar, um livro escrito por um padre que abordava questões de saúde (e, talvez, não devesse ser considerado propriamente um tratado médico), continha várias referências à intercessão dos santos e ao uso de “reliquias” e objetos sacros para a cura dos mais diversos achaques (Ribeiros, 1997, 96; Marques, 1999, 264-265). Assim, logo no início de sua obra, o padre Sequeira enumera diversos elementos do culto católico que estariam à disposição dos fiéis enfermos, para além, naturalmente, da devoção a Nossa Senhora da Lapa (a verdadeira “botica preciosa”, para seu autor):

E com a devoção do Rosario nos deixou a verdadeira medicina para todas as enfermidades do corpo e da alma, com as rosas bentas, oleos bentos, aguas bentas, Rosários bentos, tudo huma botica preciosa, e Thesouro precioso para quem se quizer utilizar dela... (Sequeira, 1754, 2-3).

Mais adiante, o padre Sequeira recomenda como infalível remédio contra “o mal da gotta” nos pés que provocava “excessivas dores”, do qual ele mesmo utilizou em certo momento de aflição, e para remediar “febres malignas”, o uso de azeite bento em nome da Senhora da Lapa, além de bentinhos e escapulários para a proteção contra raios e trovões e para livrar os fiéis das “vexações do demônio” (Ibidem, 6-9;480 e segs.)

Interessante perceber que na lista dos objetos sacros arrolados pelo padre Sequeira encontra-se o “rosário bento”. Esse tipo de devoção fomentada pela Igreja em que objetos sacros poderiam contribuir decisivamente para curar as pessoas (aliás, comungada e usada também pelos agentes da medicina oficial) deve ter reverberado em meio às páginas de livros pios, sermões de sacerdotes e histórias de milagres contadas por várias partes da Colônia. Talvez essa realidade tenha motivado curadores sem

licença, como o preto forro Antônio, a usarem “rosários” e “breves da Maria”, em sintonia com sacerdotes e cirurgiões, para remediar enfeitiçados nos arraiais auríferos.

Não obstante, o posicionamento e escolhas de cirurgiões e médicos acerca do uso direto desses objetos devocionais católicos parecia não ser consensual.

Ao analisar a obra do cirurgião José Antônio Mendes, escrita em 1770, J. Furtado observa a importância que os terapeutas deveriam dar em “confessar” e “sacramentar” seus pacientes antes de qualquer cura, como sugere Mendes a seus pares (Furtado, 2005, 97). No capítulo destinado a tratar “Das feridas feitas com instrumento perfurante”, o autor adverte que ao perceber que o paciente “bota” “algum sangue pela boca, e este esta misturado com muitas escumas”, é indício que fora atingido o “bofe”, podendo afetar diretamente o coração, nesses casos, Mendes lembra aos seus colegas que **“só se deve cuidar com toda a pressa na cura da alma”**, jactando-se, em seguida que em trinta e cinco anos de experiência como cirurgião, “Posso dar graças ao Altissimo Senhor que ainda doente meu me não morreu sem sacramento” (Mendes, 1770, 40 e 43). Entretanto, o autor do **Governo dos Mineiros...** seria um pouco mais cauteloso no uso direto de objetos devocionais como cruzeiros e água benta em suas receitas. A meu ver, uma possibilidade de leitura desse tipo de escolha por parte de médicos e cirurgiões poderia remeter às mudanças ocorridas, com especial força na segunda metade do século XVIII, no sentido de uma maior delimitação das formas de intervenção no corpo doente buscadas pela medicina douta – cada vez mais voltada para o que penso poder chamar de soluções “naturalizantes” – o que levaria, paulatinamente e de modo não linear, a uma maior separação entre as ações médicas e as ações da Igreja (com exorcismos, uso de água benta...) nas tentativas de remediar os pacientes/fiéis enfermos.

O célebre médico da câmara real de D. João V, Curvo Semedo, era um dos grandes produtores dos “remédios de segredo” em fins do século XVII e início do século XVIII, tendo influenciado vários outros curadores, a exemplo de Gomes Ferreira, que, como aqui já visto, frequentemente valia-se de sua autoridade além de utilizar vários dos “remédios curvianos” para compor suas receitas (Furtado, 2005, 91-92). Como os demais “homens de medicina” de seu tempo, Semedo também rogava “humildemente” a Deus e à corte celeste pelos infalíveis êxitos de suas curas e marcava o tempo dos tratamentos que prescrevia através de orações como a Ave Maria e o Padre Nosso. Contudo, Semedo, tal qual Mendes, parecia não ser muito dado a compor suas receitas com os objetos rituais católicos, conforme é possível atestar, por exemplo, na

leitura das páginas de seu **Observaçoes Medicas e Doutrinaes de Cem Casos...** (Semedo, 1707, *passim*).

Embora essa pesquisa não tenha como objeto um estudo pormenorizado das curas daqueles que se filiavam ao saber médico oficial – mesmo que para tentar analisar as práticas de cura consideradas ilegais haja a necessidade de considerar como se norteavam as terapias douts –, não deixa de ser interessante sublinhar que havia também significativas variações de usos associados às curas que médicos e cirurgiões lançaram mão para tratar seus pacientes (e que publicaram, no mais das vezes de modo apologético, nos tratados que escreveram). Nesta perspectiva, não deixa de ser notável, por exemplo, o fato do médico Brás Luís de Abreu, nas primeiras décadas do século XVIII, em Lisboa, receitar diretamente água benta como remédio para livrar malefícios, enquanto o cirurgião Antônio Mendes, em Minas, quase cinquenta anos depois, a despeito de suas crenças nos sacramentos como provedores de cura, parecia deixar a cargo dos clérigos sua manipulação.

Assim, para além das proximidades e circularidades entre as práticas desses cirurgiões e médicos, que geralmente são sublinhadas, seria importante um estudo que considerasse também as especificidades no saber médico oficial. Ao que parece, há igualmente significativas diferenças nas explicações das enfermidades e tratamentos escritos por esses autores em seus tratados que, provavelmente, deveriam vincular-se à formação e treino desses médicos e cirurgiões, ao acesso que alguns deles poderiam ter a literatura vedada pela Igreja (como, em geral, eram os tratados demonológicos), aos paradigmas<sup>118</sup> médicos vigentes no contexto de produção dessas obras, entre vários outros condicionantes.

Voltando às denúncias que envolveram os curadores ilegais que atuaram nos arraiais auríferos, ainda encontrei várias outras referências ao uso de elementos rituais católicos em suas terapias.

Assim, o curador Jozé Preto, morador no Padre Faria em Vila Rica, para livrar o sítio do alferes Antônio Dias Soares das “almas” que o “assombrava” e “perseguiam” seus moradores, conforme discuti no segundo capítulo, fez alguns rituais que envolviam **a confecção de cruzes e adivinhações em que usava “huas palavras pela sua lingoa”** – novamente aqui a desconfiança nas palavras proferidas pelos curadores africanos –, em seguida, o negro curador mandou que o alferes “fizesse **huma cruz de pao e que**

---

118 Uso aqui o conceito de paradigma tal qual pensado por Thomas Khun (1987; 1989, 275-292).

**nela metesse huã imagem de Santo Antonio** e que a puzesse no terreiro encostada a huma parede ao alto ao que o suplicante fez” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 117 fl. 289).

O negro angola Antônio, parecia ter significativa visibilidade como adivinhador e curador em Lavras. Conta-nos seu denunciante, o vigário Bernardo de Souza Lobo, que por crer em seu poder **“concorria bastante gente para consultar”**. Em suas práticas Antônio Calundu também usava de **“hua cruz”** além de **um espelho** que sempre trazia consigo (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130 fl. 369).

No ano de 1772, em Guarapiranga, mais uma **cruz** é encontrada nas mãos de um negro para fins curativos. Tratava-se de um cativo de nome João Mina, que ainda saudava a todos com **“louvado seja Santo Cristo”** enquanto manuseava o artefato religioso. Entretanto, suas práticas não paravam por aí. João Mina dissera a seu denunciante que “antes de uzase de dar remédio aos noços males dizia o **não podia fazer sem falar antes com sua gente**”, sugerindo, novamente, a invocação de espíritos e/ou estágios de transe entre as ações desses curadores negros nas Minas. Para “falar com sua gente”, o negro curador realizava um ritual em que **desenhava uma cruz no chão** e punha uma pedra de sal em seu meio, “a pingarlhe huma pinga de cachaça” e, em seguida, começava a “dar assobios” na tal cruz (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 144).

Enfim, cito a devassa civil contra o negro angola Caetano da Costa (o Pai Caetano), que como mostrado no capítulo anterior, era requisitado e respeitado como curador e conseguia para si muitas oitavas de ouro dos indivíduos que buscavam seus préstimos, circulando por diversos locais a fazer suas curas e calundus. Esse caso revela um dos mais notáveis usos de elementos católicos por curadores negros (acompanhados, como é explícito, de outros artefatos que serão analisados mais adiante). No momento de sua prisão fora apreendido os objetos usados por Pai Caetano, qualificados pelas autoridades laicas como “varias relíquias misturadas com outras coisas indecentes” e devidamente arrolados no acórdão que dá início a sua devassa. Ainda que longa, sua transcrição parcial vale a pena:

...= dois patuás ou bolsas de uma pele de bicho que parece ser de lagarto cozidos e descozido-a [sic] se lhe achou dentro delas um relicário encostado [sic.] em latão com um vidro de uma banda com várias relíquias que disse o preto Caetano por **Agnos Dei** [sic.] (...) = duas laminazinhas [sic.] de estanho com vidros e revistas de várias imagens = **um registo em pergaminho de S.**

**Francisco** = um ossozinho [sic.] com dentes que parece ser de peixe ou de outro bicho = **um pouco de incenso (...) um escapulário ou bentinho de estamenho (?) e constavam a maior parte dos ditos papéis de várias orações escritas de mão [sic.], o que não eram escritas nem em latim nem em português e três delascom vários lhe digo várias cruces uma com uma imagem de Nosso Senhor crucificado outras e santos em português[sic.] (...)** = **uma oração escrita com litra redonda = duas bulas de defuntos = uma oração escrita em litra de mão com sete almas pintadas no fim dela digo com cinco almas pintadas no fim dela no qual é as sete almas do purgatório pedindo-lhe lhe [sic.] façam tudo o que Caetano tiver no centro e lhe de fortuna (...)** = **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 cumprido [sic.] = uma figura de barro de meio corpo que parece ser (ileg.)moiro(?) = dois cavalos marinhos, um com um cobre de cinco réis atado com uma linha no pescoço e outro com dente de onça = uma pedra que parece ser de mármore (...)** = duas meadas de granadas cramezires [sic.] engranzadas = um toco de vela... (AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470. códice 449. fls. 2-2v. **grifos meus**).

As terapias efetuadas majoritariamente por africanos e seus descendentes que foram denunciados ao Santo Ofício ou à justiça do bispado em terras mineiras que até o momento venho analisando, marcadas por orações, invocações aos santos e uso de elementos do culto católico como cruces, água benta e imagens de santos, envolvem outra importante e complexa ordem de discussões para além de suas proximidades com as curas realizadas por curadores não licenciados brancos (ou aqueles sem definição de cor explicitada nas denúncias) e, mesmo, com parte das curas que os representantes da medicina oficial deixaram publicadas em seus tratados médicos. Refiro-me à forma com que esses curadores negros se relacionavam com o catolicismo, convertidos pelos colonizadores lusos nesta ou na outra margem do Atlântico.

Neste sentido, as fontes persecutórias da Igreja mostram a força da devoção e a intimidade dos personagens aqui estudados com o catolicismo. Muitas das práticas terapêuticas realizadas nas Minas Gerais, consoante com a abordagem de outros autores para outras partes da Colônia ou para o Reino, me levaram a acreditar não numa “catequização superficial”, como argumentou Bastide (fortemente influenciado pela produção de Nina Rodrigues). O autor propõe a assertiva exagerada de que era tão grande a superficialidade dos ensinamentos – tanto no campo como na cidade – que os

proprietários não se interessavam “nem mesmo por ensinar aos seus empregados de cor o sinal da cruz e o Padre-nosso” (Bastide, 1971, V.1, 183) ou, como supõe Sweet:

No Brasil dos séculos XVII e XVIII, as religiões africanas não eram sincréticas ou crioulas, mas sim sistemas de pensamentos independentes, praticados em paralelo com o catolicismo. Quando ocorriam de facto misturas religiosas significativas, como se verificou a partir do século XVIII, este sincretismo era especialmente evidente entre Ganguelas e Minas, ou entre Ndembos e Ardas – e não entre africanos e católicos portugueses (Sweet, 2007, 21-22).

Não nego, como será discutido adiante, para certos casos, a ocorrência mais provável de usos “multirreligiosos” ou “paralelos” de referenciais católicos e africanos. Contudo, em outra ordem de ações me parece mais plausível pensar em efetivas mesclas com elementos do catolicismo, ainda que, por vezes, ressignificados pelas cosmogonias e matizes culturais africanos. Assim, considero as ações terapêuticas dos negros curadores nas Minas Gerais do século XVIII mais um elemento da construção dessas “culturas crioulas”.

Em suas análises sobre as práticas mágicas e feitiçarias de africanos e mulatos no Reino, Daniela Calainho, mostra as diferentes formas de inserção desses indivíduos no mundo católico, a exemplo da participação em irmandades e confrarias, onde os negros “tentavam recriar uma identidade religiosa, social e cultural”, que, em dados momentos, também poderia significar determinadas brechas para recriarem elementos devocionais de matizes africanos <sup>119</sup>. Para a autora havia, ainda, outras formas representativas da cristianização dos africanos em Portugal, a exemplo das festividades – como o Dia de Reis – e outras solenidades do calendário litúrgico luso. Ao compulsar os processos que envolveram as práticas desses indivíduos enquadradas como feitiçaria pelo Santo Ofício, com destaque para a posse e confecção das bolsas de mandinga, Calainho observa que, em geral, os réus possuíam, no mínimo, os conhecimentos doutrinários perguntados pelos inquisidores em suas sessões de interrogatório, como o conhecimento de orações como o Padre-nosso e a Ave Maria, os mandamentos da Igreja e da Lei de Deus, mostrando que “a evangelização por vezes atingiu graus de introspecção significativos”, ainda que, para a autora, parte desses referenciais católicos fossem

---

119 Estudo fundamental da participação de africanos e seus descendentes nas irmandades no Brasil colonial é a tese de Marina de Mello e Souza, posteriormente publicada (Souza, 2002, *passim*)

fartamente “sincretizados” com outros recursos que lembrariam mais os matizes culturais africanos (Calainho, 2000, 121-147)<sup>120</sup>.

Vanicléia Santos, de modo bastante convincente, mostra a partir da documentação missionária da Guiné e da África Centro-Occidental como os clérigos envolvidos na “missão” se valeram de elementos das religiões tradicionais africanas e do islamismo para a “tradução” (conceito usado pela autora) e conversão desses indivíduos ao catolicismo. Nessa perspectiva, os padres católicos fizeram às vezes e concorreram com os “berexins” – sacerdotes que professavam o Islã, mas que igualmente se envolviam com a produção e amuletos para proteção e cura –, apresentando e manuseando “reliquias” como orações impressas, rosários, cruzes, para mostrar o poder do Deus cristão e da nova religião que tentavam impor, inclusive, protagonizando ações de cura. Com essa estratégia missionária, ainda seguindo os argumentos da autora, “a pedagogia jesuítica buscava elementos da cultura nativa como “linguagem comum” para fazer o “outro” entender a fé católica” (Santos, 2008, 74). O resultado disso é que, muitas vezes, os neófitos acabariam se apropriando dos ensinamentos cristãos – bem como de seus objetos de culto – e os “sincretizavam” e/ou resignificavam seu uso a partir de suas práticas religiosas tradicionais.

Assim, era forjado, em consonância com as análises de Thornton, um **“catolicismo africano”**, no qual as práticas missionárias, as conversões, a ereção de igrejas e comunidades cristãs em África somaram-se à catequese e aos ensinamentos religiosos também no Brasil. Desse modo, ainda de acordo com Santos, os africanos na diáspora tornaram-se protagonistas de ações, a exemplo da confecção, circulação e uso de amuletos, como as bolsas de mandinga, a partir de “um espaço de construção de diálogos entre sistemas de pensamento europeus e africanos”, além de “fusões de tradições africanas (...) Acerca da incorporação do cristianismo por africanos, diz Thornton, que acredita ter esse processo ocorrido por meio de uma comunicação entre cosmogonias diferentes que encontraram analogias entre si” (Ibidem, 187).

Penso que tal realidade aplica-se, em grande medida, também às práticas de cura ilegais, fossem individuais ou coletivas, efetuadas pelos indivíduos que atuaram nas Minas do século XVIII – com número expressivo de africanos – e são aqui objeto de análise. É possível que parte desses curadores trazidos como cativos que andaram pelos

---

120 Nas palavras da autora: “Mas o aspecto peculiar relacionado aos africanos é justamente o fato de manifestarem práticas resultantes de uma conexão de seu sistema religioso, suas crenças e costumes perpetuados nos espaços possíveis fora da África –, com o cristianismo” (Ibidem, 142).



arraiais auríferos, sobretudo na segunda metade do século XVIII, quando os fluxos de africanos centro-ocidentais se potencializam, tenham assistido as demonstrações de padres em missão na África, que faziam com que objetos devocionais católicos, como crucifixos, “reliquias” com imagens de santos, parecessem capazes de curar.

Por outro lado, os pesquisadores que se debruçam sobre as práticas religiosas enfrentam uma questão insolúvel: obviamente não há instrumento ou mecanismo de aferição da fé de um indivíduo e/ou possibilidades de percepção da “real” introspecção de um ensinamento religioso e de seus dogmas. Entretanto, creio ser convincente a percepção de que os africanos que curaram nas Minas do século XVIII valiam-se largamente dos ensinamentos e recursos que lhes eram oferecidos pela “religião do colonizador”, aprendida aqui ou, como deve ter ocorrido com muitos dos indivíduos aqui estudados, em terras africanas.

Caso paradigmático é o do curador e calundzeiro Pai Caetano, que teve a ampla quantidade de objetos católicos que possuía acima arrolada parcialmente. Mesmo que na fala das testemunhas ouvidas durante a devassa, praticamente não houve menções sobre o modo como o curador manipulava tais objetos devocionais, ainda é possível tecer algumas considerações nesse sentido.

Pai Caetano acreditava no poder de proteção que determinados objetos de culto proporcionavam ao fiel. Chama atenção a quantidade de amuletos católicos que o curador angolano possuía: **bentinhos (ou escapulários), orações escritas, bula (de defunto), “várias reliquias” que o Pai Caetano dizia “tomar por” *agnus dei*, um registo empergaminho de S. Francisco (provavelmente uma estampa do santo).** Em seu auto ainda constavam duas **“verônicas de latão” e “orações embrulhadas que pareciam ser breves”**. Sem contar com a presença de **“uma pedra que parece ser de mármore”**, que pode sugerir ser mais um pedaço de pedra d’ara, espécie de altar móvel, onde o padre realizava a consagração da hóstia nas missas. Por fazer parte do momento mais místico do culto católico, as pedras d’ara eram encontradas em bolsas de mandinga e outras ações mágicas (Souza, 1995, 178).

Recorrendo ao dicionário de Bluteau, pude conhecer alguns desses artefatos e sua inserção nas práticas devocionais católicas. Assim, bulas de defunto, breves (também conhecidos como bentinhos) e escapulários e verônicas tinham como funções a proteção dos fiéis e a remissão de seus pecados através de indulgências (uma das principais

funções das bulas papais)<sup>121</sup>. Verônicas, por exemplo, ainda de acordo com Bluteau, que significavam etimologicamente “verdadeiras imagens”, eram nomes genéricos para estampas de santos em diversas superfícies, como lenço, cera, metal (como as de latão que possuía Pai Caetano) e que poderiam ainda aparecer sob a forma de medalhas (Bluteau, 1728, 445-446). Em suas pesquisas acerca da religiosidade e magismos no mundo colonial, Laura de Mello e Souza e Luiz Mott, também mostram a força da crença e da recorrência do uso de um sem-número desses amuletos católicos pelos mais variados tipos sociais (Souza, 1995, especialmente, cap.2; Mott, 1997, 192 e segs).

É bastante provável, como ocorrera com outros africanos, que Pai Caetano tenha olhado para tais objetos de devoção católica, que parecia conhecer bem, com “olhos bantos”, mesclando-os com outros já conhecidos e que lhe ofereciam proteção e ventura, além de servirem para curar, adivinhar e “dar fortuna” (como aparece na fala de várias testemunhas) para seus vários clientes que o procuravam, dispostos a pagar várias oitavas de ouro por seus serviços.

Outra faceta das práticas devocionais católicas realizadas tanto no mundo colonial como na Europa era a comunicação entre os fiéis e os santos, marcada por forte intimidade. Conforme argumenta Luiz Mott, a partir do que o autor define como “catolicismo barroco”, os santos eram alvos de uma fé marcada pela intimidade e proximidade com o cotidiano dos fiéis. Assim, por serem “de casa”, os santos seriam evocados para a resolução dos problemas mais imediatos, chamados pelo diminutivo de seus nomes, e, até mesmo, lembrados em jogos de azar ou na hora de práticas sexuais ilícitas. Também foi comum, serem alvos de reprimendas e agressões iconoclastas por parte de devotos, por vezes, não satisfeitos com a eficácia da divindade (Mott, 1997, 184-187; Souza, 1995, 115 e segs; Freyre, [1933] 1992, 22). Certamente movido por esse sentimento devocional íntimo aos santos, que Pai Caetano possuía uma oração de seu homônimo celeste, São Caetano, refazendo, assim, relações afetivizadas e de compadrio muito corriqueiras entre os fiéis católicos e seus santos.

Outra pista da introjeção dos preceitos católicos e de sua inserção no grêmio da Igreja é a posse de um exemplar do **Triunfo Eucarístico**. Affonso Ávila, ao comentar sobre a produção e circulação da obra apologética, encomendada pelos “irmãos pretos” da irmandade de N. Sra. do Rosário a qual relata a transladação do Santíssimo

---

121 Assim Bluteau define as bulas de defunto: “he a [bula] que livra a alma porquem se aplica das penas do purgatório a indulgência que se dá as almas, e a mesma que o do ano santo, que se ganha em Roma” (Bluteau, 1728, 208)

Sacramento para a nova matriz de Vila Rica, dá indicações da aparente raridade do exemplar sob a posse de Pai Caetano, possuindo o **Triunfo Eucarístico** apenas uma edição ao longo do século XVIII (Ávila, 1967, 305-306). Seria o curador e calunzeiro mais um irmão angolano de N. Sra. do Rosário dos Pretos ou possuía alguma relação com membros destacados da irmandade?

Seja como for, não deixa de chamar atenção no caso de Pai Caetano, o peso atribuído à palavra escrita em suas ações como curador, manifestado tanto na posse do raro exemplar do **Triunfo Eucarístico**, assim como nas diversas orações e desenhos apreendidos com ele<sup>122</sup>. Não há em sua devassa civil nenhuma indicação mais direta (menção na fala das testemunhas ou presença de alguma rubrica) de que o referido angolano soubesse ler ou escrever. Assim, uma vez mais, me deparo com os indícios de que Pai Caetano possuía suas redes e alianças que deveriam ir bem além, como visto no capítulo anterior, das casas que alugava ou usava para realizar seus calundus e de sua extraordinária mobilidade espacial. É possível inferir que o curador deveria contar também com pessoas que copiavam as diversas orações que portava quando fora preso.

Entre muitos africanos, independente de suas condições de letramento, havia uma forte crença no poder dos registros escritos. Assim, papéis manuscritos com orações e desenhos, circulavam em bolsas de mandinga, cartas de tocar para “inclinare vontades” sexuais ou eram portados por indivíduos que supostamente possuíam poderes de contato com o “outro mundo”. Como mostra Vanicléia Santos, em alguns processos inquisitoriais que foram alvo negros que portavam bolsas de mandinga em Jacobina (Bahia) no curso do século XVIII, tais papéis contendo orações e desenhos também marcaram presença. Santos afirma que “o uso da escrita pelos mandingueiros estava associado ao seu poder mágico. Todos os negros envolvidos no porte de bolsa de mandinga contendo oração declararam que não sabiam ler nem escrever” (Santos, 2008, 231). Do mesmo modo, Maria Cristina Wissenbach, ainda que para um período não contemplado nesta pesquisa – a segunda metade do século XIX – igualmente oferece uma importante análise sobre as diversas formas de apropriação da escrita no universo do cativo. Wissenbach mostra, a partir das cartas, bilhetes e demais escritos efetuados por cativos em São Paulo, e anexados aos seus processos-crime, a ocorrência, ainda que rara, da alfabetização entre os escravos – especialmente aqueles que pertenciam a

---

122 Agradeço à Vanicléia Santos por ter me chamado atenção acerca da importância da palavra escrita no caso de Pai Caetano, além da indicação da leitura do artigo de Rebecca Scott que lanço mão para a discussão aqui pontuada.

clérigos ou às ordens religiosas – e “o sentido e a simbologia quase mágicos que a habilidade de escrever, ou ainda a simples posse “de papel e de caneta de pena”, assumiu entre escravos e libertos”. A autora sublinha também a importância da presença de orações e escritos em rituais mágicos e de proteção entre os cativos, ratificando tal crença no poder mágico da palavra escrita (Wissenbach, 2002, 109 e segs) <sup>123</sup>.

Provavelmente esse tipo de crença no poder mágico da escrita deveria ter moldado as práticas de Pai Caetano, o que justifica a quantidade de orações e desenhos encontrados e apreendidos em sua devassa civil. Assim, o negro curador e calunzeiro talvez tenha somado o conteúdo votivo das orações católicas, que deveria conhecer bem, ao acréscimo de seu poder mágico, corporificado quando manuscrito em papel.

Como se sabe, a religião católica é muito ritualizada e utiliza diversos tipos de objetos litúrgicos e devocionais, e os fiéis tem várias maneiras de contatar com o sagrado. Nesse sentido, ponho uma questão crucial a ser considerada: por que a recorrência na escolha de determinados elementos como **cruzes, água benta e imagens de S. Antônio**, manipulados, sobretudo, por “negros angola” como Pai Caetano, Antônio Calundu, Gonçalo Angola?

Acredito que a escolha e manipulação de tais objetos coadunam com os argumentos de Thornton, acerca do que o autor chamou de um “**catolicismo africano**”, fortemente pautado nos diálogos e intercâmbios existentes entre os dogmas e ensinamentos católicos e alguns elementos das religiões tradicionais africanas, das quais este autor dá conta especialmente daquelas que abarcam a África-Centro Ocidental. Desse modo, havia entre essas cosmovisões, apesar de diferentes, fortes analogias que, decerto, contribuíram para o processo de conversão e filiação voluntária ao catolicismo, embora essas escolhas e práticas devocionais fossem marcadas, na maioria das vezes, por um prisma africano, que poderia explicar a maior adesão a determinados elementos dogmáticos ou litúrgicos do catolicismo, cultos preferenciais a certos santos, etc.<sup>124</sup>. Outro importante traço sublinhado pelo autor é que “na América, no entanto, pessoas de regiões mais distantes da África seriam reunidas” (Ibidem, 344). Assim, sob o amálgama da conversão e da imposição do dogmatismo católico, muitos africanos que

---

123Em artigo que narra as ações de uma escrava haitiana de nome Rosalie Poulard, sobretudo associadas à afirmação de seu direito de liberdade e de sua família no contexto da “Revolução Haitiana”, Rebecca Scott igualmente discute o poder da palavra escrita para os indivíduos inseridos no mundo do cativo, numa perspectiva diferente da associada ao universo da magia (Scott e Hébrard, 2012, 61-95).

124 “Os africanos e europeus tinham sistemas um pouco diferentes de conhecimento religioso, assim como um conjunto totalmente distinto de revelações básicas, porém, ainda possuíam várias ideias importantes em comum. O desenvolvimento do cristianismo africano não teria sido possível se eles não tivessem partilhado essas ideias” (Thornton, 2004, 313).

certamente não se encontrariam na África e não teriam oportunidades de “trocar” e conhecer as divindades e as cosmovisões do “outro”, o fizeram em terras americanas. O que acionaria igualmente recorrentes processos de mesclas também entre pessoas de diferentes “nações”, muitas delas vivendo pela primeira vez deste lado do Atlântico a experiência de serem cativas, contribuindo, assim, para a forja de “culturas crioulas” no Novo Mundo. Preferindo aqui as palavras do Thornton:

Assim como os escravos crioulos ou os escravos nascidos de casamentos entre nações tinham de aprender as formas crioulas das línguas europeias para se comunicar, também o cristianismo gerou um tipo de língua franca que reuniu tradições religiosas de várias nações, embora, neste caso, não as substituindo necessariamente (Ibidem, 351).

Em dois outros importantes artigos, Thornton repisa o conceito de “catolicismo africano”, ratificando seu argumento e apresentando novas possibilidades de olhar. Nessa perspectiva, determinadas motivações e discursos existentes no processo de independência do Haiti, em fins do século XVIII, segundo o autor, possuíam forte aporte centro-africano, em especial no que respeita às ideologias políticas em torno da monarquia e das guerras civis. Assim, como ocorrera, em certa medida, também na Europa, o cristianismo possuiu no Kongo uma fundamental influência na composição dos valores políticos da realeza em suas diferentes versões. Tal influência só seria possível em decorrência do fato de que no século XVIII o cristianismo era uma importante “base” (palavras do autor) da identidade congoleza – combinado, decerto, com as tradicionais ideologias políticas e práticas de poder no Kongo – e a população, em perspectiva geral, “participava e conhecia seus ritos e dogmas” (Thornton, 1993, 188-189 – tradução livre; 1984, 147-167).

Outro conceito importante para as leituras que proponho das curas encetadas pelos africanos e seus descendentes nas Minas é o de **crioulização**. Roquinaldo Ferreira, em artigo que discute as variações e ambiguidades que este termo/conceito traz, argumenta como a ideia da formação de “**culturas crioulas**” vem sendo trabalhada por autores mais recentemente. Desse modo, o conceito

(...) tem sido usado para analisar as transformações culturais e identitárias de indivíduos envolvidos com o comércio atlântico – na condição de escravos, escravocratas ou trabalhadores do tráfico. Neste caso, pressupõe maleabilidade identitária e

capacidade de transição entre universos culturais díspares, tendo caráter transracional e transcultural (Ferreira, 2006, 21).

Ainda de acordo com Ferreira, autores como Thornton e Heywood advogam que esse processo de formação de “culturas crioulas”, em regiões como Angola, seria norteado fundamentalmente pela cultura africana (o afro-catolicismo Bakongo, como nomeia Thornton), sendo tais elementos culturais oriundos desta parte da África e trazidos com esses indivíduos transformados em cativos de crucial importância para a integração desses agentes nos circuitos escravistas nas Américas (Ibidem, 22 e segs).

Consoante com esse tipo de olhar, Nicolau Parés, em seus trabalhos acerca da “formação do candomblé” e da sua influência Jeje em parte dos terreiros baianos, igualmente discute o engendramento de “culturas crioulas” no Brasil. Parés chama atenção para a ocorrência de um duplo processo de criouliização no Recôncavo Baiano entre o fim do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX, sendo tanto de ordem demográfica, como cultural: “isto é, o processo de transformação a que estiveram sujeitas as culturas africanas no Brasil” (Parés, 2005, 89; 2006, 26 e segs. e capítulo 7)<sup>125</sup>.

Resumindo, a recorrência com que os curadores negros nas Minas se valeram dos objetos católicos acima citados em suas ações terapêuticas pode ser percebida, consoante com as análises de autores como Thornton, Ferreira e Parés, nos termos de um “catolicismo africano” e na forja de um ambivalente processo de criouliização de crenças religiosas e práticas de curar, no qual o poder tributado às cruzeiras, ao uso de água benta e a invocação e a posse de imagens de S. Antônio são vistos como fruto de analogias e mesclas entre o catolicismo (aprendido e vivido dos dois lados do Atlântico) e fragmentos dos cultos religiosos e cosmovisões praticadas, sobretudo, na África Centro-Occidental, aceitos, modificados e usados deliberadamente pelas pessoas aqui pesquisadas.

Kalunga para os bantos era palavra forte e de múltiplos significados. Conforme argumenta Robert Slenes, a água representava a linha de transição entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, que também significava “mar” e “travessia” (atravessar a

---

125 Price, em artigo recente (2003), ao rebater as críticas de vários autores acerca de seu modelo interpretativo igualmente apresenta importante discussão sobre os mecanismos de criouliização que tiveram como palco diversas áreas da América. Lembrando que Mintz e Price são os maiores apoiadores do conceito de criouliização (*Criolization*), diferenciando-se da literatura apoiada na ideia de “africanismos” e “sobrevivências”, sendo as transformações, apropriações e ressignificações culturais desses agentes africanos, para os autores, forjadas pelo ambiente da escravidão nas Américas (2003)

kalunga também tinha a conotação de “morrer”/“renascer”). Por isso, ainda segundo Slenes, muitos africanos acreditavam que cruzar o Atlântico como cativo seria cruzar as bordas deste mundo para a morte, pois entre os muitos temores havia o de serem devorados pelos “feiticeiros brancos” (Slenes, 1992, 53 e segs e 2006, 276; Thompson, 1984, 106 e segs; Santos, 2008, 204). Artur Ramos comenta, ainda, que calunga (grafia do autor) poderia significar a própria personificação/deificação da morte, chamado *Kalunga-ngombe*, o “rei do mundo inferior” (Ramos, 1943, 167). Assim, “as águas” configuravam-se importantes elementos de “passagem” e de contato com o “outro mundo”.

A água benta do batismo católico também significava uma “travessia”: esta da “gentilidade” para o grêmio da Igreja, e tornava o neófito um novo filho de Deus. Creio que um “banto” ao aprender sobre a importância do batismo e o poder da água benta não deveria estranhar tal explicação, bastaria apenas lembrar que tipo de papel possuía a água tradicionalmente em sua cultura.

É bastante provável que essa parcial convergência de significados possa ter funcionado com uma dessas “ideias importantes em comum”, de que fala Thornton, e motivou curadores como Gonçalo Angola a usarem água benta em suas receitas (na forma de “banhos e bebidas”) para tratar de seus clientes que sofriam de “doenças de feitiço”. Outra possível referência nesse sentido igualmente encontrei nas curas realizadas pelo também negro angola Antônio Calundu, que manipulava em suas ações cruzeiros e espelhos.

Como observa Robert F. Thompson, o uso de espelhos era uma das formas de representar simbolicamente a Kalunga, e, por desdobramento, o contato com o “mundo dos mortos”, dos espíritos ancestrais, que regularmente mediavam e interferiam nos rumos “deste mundo”. Por isso, espelhos eram frequentemente usados na confecção de amuletos e objetos de culto mágico-propiciatório, chamados *minkisi*, em geral figuras antropomórficas, mas que possuíam variações, como vasilhas e panelas de barro, conchas, amarrações, “carregados” de poderes sobrenaturais pelos sacerdotes (*nganga*), que penduravam nos *minkisi*, além dos espelhos, outros objetos como cabaças, conchas, peles e ossos de animais, penas, sendo igualmente portadores de substâncias consideradas mágicas feitas da mistura de vegetais, animais e minerais (Thompson, 1984, 117-131; Volavkova, 1972, 52 e segs.; Slenes In: Libby e Furtado, 2006, 299; Souza, 2002, 133-135 e 145).

Assim, por conta dos significados acima discutidos, o uso de água e espelhos voltarão a aparecer na cena das curas realizadas nas Minas mais adiante, novamente denotando suas funções de contato com o “outro mundo”, só que usados em rituais de adivinhação para a descoberta das enfermidades.

Quanto às cruzes, estas vistas majoritariamente na documentação pesquisada, também possuíam “sentidos africanos”, antes mesmo dos primeiros contatos com os europeus cristãos. Novamente Thompson fornece importantes referências. Ao se debruçar sobre a cosmovisão dos diversos grupos que abarcavam a África Centro-Occidental, o autor mostra, baseando-se nas discussões de MacGaffey e Fu-Kiau, a centralidade do uso da “cruz grega” (+), geralmente representada ainda circundada por uma linha que toca todas as suas quatro pontas, como forma de representação das fronteiras entre os “dois mundos”, significando uma relação ambivalente entre “Deus e homem, Deus e a morte, e entre a vida e a morte”, estando presente em diversas formas e rituais de contato com o sagrado e localizada igualmente em várias áreas americanas marcadas pela presença da escravidão africana centro-occidental que, nas palavras do autor, “emergiram”/“reapareceram” em manifestações religiosas contemporâneas que possuem como base a invocação de espíritos guias, como nos “pontos-riscados” da Macumba no Rio de Janeiro (Thompson, 1984, 108-116).

Marina de Mello e Souza também encontra tanto nas primeiras crônicas lusas que narraram a conversão do mani Congo como no sudeste oitocentista do Brasil a presença do uso de cruzes, em consonância com a cosmovisão “banto”, com fortes equivalências ao que é observado em terras africanas. Segundo a autora, coadunando com as abordagens de Thompson e MacGaffey, a cruz era “desde antes da chegada dos europeus, importante signo de entendimento e relacionamento do mundo circundante, visível e invisível”, sendo um símbolo de vida e de conexão entre os “dois mundos” por remeter a um ciclo contínuo e circular que lembrava os “quatro momentos do sol”, que na cosmovisão “bacongo” representavam o nascimento; a maturidade; a morte e a nova vida no mundo dos mortos (Souza, 2001, 178; 2009, 337-338). Com a chegada missionária, especialmente na região do Congo já a partir do século XVI, ocorre o incentivo por parte dos padres para a produção de crucifixos em diversos materiais como cobre, ferro, latão, acompanhadas de imagens de Santo Antônio e Nossa Senhora. Entretanto, os objetos devocionais trazidos pelos missionários – e, posteriormente, fabricados pelos africanos – “logo foram adotados pelos nativos como uma nova modalidade de objetos mágicos-religiosos” (Ibidem, 2001, 177), com características



morfológicas (postura corporal, escolha de materiais como madeiras duras e retorcidas, chifres) e usos bastante próximos daqueles dos conhecidos *minkisi*, posteriormente desembarcados ou feitos também no Brasil. Forte evidência nesse sentido seria a confecção de imagens de Santo Antônio de nó-de-pinho que, não raro, trazia cruces nas mãos do santo lisboeta: elemento que não aparecia nas representações europeias de S. Antônio.

As evidências documentais mais elucidativas que possuo permitem perceber que a frequência com que, especialmente, curadores “angola” se valiam de crucifixos em meios aos artefatos que manipulavam também seja fruto desse processo de “partilha” (como define Thornton) de significados e poderes que as cruces representavam tanto para a religião católica<sup>126</sup> como para as práticas religiosas dos africanos centro-ocidentais.

Chama atenção, ainda, como as cruces eram usadas não apenas sob a forma dos crucifixos católicos, como portavam o preto Jozé, Antônio Angola e Pai Caetano (que possuía duas, uma em latão com Cristo crucificado e outra de pau). No caso de João Benguela, como visto no capítulo anterior, curador requisitado e com fama de “santo”, ganhando vultosas “pagas” pelas suas curas, este trazia uma cruz marcada em sua boca. Na denúncia ao Santo Ofício a tal cruz não fora descrita em detalhes, mas é possível inferir que talvez fosse uma marca escarificada. Alfred Hauenstein percebendo as “outras influências” que não apenas a ação dos missionários cristãos em terras africanas, sublinha como cruces desenhadas no dorso das mãos, em penteados de cabelos e em tatuagens rituais faziam-se presentes entre os ovimbundos, sobretudo em ritos divinatórios, o que pode ajudar a explicar o relevo que o africano João Benguela possuía nas Minas para descobrir e curar doenças (Hauenstein Apud Souza, 2009, 339).

No meu entender, as ações de João Benguela em Carijós, Minas Gerais, assemelhavam-se, em partes, às descrições do padre capuchinho Cavazzi, em suas andanças como missionário em terras da África centro-ocidental, acerca das práticas dos *nganga*, muitos deles com atributos associados ao contato com o “outro mundo” (João Benguela era definido como “santo”, conseguindo adivinhar a existência de feitiços, conforme aparece na fala de seus denunciantes) e capazes de curar, além de se destacarem entre os demais indivíduos de suas comunidades por possuírem “marcas” ou

---

126 Não é demais lembrar que para dogmatismo católico a cruz é vista tanto como um símbolo/instrumento de morte, como de ressurreição (ou seja, da vitória sobre a morte), sendo esses dois significados indicativos do contato de Jesus com o “mundo dos mortos”. O que poderia fortalecer ainda mais os elos de aproximação entre as práticas religiosas centro-ocidentais e o catolicismo.

atitudes que denotavam carisma, do que resultava serem cultuados e seguidos. Embora não haja nenhuma menção na escrita do padre capuchinho acerca de marcas de cruzes entre os *nganga* que descreve (Cavazzi de Montecúcolo [1687], 1965, vol. I, 94 e segs).

Pai Caetano também desenhou cruzes com “Nosso Senhor Jesus Cristo crucificado” em três das “várias orações escritas de mão [sic.], o que não eram escritas nem em latim nem em português”, conforme registrou seus algozes. Outro dado instigante presente nos desenhos do curador angola que sublinhei em trabalho anterior é a presença de “cinco almas” que “são as sete almas do Purgatório” também ao final de uma de suas orações (Nogueira, 2005, 189). Provavelmente, a crença católica no poder de mediação das almas do purgatório poderia ter funcionado como mais um elemento familiar para um curador angola, acostumado a crer em espíritos tutelares e ancestrais que mediavam as ações terrenas e deveriam, por isso, serem alvos de uma série de devoções e cultos para garantir a saúde e a prosperidade comunitária (Thornton, 2004, 196-198; Slenes, 2006, 286 e segs; Ramos, 1943, 168 e 185). Forte pista nesse sentido é o fato desta oração endereçada às almas do purgatório (ou seria aos espíritos tutelares *bisimbi*?) conter um pedido para que **“Ihe [sic.] façam tudo o que Caetano tiver no centro e Ihe de fortuna”**: uma fórmula, no mínimo suspeita, quando pensamos em uma religião que pregava um tipo de vivência ortodoxa calcada na crença e aceitação dos “desígnios do Pai”.

Em seus estudos, como mencionado, Marina de Mello e Souza afirma a importância das cruzes para as práticas religiosas centro-africanas, além de sublinhar a relação entre seus desenhos, confecção (em materiais como metal, madeira, pedra) e porte, e o poder de mediação com o “outro mundo” efetuado pelos *nganga*, relacionando-se, em especial com os espíritos familiares e tutelares (*bisimbi*), em geral provedores de “ventura” e benesses para as comunidades ou indivíduos que requisitavam os serviços religiosos dos sacerdotes (Souza, 2011, 10 e segs). Similitudes passíveis de serem sublinhadas, a meu ver, nas práticas de cura e adivinhação de João Benguela e do angolano Pai Caetano, entre outros indivíduos aqui mencionados, que caíram nas malhas da justiça episcopal ou do Santo Ofício<sup>127</sup>.

---

127 De acordo com a autora: “(...) Essa organização está expressada sob o signo da cruz: o eixo horizontal da cruz liga o nascer ao pôr do sol, assim como o nascimento à morte dos homens, e o seu eixo vertical liga o ponto culminante do sol no mundo dos vivos e no mundo dos mortos (o zênite visível e o invisível), permitindo a conexão entre os dois níveis de existência. A ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos, de onde vêm as regras de conduta e o auxílio para a solução dos problemas terrenos, como

A despeito da preponderância numérica, é importante frisar que o uso de cruzes não seria exclusividade dos “curadores bantos”. Basta recordar aqui o caso do negro João Mina, que manuseava uma cruz e dava louvores a “Nosso Senhor Jesus Cristo” em suas ações terapêuticas. Como visto acima, João ainda riscava uma cruz no chão num ritual em que objetivava “falar com sua gente” para ter sucesso nos tratamentos que protagonizava. Aqui, mais uma vez, notam-se consideráveis equivalências nas práticas de curadores “angola” e “mina”, aliás, talvez bem mais recorrentes que supôs Sweet, ao que tudo indica engendradas pelas trocas entre esses agentes de diversas regiões africanas nas Minas. Assim, além de manipular os crucifixos, João Mina fazia cruzes riscadas no chão, numa atitude frequente também entre os “bantos” que queriam buscar o contato com o “mundo dos mortos” (Souza, 2001, 178; 2009, 338; Thompson, 1984, 108-110).

Nesse intrincado conjunto de escolhas e usos de que lançavam mão os curadores negros não licenciados para devolver a saúde perdida aos clientes/pacientes encontro, novamente, a evocação a Santo Antônio, desta vez materializada numa estatueta –“**uma imagem de S. Antônio**”–, como registrado na denúncia contra Jozé Preto.

É bem conhecido na tradição católica o poder taumatúrgico de S. Antônio. O padre Sequeira em seu **Botica preciosa...** é mais um dos autores a reafirmar os atributos curadores do santo lisboeta, “receitando” a seguinte oração como “remedio efficacissimo”, especialmente para curar “o mal de lombrigas”:

Se buscas milagres, a morte, o erro, a tribulação, o demonio, e a **lepra** fogem: **os enfermos se levantão sãos.**  
Respondem todos. Obedecem o mar, e as prizoens, os membros, as couzas perdidas pedem, e recebem mancebos e velho.  
(Sequeira, 1754, 176-177. **Grifos meus**).

O “santo de casa” lusitano, como mostram Vainfas e Mott, também era querido e devotado entre os poderosos do mundo colonial. Sendo padroeiro do próprio Reino, para além de seus predicados de “curador”, a ele eram imputados atributos militares, ostentando tanto em Portugal como no Brasil patentes de tenente, capitão, tenente-coronel, sendo ainda lembrado como destro capitão-do-mato, por suas habilidades em encontrar “coisas” perdidas (Vainfas, 2003, 32-33; Mott In: Reis e Gomes, 1999, 119-

---

doenças, secas e o infortúnio de maneira geral, se dá por meio de ritos nos quais se evocam os espíritos e antepassados para que resolvam as questões que lhes são colocadas” (Ibidem, 4).

121), como, aliás, o padre Sequeira também ressalta em sua obra, ao indicar o uso da oração citada parcialmente acima “contra os escravos fugidos”.

Por outro lado, em função de alguns de seus aspectos hagiográficos, o santo passou também a ganhar a atenção de africanos centro-ocidentais, que lhe atribuíam em suas devoções “significados bantos”. Slenes recorda baseado numa história conhecida do santo e narrada por Ewbank em 1846, que certa ocasião achando-se em Pavia (Itália) a pregar, S. Antônio pressentira que seu pai corria perigo, sendo condenado à forca em Portugal por um assassinato que não havia cometido. No meio de uma oração, seu espírito abandona o corpo e o santo “voa” até sua terra-natal, onde “acorda o morto” que revela seu verdadeiro assassino. S. Antônio ainda consegue voltar à Itália em tempo hábil para dar a bênção final de sua pregação. Assim, deveria ser bastante impactante para um “banto” saber da existência de uma divindade que tinha o poder de “atravessar a Kalunga” e voltar à sua terra para salvar o pai (ou seja, um ente querido) do perigo de morte. Segundo as análises de Karash, havia outros aspectos de atração nessa devoção, fortalecendo a visão de S. Antônio como provedor de *ventura/fortuna*, tendo em vista seus conhecidos atributos de curador de doenças e promotor do crescimento da comunidade através dos casamentos e da fecundidade (Karash, 2000, 362, 372-373 e 374; Slenes In: Libby e Furtado, 2006, 298-305 e 1992, 65; Thornton, 1998, especialmente capítulo 1)

Ao pesquisar a confecção das imagens de S. Antônio de nó-de-pinho, Marina de Mello e Souza, igualmente observa as aproximações entre as práticas devocionais ao santo e suas “leituras banto”, associando-o aos *minkisi*. Assim, Santo Antônio era esculpido, como dito, diferente de seu padrão católico de representação, segurando cruzes, sendo ainda tais imagens friccionadas nos locais doentes e “abandonadas” nas encruzilhadas e cruzeiros (Souza, 2001, 187 e segs). É interessante notar que no caso do negro Jozé que se valeu de uma imagem de S. Antônio para livrar o sítio do alferes Antônio Dias Soares “das almas” que “atormentavam” seus moradores, há também a associação entre S. Antônio e as cruzes. Conforme transcrito em sua denúncia, Jozé além de confeccionar cruzes, teria mandado o alferes erigir uma espécie de cruzeiro (“que fizesse huma cruz de pao”) no meio do sítio onde seria estrategicamente “metida” a imagem de S. Antônio.

Aliás, como será discutido no próximo capítulo, evocações a S. Antônio ainda seriam encontradas de modo assíduo entre os ritos de calundus batucados às escuras nas Minas do século XVIII.

No meu entender, os casos acima discutidos oferecem provas para perceber que parte dos curadores africanos que atuaram nas Minas do século XVIII, diferentemente do que afirma Sweet, pareciam não lançar mão de “sistemas de pensamentos independentes, praticados em paralelo com o catolicismo”. Ao invés disso, o uso de consagradas orações católicas; práticas votivas que indicam afetividade e intimidade com os santos – a exemplo das relações de “compadrio” com o “santo de casa” –, entre outras ações que aproximavam esses curadores negros de qualquer outro devoto com quem coexistiam, denotam significativo grau de introspecção e conversão por parte considerável dos personagens aqui analisados.

Por outro lado, o uso de água benta, cruzeiros e a busca da intercessão de S. Antônio, sugerem, em consonância com a abordagem de autores como Thornton, a crença num “catolicismo africano”, vivido e escolhido por esses curadores através de analogias e mesclas com suas religiões tradicionais, num complexo processo de crioulizações “banto-católico” (que, decerto, também abarcou indivíduos de outras etnias) engendrado, muitas vezes, nos dois lados do Atlântico.

Contudo, em pelo menos um caso por mim analisado, talvez seja possível encontrar os tais “paralelismos” (de que fala Sweet) ou ações multirreligiosas<sup>128</sup>, envolvendo, ao que parece, de forma não articulada elementos católicos e objetos mágico-religiosos africanos, dando mostras, uma vez mais, da polivalência das práticas desses curadores negros. Por isso, minha opção de abordagem das fontes pesquisadas foi a de privilegiar a interação cultural, ao invés de “eleger” um determinado norte teórico-metodológico que pudesse trazer a armadilha de uma interpretação que privilegiasse aspectos unívocos e/ou buscasse alguma evidência de “pureza” nas práticas culturais aqui analisadas, conforme discutido acima.

Tratam-se das ações, até aqui apenas parcialmente citadas, do preto forro Antônio, que atuava no arraial de Pompeu, Sabará. Para efetuar suas práticas terapêuticas o curador portava, como vários agentes acima analisados, objetos devocionais católicos, **como um breve de Maria e um Rosário**. Contudo, a certa altura da cura realizada em sua própria casa, Antônio

---

128 Acerca dessa chave de leitura envolvendo práticas multirreligiosas por parte desses agentes, em entrevista a Revista Tempo, João Reis faz uma elucidativa consideração: “...essas trocas não levam necessariamente à formação de uma outra coisa, porque pelo ângulo de identidade os fieis estão se definindo como católicos. **Ocorre que podem não ser apenas católicos**. O resultado é então uma vivência religiosa em que se verifica a circulação do indivíduo através de dois, três sistemas religiosos...” (2001, 257. **grifos meus**)

pondo no meyo da caza hum **vulto [sic.] que tinha guardado da altura de hum palmo mas sem figura de gente suposto que vestido ou armado com capins e alguas outra cobertura** que não divizou bem o que era por ser de noute **ao qual vulto ou bonecro fazia adoração** o dito denunciado e da mesma sorte a sua mulher Joana de Castro e perante beijavam á terra e entrando o dito denunciante á falar para o dito bonecro e a perguntarlhe como curaria a denunciante (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 120, 82).

Chamado inicialmente de modo indistinto pela cliente que viraria denunciante, de **“um vulto sem figura de gente”**, logo o objeto é definido mais precisamente como **“um boneco”**, só que este era **“vestido ou armado com capins”**. O conteúdo da denúncia lembra diretamente as descrições do orixá Xapanã (Omolu), um dos principais responsáveis pela doença e pela cura nas crenças dos africanos ocidentais, também conhecido como “o senhor da terra” ou “rei do mundo”, pois muitos devotos tinham medo de proferir seu nome (será que por isso o preto Antônio e sua esposa “beijavam a terra” em adoração ao boneco?). O orixá, por conta de seu corpo dilacerado por chagas – associadas mais tipicamente à varíola, mas também às doenças contagiosas em geral, vistas como castigo lançado por esse deus – era apresentado todo coberto de palha, possuindo também efígies antropomórficas (em geral, na forma de bonecos), feitas frequentemente de madeira e encontrados tanto na África como no Brasil (Verger, 2000, 239-260; Parés, 2007, 296-298; Prandi, 2001, 204 e segs; 2005)<sup>129</sup>.

Entretanto, de acordo com Parés, tal “vestimenta” feita de palha da Costa, que tão tipicamente caracteriza esta divindade seja uma construção mais recente – das primeiras décadas do século XX – e que não se possui evidências muito concretas sobre seu sendo difundido ou, mesmo, originário da África Ocidental (Parés, 2007, 297). Seja como for, não deixa de ser intrigante essa referência documental encontrada nas Minas do século XVIII, como um possível indício de que, se o tal boneco “vestido ou armado com capins”, fosse, de fato, uma representação de Omulu, sua indumentária pudesse ser estabelecida a partir de práticas mais antigas e, com elementos semelhantes, ainda que esse não seja o objeto de minha pesquisa.

Não daria para descartar a possibilidade do tal “vulto ou bonecro” coberto de capim ser mais um dos amuletos *minkisi* que circulavam nas mãos desses curadores nos

---

129 Artur Ramos adverte que nem sempre essas estatuetas respondiam pela “representação desses orixás” ou por suas insígnias e assentamentos, configurando-se as “imagens públicas e privadas [dos orixás], nas quais o artista yoruba procura figurar seus deuses ou pessoas profanas” (Ramos, 1943, 71).

arraiais auríferos. Novamente os estudos de Thompson e Volavkova acerca desses artefatos mágico-propiciatórios destacam, que além de suas comuns representações antropomórficas já indicadas acima e sua recorrente manipulação em rituais que envolviam adivinhações e curas, o fato de serem também confeccionados com frequência a partir de coberturas com ráfias de palha (Volavkova, 1972, 51; Thompson, 1984, 125-128).

### **Sangrias, ventosas e sarjamentos**

Como é bastante discutido em trabalhos que analisam as práticas médicas oficiais, havia um significativo espaço para ações terapêuticas que se baseavam na administração de sangrias. Em consonância com a milenar tradição hipocrático-galênica, médicos e cirurgiões acreditavam que sangrar seus pacientes eliminava os “excessos” e “represamentos” de humores, garantindo um novo equilíbrio corpóreo e, conseqüentemente, a superação do estado de enfermidade. Nesta perspectiva, a sangria aparecia ao lado dos vomitórios, purgas e outras curas bastante caras a essa “medicina excretora”. Assim, não é demais lembrar, estava entre as funções do sangrador – que, aliás, eram expressas nas próprias licenças – “sangrar, sarjar, lançar ventosas, e sanguessugas” (Barradas, 1999; Pimenta In: Porto, 2007; Pimenta In: Chalhoub et. all., 2003, 312 e segs.).

Conforme mostra Georgina Santos, a sangria em Portugal do Antigo Regime possuía um papel preponderante no rol das ações terapêuticas, não sendo, aliás, muito diferente de outras partes da Europa. A influência da medicina hipocrática e da flebotomia em terras lusas foi mais um dos elementos culturais trazidos pela expansão do Islã no século VIII, atravessando o medievo e ganhando força no curso da Idade Moderna, inclusive “sobrevivendo”, praticamente incólume, depois da descoberta da circulação sanguínea por Harvey (1587-1657), que questionara veementemente a eficácia do tratamento. A autora descortina a “arte de sangrar”, mostrando a existência de regras e variações muito bem delimitadas, difundidas através de tratados médicos específicos, produzidos especialmente a partir do século XVI e ensinada no Hospital Real de Lisboa. Nas palavras de Santos:

Utilíssima para prevenir e remediar, segundo Manoel Leitão [cirurgião autor de **Prática dos Barbeiros...**, um dos principais manuais de sangria, de primeira edição datada de 1604, com

diversas outras até o século XVIII] a flebotomia era empregada como anestésico, anti-inflamatório e até como abortivo. Com um amplo leque de recomendações, que incluíam desde simples cefaleias a tumores e hemorragias, sua execução dependia, entretanto, de uma imensa precisão (Santos, 2005, 54).

Entretanto, a sangria também não deixava de ser uma ação vista com cautela por certos autores, atentos a condicionantes, igualmente de fundo hipocrático-galênico, como a natureza (do lugar e/ou do doente), o clima, entre outras especificidades do espaço onde atuavam. Júnia Furtado, com argúcia, observa nas linhas escritas pelos cirurgiões Gomes Ferreira e Mendes, que curaram por longos anos nas Minas Gerais, o cuidado com o “uso indiscriminado da sangria”, entre outras formas de tratamento apregoadas ao conhecimento livresco, procurando esses autores moldar o que haviam aprendido no Reino e o peso da tradição à nova realidade de atuação como terapeutas, a valorizar suas experiências e sensibilidades (Furtado, 2005, 94; Silva In: Ferreira, 2002, 56 e segs.). Do mesmo modo, o médico Curvo Semedo também era forte crítico desse uso desmedido das sangrias, denunciando a inaptidão de seus pares, sobretudo no que versa sobre as inúmeras vezes que eram prescritas de uma só vez para um mesmo paciente (Santos, 2005, 52-53).

Outra característica marcante na “arte de sangrar” no Brasil colonial (que se estende pelo século XIX), como já mencionado no capítulo anterior, tendo como base os estudos de Tânia Pimenta, é a preponderância numérica de escravos e forros, a maioria de procedência africana, como sangradores, estes respondendo por mais da metade dos pedidos de licença junto à Fisicatura-mor.

A julgar pelas denúncias remetidas ao Santo Ofício e aos tribunais episcopais, a sangria, estranhamente, não aparece de modo recorrente no rol de terapias administradas pelos curadores não licenciados nas Minas do século XVIII. Tal dado contrasta, com a popularidade do tratamento em terras lusas e, mesmo, com as impressões deixadas – e muito lembradas pela literatura acerca da medicina no século XIX – por “viajantes” como Debret no qual, tendo como base suas descrições do cotidiano do Rio de Janeiro (mesmo que “descontando” obviamente as hipérboles tão características desse tipo de fonte), se tem a impressão que havia um negro com navalhas e ventosas em riste para cuidar de algum paciente em praticamente todas as esquinas e ruas da Capital (Figueiredo, 2002, 142-143 e 146; Pimenta In: Chalhoub et. all., 2003, 315; Pimenta In: Porto, 2007; Soares, 2002, 50).



A considerar a recorrência da sangria como tratamento de saúde em terras lusas e, conseqüentemente, a difusão de seu conhecimento no corpo social, seria difícil pensar na possibilidade de omissões (ou esquecimentos) dos denunciantes e/ou a padronização e escolha dos clérigos responsáveis pelas devassas ou membros do Santo Ofício acerca de seu uso nas denúncias pesquisadas. Ou, justamente em função de sua difusão como forma de tratamento, haveria a possibilidade das sangrias serem tão comuns que não seriam dignas de nota nas denúncias por mim analisadas? Será, *ainda*, que os curadores sem licença mostravam-se tão cautelosos como os cirurgiões Gomes Ferreira e Mendes que não consideravam a natureza das Minas propícia para a prática repetida da sangria?<sup>130</sup> Fica em aberto tal questão.

Seja como for, em minha amostragem apenas seis indivíduos— todos africanos ou descendentes— incluía sangrias e sarjamentos (ou, pelo menos, a sugestão desses usos) entre suas ações como curadores ilegais nas Minas. Um dado interessante que essas denúncias revelam é que em três desses casos há possibilidades de pensar a associação entre sangrias e calundus.

Nas cercanias de Antônio Pereira, atuava um negro angola sugestivamente conhecido como João Barbeiro, que segundo seu denunciante, o negro forro João Moreira, de nação Moçambique, chamado em referimento, **“vive de fazer curas, que fazia dano aos enfermos”**. Certa ocasião, requisitado para curar uma preta forra de nome Catarina Moreira, João a teria curado com sucesso **“uzando ervas e sangrias”**, coisa que o negro delator “sabia pelo ver” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1762-1769 fl. 116v).

Não há razões para crer que João Barbeiro fosse um sangrador habilitado, caso contrário, obviamente, não estaria sendo alvo de uma denúncia como curador ilegal. Mesmo assim, pelo menos a julgar pela fala de seu denunciante, embasada **“pelo ver”**, este **“vivia de fazer curas”**, o que acusa a frequência e a publicidade de suas ações. Dado notável, como será tratado adiante, que João para curar seus clientes também lançava mão de cerimônias de calundu, ao que parece, oscilando entre as ações individuais e coletivas ao sabor das necessidades daqueles que o procuravam.

---

130 Reafirmando o peso do pensamento médico hipocrático nos tratados desses cirurgiões, é conveniente lembrar uma série de cuidados vistos no *Corpus Hippocraticum* em relação a terapias consideradas excessivamente invasivas (como a sangria), afirmando-se o princípio do *vis medicatrix naturae* por parte do médico “grego” e de seus discípulos, ou seja, de uma tradição médica que cria nas possibilidades de cura do próprio organismo.

O negro forro mina João da Silva, sobre o qual já falei bastante, além de produzir bolsas de mandinga e vender “mezinhas” feitas com ervas e “pós” de pássaros, para os mais diversos fins, como encontrar ouro, inclinar as vontades de “mulheres inquietas” ou “amanssar” os senhores, também “hera curador de feitiços a pretos e brancos, e o fazia por paga”. Para efetuar as curas de feitiço, entre outras práticas, o negro mina também sangrava seus clientes. Um de seus denunciantes, o pardo forro Antônio Gomes da Silva, disse que para curar pessoas “de feitiço”, João “[**aslanha**] **com hum vidro e ao depois [nas lanha] duras lhe deitava huns pozes**”. Outro denunciante, o preto forro Francisco Ribeiro, igualmente sublinha as sangrias para a cura de feitiços, não deixando de registrar seu desdém frente às terapias do curador mina: “[**retalhando o corpo dos enfermos, e nas cortaduras lhe bota huns pozes, porem sem efeito porque todos se queixao que ficao no mesmo Estado**]” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 105, fls. 198v-200). Enfim, Manoel Roiz, numa atitude já bastante vista neste estudo, teria recorrido ao curador ilegal por se acreditar enfeitado testemunhando posteriormente contra o mesmo, dá referências mais precisas acerca da aplicação das sangrias nas terapias de João da Silva:

= E disse mais elle depoente que estando enfermo lhe dera o dito denunciado **humas sarjaduras nas costas das maons, e nas sarjaduras deitava huns pozes de hum pao que chamao laranjeira bravae dizia o denunciado que aquilo hera botar fora os feitiços** = (Ibidem, 209).

Francisco Angola igualmente somava a ação de sangrar as pessoas que o procuravam a um sem-número de outras práticas terapêuticas em suas curas, que como será visto, ainda envolviam adivinhações. Conforme dito acima, o negro Angola também “falava em Deos e em varios santos como exorcismo” enquanto praticava suas curas. A propósito de “[**proteger de feitiços**]” que Francisco sangrava seus clientes:

...e a cura era fazer-lhes quatro feridas, duas nos braços e duas nas pernas e destas lhes tirava o sangue e antes que os ferisse **lhes dava uma bebida que ficavam atordoados a modo de bêbados em muitos vi sair destes com as quatro ligaduras nos braços e pernas ensangrados e caindo como bêbados** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 121, fl. 213).

Em rara atuação feminina como curadora, a preta forra Maria Cardoza, também conhecida como Arrumeira, parecia agir ativamente em Vila Rica e suas proximidades, sendo requisitada por várias pessoas, conforme aparece em sua denúncia ao Santo Ofício. Os recursos e ações engendrados por Maria Cardoza, de certo modo, sintetizam muitas das práticas terapêuticas aqui já discutidas, que incluíam o uso de invocações de santos católicos como S. Domingos e S. Francisco e a Santíssima Trindade, somadas a “outras palavras” de que o denunciante “não fazia reparo” e “dando assobios falava na sua lingoa” (uma vez mais, palavras proferidas, presumivelmente, em línguas africanas), buscando, ainda, água benta de “nove igrejas” para o preparo de “beberagens” com ervas. Além disso, conforme contou ao comissário do Santo Ofício o cliente que buscava tais curas em função de “padecer de algumas enfermidades por continuados anos”, Maria Cardoza

**tomou hua pedrinha branca, redonda, e correume varias linhas, e cruces nos braços, peito, pernas e nas costas, e depois com hua navalha debaixo a deu húns golpezinhos nas mesmas cruces e na minha carne** dizendo alguas palavras que eu não percebia, e pegou em hum engoento [unguento] de que não sei era composto e nas mesmas partes meuntou... (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 126 fl. 413).

Enfim, em mais dois casos, para além do de João Barbeiro, encontrei novamente indícios da conexão entre sangrias e calundus. Em meio aos pertences que Pai Caetano manipulava em suas práticas de cura, arrolados em sua devassa, é possível encontrar “**três navalhas de barba**”. Não há na fala das testemunhas nenhuma menção acerca do uso que Pai Caetano fazia das navalhas, mas é provável pensar que as navalhas serviam para fins terapêuticos, para sangrar seus clientes, como faziam, aliás, muitos de seus “conterrâneos” angola. Quem sabe também não lançasse mão das mesmas nos calundus que presidia?<sup>131</sup>

Em outra denúncia, tal relação é novamente indicada, desta vez de modo ainda mais direto. Trata-se das ações do negro forro Hyvo e sua mulher, duramente castigados pelo Juízo Eclesiástico com penas de degredo e penitência pública com vela na mão na porta matriz de Mariana<sup>132</sup>. O casal curava supostos indivíduos enfeitados “**com**

131 Para as análises dos calundus presididos por Pai Caetano, conferir o capítulo IV desta pesquisa.

132 Laura de Mello e Souza, em pesquisa mais recente sobre os calundus, também trabalha com o caso de Hyvo e sua mulher, ainda que com olhares em determinados aspectos diferentes dos aqui analisados (Souza In: Gorenstein e Carneiro, 2002, 293-317).

**raízes de Ervas Sayando-os [sarjando-os] pelo corpo com navalhas e tirando lhes o sangue com Ventozas o que tudo Suposto p<sup>a</sup> alguns achaques poderia ter virtude natural<sup>te</sup> curativa**". Embora os clérigos do Juízo Eclesiástico, em consonância com a tradição douta lusa, reconhecessem as virtudes "naturais" e terapêuticas das sangrias e ervas, quando feitas pelas mãos de africanos não licenciados seriam suspeitas de "pacto diabólico". Essa suspeita sustentava-se, posso supor, porque após as sangrias Hyvo e sua mulher proibiam que seus clientes vissem o sangue extraído nas ventosas e, ainda, jogavam o mesmo na "água corrente" de rios, para **"hirem por ella abayxo os feitissos, e concluindo que lavavam na mesma agoa os enfermos, e lhes tiravão o encanto quebrando lhes ovos chocos na Cabeça e lavando-os com a Sua immundisse"**. Além das cerimônias acima descritas o casal de curadores fora acusado de "também fazer em Sua caza as danças i diabruras delles com os pretos da Sua nasção, excluídos os mais que della não são" (AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765 fls. 37v-38). Creio ser possível pensar, ao menos pelo teor do julgamento do Juízo Eclesiástico, embora não haja propriamente no documento uma menção explícita, que as sangrias e as "danças e diabruras"<sup>133</sup> norteadas pelo casal de curadores eram ações simultâneas.

Nota-se pelas denúncias acima narradas, que o uso de sangrias e sarjamentos por parte dos curadores negros nunca apareciam de modo isolado, sendo acompanhadas de orações aos santos católicos e invocações em língua africana; aplicação de ervas e unguentos; administração de beberagens que fazia os clientes "ficarem atordoados a modo de bêbados" ou produzidas com água benta retirada de igrejas; cerimônias de calundus; descarte do sangue expelido em rios e ovos quebrados na cabeça dos clientes; marcação de cruzes com "pedras brancas"<sup>134</sup> para a execução das escarificações...

Com base nos estudos de Santos, que abordam, entre outros vetores, as técnicas da sangria, e consultando o manual da lavra do cirurgião Manoel Jozé Leitão, é possível, novamente, confirmar as diferenças entre as sangrias reguladas pelo saber médico

---

133 Como será visto no próximo capítulo, as "danças e diabruras" de Hyvo e sua mulher não chegaram a serem nomeadas diretamente como calundus pelos clérigos do Juízo Eclesiástico (a palavra inclusive aparece com outra conotação), mas comparando a forma com que foram narradas suas ações às demais denúncias por mim coletadas, especialmente do ponto de vista de seus aspectos rituais, parece haver poucas dúvidas de que se tratava de mais um calundu batucado nas Minas.

134 A meu ver, é possível associar a "pedra branca" usada por Cardoza para marcar "linhas e cruzes" nos indivíduos que sangravam às atuais pembas (também chamadas *efun*), usadas em terreiros de candomblé e umbanda, tanto na forma de pó como em bastão (de variadas cores), possuindo diversos fins, como a marcação dos pontos riscados, também utilizada diretamente nos corpos dos fiéis, tendo, entre outras funções a de proteção (Fonseca Júnior, 1995, 517; Lody, 2003, 291-292).

oficial e as ações dos africanos e seus descendentes que atuaram nas Minas e, incluíram a flebotomia em seu variado repertório terapêutico.

Uma das mais notáveis diferenças encontra-se na escolha das partes do corpo a serem sangradas. Segundo Leitão, eram mais recomendáveis as artérias da cabeça, dos braços (que envolviam também o pulso e “entre os dedos plex e index”) e dos pés, ao invés do peito e das costas, como fizera Maria Cardoza (Santos, 2005, 54; Leitão, [1786] 1828, 33-34)<sup>135</sup>. O cirurgião Antônio Mendes, nas páginas de seu **Governo dos mineiros...** também prescreveu o uso da sangria – além da cautela em sua frequência para as Minas – restrito apenas aos pés e aos braços (Mendes, 1770, 30-31).

Outra ordem de diferenças versava sobre os remédios aplicados após a sangria, havendo no manual de Leitão a prescrição apenas dos “pós restritivos” e “vezicatorios” (“emplastos, ou remedios tópicos”, aplicados em “panos de linho” na parte do corpo aberta pela sangria) e “meter huma chapa de prata, cobre ou estanho; ou immediatamente sobre ella hum pouco de papel mascado...” para o estancamento do sangue (Leitão, 1828, 35, 92 e segs.), ao passo que os terapeutas negros administravam beberagens, pós e ervas, valendo-se de um sem-número de ingredientes, acompanhados, como no caso de Maria Cardoza, de orações e palavras em “lingoa africana” não entendidas pelos cliente/denunciante, como já enfatizado acima.

Difícil imaginar, nesses casos, que a sangria como terapia estaria vinculada ao equilíbrio dos humores, conforme pensava os representantes da medicina douta. Assim, se o ato de sangrar o paciente com navalhas, vidros e lancetas era/parecia “em si” o mesmo, decerto, não seriam seus significados no contexto das curas que aqui são analisadas. Tal realidade fica ainda mais evidente se recordarmos as explicações dadas pelo curador mina João da Silva para os sarjamentos que fizera nas “costas das maos” de Manoel Roiz: o sangue expelido não era para equilibrar humores, mas para **“botar fora os feitiços”**. Francisco Angola, além do casal de curadores e calunduzeiros Hyvo e sua mulher, do mesmo modo, também “sangravam” seus clientes para livrá-los dos feitiços. Entretanto, não é demais lembrar que a percepção da doença – e, do feitiço como doença – como algo “externo” ao corpo e que, conseqüentemente, poderia ser descoberto e excretado, não era exclusividade dos africanos, sendo comum entre os ameríndios e os europeus (entre eles muitos representantes da medicina oficial) no

---

<sup>135</sup>Para as veias, Leitão recomendava sangrias na cabeça, “a veia angular do olho”, o “globo do nariz”, “o pé e o peito do pé”, as “costas da mão” (Ibidem, 36-37). Ou seja, novamente, locais bem diferentes – a exceção das “costas da mão” – do corpo enfermo escolhido pelos curadores ilegais que praticaram suas sangrias.

período em tela (Souza, 1995, 166-167; Riberio, 1997, 80 e segs; Pimenta In: Chalhoub, 2003, 313 e 324)

Neste contexto, penso que as descrições acerca das sangrias administradas pelos curadores africanos e seus descendentes nas Minas setecentistas talvez possam ser pensadas a partir de referenciais africanos, novamente lembrados e usados para remediar seus clientes.

Os estudos de Mary Karash, Tânia Pimenta e Márcio Soares, mostram como a prática de sangrar possuía fortes vínculos com elementos da cosmovisão centro-ocidental africana. O sangue (*menga*) era visto pelos bantos como veículo condutor da alma e seria retirado com o intuito de expulsar as doenças (ou feitiços)<sup>136</sup>. As descrições dos “viajantes” que estiveram no Rio de Janeiro do século XIX e dos missionários que atuaram na região do Congo-Angola no século XVII, a exemplo do padre Cavazzi, também fornecem evidências para pensar nas dimensões africanas da sangria, a exemplo da utilização de chifres – objeto também usado na confecção dos *minkisi* – que serviam como ventosas, administradas pelos sangradores com o auxílio da sucção a reforçar a ação de expelir os males que “entraram” em determinado indivíduo (Karash, 2000, 353-354; Pimenta In: Porto, 2007, 2-6 e 11-12; Soares, 2002, 46-54).

Aliás, sangrar doentes (ou supostos enfeitiçados) também se configurava prática recorrente entre os africanos ocidentais. Em sua “memória histórica dos costumes particulares” dos habitantes do “Reino da Guiné” e do “Daomé”, apresentada no ano de 1806 à Academia Real das Ciências de Lisboa, o médico Luís Antônio de Oliveira Mendes, comenta acerca da frequência da terapia nessa parte da África. Ainda que seu autor nunca tenha pisado na região que narra em sua “memória”, aspecto bastante comum em diversas obras dessa natureza – valendo-se do relato de escravos “fon” lembrados de sua infância, de embaixadores daomeanos com quem teve contato tanto em Salvador como em Lisboa, entre outros “informantes” – e mesmo quando, “põe, por exemplo, na boca dos daomeanos, ao tratar dos amuletos palavras que eles não empregavam”, fruto das impressões da religião e crenças desses africanos, a partir das experiências vividas no Brasil pelo médico, conforme mostra de modo perspicaz Alberto da Costa e Silva ao apresentar o documento, creio serem verossímeis suas

---

136 “De acordo com as pesquisas de George Balandier, na concepção dos antigos bakongo o ser humano era um todo composto de quatro elementos que asseguravam a sua existência em virtude de sua combinação: o corpo (*nitu*); o sangue (*menga*) que era considerado o fluido vital posto que carregava a alma (*mo-oyo*) e o duplo que vinha a ser tanto a sombra do corpo quanto o princípio inteligente. Somente a morte poderia dissociar esses elementos, mas as doenças tinham a capacidade de perturbar a relação entre eles” (Soares, 2002, 53)

observações acerca das sangrias engendradas por esses curadores (Mendes [1806] In: Silva, 2002, 285). Nesta perspectiva, Mendes relata:

As suas sangrias são sarjas, na ocasião das malignas e carneiradas. As suas ventosas são umas pequenas cabaças, ao que lhe chamam cumbucas, porque as maiores, //p.42// não servindo para este ministério, se reservam para nelas ser guardado o azeite, o vinagre e o vinho (Ibidem, 279).

O médico ainda adverte em nota que a explicação para a preferência dos sarjamentos às sangrias, “mutilando com um canivete ou navalha certas partes do seu corpo”, devia-se ao fato das “malignas” e “carneiradas” serem tão fortes no Daomé que “engrossavam” excessivamente o sangue dos enfermos. Interessante notar ainda que, diferentemente dos africanos centro-ocidentais, os chifres que tanto narravam os “viajantes” que tomavam por ventosas (mas que deveria possuir para esses indivíduos fortes significados religiosos) foram substituídos, pelos sangradores do Daomé, por “cumbucas”, pelos menos como as menciona Mendes.

Seja como for, é mais que provável pensar que parte desses africanos que coexistiam nos arraiais auríferos no curso do século XVIII pudessem ter trocado entre si as práticas da sangria de suas respectivas terras natais, somando-as, ainda em alguns casos, àquela milenarmente praticada pelos europeus discípulos de Hipócrates, que buscavam equilibrar os humores de seus pacientes.

Assim, uma vez mais nessa pesquisa, é possível atestar, como já observado nas orações e invocações aos santos católicos e no recurso a elementos religiosos como breves, rosários, água benta, que embora, decerto, houvesse similitudes entre o que faziam os representantes da medicina oficial (que registraram suas terapias nos tratados que publicaram) e as ações dos curadores sem licença (provavelmente, em determinados casos, oriundas, mesmo, do contato entre esses agentes), **havia igualmente marcadas diferenças – tanto nas práticas como nos significados e crenças que as moviam –, pelo menos nas Minas do século XVIII**. Desse modo, acredito que generalizações e olhares direcionados apenas para o que unia esses diferentes terapeutas contemple somente uma parte desta multifacetada história<sup>137</sup>.

---

137 Cumpre lembrar que alguns estudos valorizaram tais possíveis semelhanças, por vezes, inclusive, com pouca pesquisa empírica acerca do que faziam os curadores ilegais. Para Márcia Ribeiro, por exemplo, “Valer-se dos recursos oferecidos pela natureza, conceber a doença como uma presença estranha ao corpo e utilizar-se de cadáveres na confecção de mezinhas e nos rituais de cura aproximou enormemente a medicina difundida nos tratados das práticas populares, exercidas principalmente por

### “pozes, raízes e ervas”

Mesmo um olhar mais desavisado sobre as várias denúncias já analisadas no curso dessa pesquisa seria capaz de captar a recorrência com que aparece a manipulação do reino vegetal no universo de cura dos agentes ilegais aqui tratados. Basta recordar as ações efetuadas por Páscoa, João da Silva, Hyvo e sua mulher e João Barbeiro, acima analisadas.

Orações, sangrias, manipulações de objetos sagrados católicos e adivinhações quase nunca estavam sozinhas, sendo entremeadas pela concomitante utilização de “**pozes e ervas**” ou “**raízes de ervas**”, conforme aparece em várias dessas denúncias.

Assim, também agia o preto forro Pedro, denunciado numa devassa ocorrida no ano de 1759. Conta o bragantino Francisco Pinto que o negro forro “tem fama de feiticeyro e diz **que faz curas com algumas raizes**” (AEAM. Devassas Eclesiásticas – 1759, fl. 101v). Outro negro, este de Domingos que era escravo, certa ocasião fora “admoestado” por Simião Pimenta – que também o denunciou às autoridades episcopais – que não procurasse mais os cativos de seu plantel. Entretanto,

não aproveitando essa sua admoestacao teimou a ir e que vendo os negros delle testemunha o prenderam e chegando elle testemunha **deram-lhe busca e acharam-lhe huas raízes e huns pozdesculpando-se o tal negro que erão para dor de barriga...** (AEAM. Devassas Eclesiásticas – 1753 fl. 34).

Chamado em referimento para contar o que sabia acerca das ações do cativo Domingos, Antônio da Silva confirma que viu o negro amarrado por Francisco e que este o teria dito que Domingos “pretendia dar feitiços aos seus negros”. Entretanto, acrescenta em sua fala, considerando a possibilidade de que os ingredientes encontrados teriam, sim, funções terapêuticas, que “**dizia o tal negro que nao era para matar nem fazer mao**” (Ibidem, fl. 35).

---

negros e mestiços, os grandes curadores do Brasil colonial” (Ribeiro, 1997, 80). Mais adiante, a autora ratifica o argumento, afirmando que “Afora a filiação das práticas curativas exercidas pelos colonos ao universo popular, **nada as diferenciava** das crenças difundidas pelas elites letradas” (Ibidem, 107-108 – **grifo meu**). Como tratarei no próximo subitem, o “uso da natureza” – sobretudo de animais em receitas – e a utilização de cadáveres em práticas de cura não oficiais, como prova da supracitada proximidade entre os representantes da medicina oficial e os “curadores negros”, também deveriam ser relativizados, pelo menos no que diz respeito às Minas do século XVIII.



Aqui novamente, é interessante notar as diferenças de impressões e desconfianças que recaíam sobre os curadores negros, conforme já discutido no capítulo anterior. Tanto o forro Pedro, como o cativo Domingos foram qualificados como feiticeiros, mesmo quando afirmavam – como aparece na polifônica denúncia contra Domingos –, na verdade, manipularem os tais **“raízes e poz”** para fins curativos.

Ambrózio, preto forro, também **“uzava de curar com alguas raízes”**. Entretanto, os conhecimentos herbários desse curador serviam a funções bem mais amplas: sendo também procurado por **“varias escravas para abortarem”** (Ibidem, fl. 52).

Outros três curadores negros aqui já mencionados igualmente lançavam mão de recursos vegetais em seus tratamentos. Pai Garcia, que era procurado por “muita gente” para curar de feitiços, cuidava de seus clientes valendo-se de **“huas beberragens de cachassae pós”**, além de cerimônias de adivinhação. Em outra denúncia, esta do bragantino Francisco de Ribeiro, que certa ocasião requisitou os préstimos de Pai Garcia para curar um escravo enfeitado, fica a sugestão da natureza dos tais “pós”, que aparecem de modo lacônico e padronizado em várias dessas denúncias: Pai Garcia curava com **“ervas do mato e bebidas”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas – 1743, fls. 2 e 9). Ignácio “escuro”, na freguesia de N. Sra. de Nazaré, Vila Rica, ao tratar a “perna direita doente” de Maria da Costa Conceição, que, de acordo com a denunciante, teria superado em eficácia os “remédios de botica” antes usados, agia da seguinte forma: **“esfregou-lhe a perna com raízes e chegou-lhe a perna tirando-lhe cabelos e outras imundícies, lavando sempre a boca com aguardente”**(ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 125, fl. 48). O negro Joseph Bolo, sobre o qual também pairava dúvidas de que era feiticeiro, usava de “curar feridas” valendo-se de **“huas folhas e palavras”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 80)<sup>138</sup>.

Uma vez mais, se manifestam as particularidades de uma documentação fortemente padronizada. Como é visível, nessas denúncias não há nenhuma especificidade acerca de quais eram as tais **“raízes”**, **“ervas”**, **“folhas”** e **“pozes”** manipulados pelas pessoas aqui pesquisadas. As fontes ainda dizem pouco acerca dos usos que os personagens aqui estudados faziam dessas “raízes” e “pozes”.

Contudo, seria equivocado associar o conhecimento e a manipulação das “ervas” exclusivamente aos “curadores negros” ou ao universo das práticas médicas ilegais. Em

---

138Entre outros casos, conferir também: AEAM. Devassas Eclesiásticas 1743 fl. 88; Devassas Eclesiásticas 1726-1743 fl. 23v; Devassas Eclesiásticas 1762-1769 fls. 99v e segs; Devassas Eclesiásticas 1759 fl. 10 e segs; Devassas Eclesiásticas 1753 fl. 124; ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129. fl. 269.

suas pesquisas, Vera Marques argumenta que a natureza e, especialmente, as plantas existentes no Brasil, há muito, aguçavam a curiosidade e a vontade de conhecimento e uso de diversos agentes da colonização, seguindo uma tradição médica oficial já bastante posta, que associava a cura das doenças ao uso desses recursos naturais. Com base na milenar medicina hipocrático-galênica, as plantas foram amplamente usadas também por médicos, cirurgiões e boticários para “purgar” e “equilibrar” os humores, restabelecendo a saúde perdida pelo organismo doente. Preferindo aqui as palavras de Marques:

Curar doenças utilizando as dádivas que a natureza oferecia não foi prática que se constituiu no novo mundo. Desde a Antiguidade, os homens curavam-se através dela, estudando-a através dos mais variados critérios. A novidade residia na descoberta de novas plantas nessas plagas. Plantas essas amplamente utilizadas pelos nativos da terra, as quais os cronistas inicialmente mencionaram, depois descreveram e os cientistas mais tarde classificaram. Plantas cujas utilidades disseminaram-se pelo velho mundo constituindo capítulos de livros e farmacopeias (Marques, 1999, 38).

Marques chama atenção, ainda, para a preponderância dos “símplices” de origem vegetal nas boticas encontradas na Colônia do setecentos.(Ibidem, 208 e 211.). Do mesmo modo, outros autores como Márcia Ribeiro e Henrique Carneiro, comprovam como os produtos de origem vegetal protagonizavam a produção dos remédios de botica e as receitas impressas nos tratados de cirurgiões e médicos. Muitos deles, inclusive, procedentes do Brasil, que seriam lembrados por autores como Orta, Semedo e Gomes Ferreira em seus tratados (Ribeiro, 1997, especialmente Capítulo 2; Carneiro, 2002, 171 e segs.).

Além disso, em várias farmacopeias, sobretudo na segunda metade do século XVIII, se faz notar a presença de plantas e ervas oriundas das mais diversas partes do império luso, dado que confirma o interesse do saber médico oficial pela natureza de suas colônias, mesmo que determinados curadores doutos olhassem com desconfiança os “remédios da terra”. Para tanto, muitos desses médicos, cirurgiões e “homens de ciência”, que atravessaram sertões em suas “viagens filosóficas”, contaram com os saberes indígenas, ainda que posteriormente apagassem seus rastros ou os desabonasse a luz de seus protocolos de validação científica (Marques, 1999, 71-82; Ribeiro In: Venâncio e Carneiro, 2005, 164-175).

Nas Minas Gerais do século XVIII, de acordo com as pesquisas de Júnia Furtado, Márcia Ribeiro e Maria Odila da Silva Dias, cirurgiões como Gomes Ferreira e Antônio Mendes, durante anos, pautaram suas ações terapêuticas no conhecimento e uso das “raízes” e “ervas” locais. Como já apontado na introdução dessa pesquisa, tais autoras sublinham a importância dada à experiência e à capacidade de mesclar conhecimentos oriundos de grupos como os ameríndios e os “paulistas” nas práticas desses cirurgiões. Assim, nas páginas desses tratados há uma série de tratamentos baseados na flora e fauna mineira. Gomes Ferreira, por exemplo, chamava de “remédios de pobre” – em oposição aos remédios de botica – as ervas medicinais catadas pelos matos por indivíduos de olhar treinado no reconhecimento da forma e função desses vegetais, como no casoda Avenca silvestre, da erva-santa ou erva-cidreira, da angélica, da butua, além de muitos outros. (Silva, In: Ferreira, 2002, 52-53; Furtado, In: Ferreira, 2002, 15 e segs; Ribeiro, 1997, 27-32).

Assim, Furtado e Dias em seus estudos críticos acerca do tratado de Gomes Ferreira, mostram como variadas ervas (mas também, em segundo plano, partes de alguns animais) seriam bem conhecidos dos “carijós” por suas propriedades terapêuticas, mesclando-se ao seu conhecimento de cirurgião formado em Lisboa para a composição das receitas em seu novo ambiente de atuação. Sendo parte dessas ervas, anteriormente, já experimentadas e “filtradas” pelos “paulistas” antes de chegarem, por “ouvir dizer”, ao cirurgião luso (Furtado In: Ferreira [1735], 2002, 15 e segs; Dias In: Ferreira [1735], 2002, 53-56). Nas palavras de Dias, referindo-se a Gomes Ferreira:

Desde os primeiros momentos de sua chegada às Gerais, procurou o convívio dos paulistas e de seus carijós, pois em inúmeras passagens de suas obra mencionava o conhecimento preciso que tinham das ervas, plantas e remédios locais que mais o interessavam (Dias In: Ferreira [1735], 2002, 53).

Esse tipo de aprendizado, aliás, não seria exclusivo dos cirurgiões do século XVIII. Como é sabido, nos períodos mais remotos da colonização, agentes lusos, a exemplo dos jesuítas, foram igualmente hábeis em coligir e manipular os conhecimentos herbários indígenas. No caso dos “soldados de Cristo”, a “triaga brasílica” seria um dos principais e mais célebres remédios de segredo produzidos pela Ordem em suas boticas, graças ao contato e experimentação em torno saberes autóctones (Calainho, 2005, 65-68 e 75; Carneiro, 2002, 66 e segs; Marques, 1999, 46-

82). Atitude, como creio poder inferir, que deveria ser frequente também entre os curadores não licenciados, ainda que não haja na documentação pesquisada referências mais diretas a esses aprendizados e trocas.

Em outro trecho menos visitado do **Erário Mineral...**, novamente nota-se que a capacidade de aprendizados e mesclas de Gomes Ferreira no uso das plantas nativas não se restringiram à natureza das Minas. O cirurgião luso teria ainda se aventurado na travessia do Atlântico nas rotas negreiras da África como cirurgião embarcado<sup>139</sup>. Provavelmente, desta experiência acumulada que sairia a seguinte receita para tratar “defluxos asmáticos”, cujo importante diferencial seria a utilização de uma fruta procedente de Angola que, a julgar pelas impressões de Ferreira, deveria ser trazida juntamente com cativos e bem conhecida na Bahia:

... a ferver com os ditos simples até diminuir a metade e, tirada do fogo, estando morna, se coe e deite em um frasco, e nele se lançarão **duas frutas reladas por nome pepes que vem de Angola e não faltam na Bahiana mão de quem é curioso**, e os angolistas costumam trazer, e outras coisas de préstimo, e é cada uma do tamanho de uma azeitona grande... (Ferreira [1735], 2002, v. 2, 556).

Ao analisar as receitas anexadas aos inventários da comarca do Rio das Velhas, Carla Starling de Almeida, fornece mais um interessante panorama sobre o uso da flora nativa por curadores oficiais como cirurgiões e boticários, acompanhados de outros ingredientes procedentes no Reino e de várias outras regiões do império colonial lusitano. Desse modo, por exemplo, o cirurgião licenciado português Custódio Barbosa receitou um medicamento – que fora produzido pelo boticário Faustino Luís Pacheco, em que a autora observa que “o uso do tamarindo (originário da Ásia) se junta à ipecacuanha (natural da América)”, sendo acrescida de xarope de marmelos e pós de coral rubro” (Almeida, 2010, 74-84).

Além de, obviamente, terem pela frente o desafio de conhecer e usar da mesma natureza – com iguais matas, animais e plantas que poderiam curar – para extrair os recursos para remediar seus pacientes, curadores oficiais como os cirurgiões Gomes

---

139 Para as trocas e aquisição de conhecimentos por parte desses representantes da medicina douta que se envolveram na travessia do Atlântico, em contato com as rotas de escravos, conferir Wissenbach (In: Souza et. al., 2009, 281-300).\_Acerca da influência e circulação de plantas nativas da África, tendo como principais protagonistas dessas trocas os cativos, em áreas coloniais, voltando-se para a temática da alimentação e das plantas medicinais, conferir Carvey (1999/2000/2001, 25-47).

Ferreira, Antônio Mendes e Custódio Barbosa e “feiticeiros e curadores” como Páscoa, Pai Garcia e Ambrózio, ao que parece, manipulavam, por vezes, esses “pozes” e “raízes” de maneira bastante próxima. Assim, a meu ver, há semelhanças em parte das ações terapêuticas engendradas pelos representantes da medicina douta e aquelas dos curadores sem licença. Tal realidade é provável através da análise de denúncias, poucas na verdade, em que são explicitadas as formas de utilizar o reino vegetal, para além das sentenças padronizadas e generalizadas como **“uzava de curar com pozes e ervas”** ou **“faz curas com algas raízes”**.

Nessas denúncias mais pormenorizadas, encontrei os “curadores negros” **fazendo uso tópico desses vegetais**, como Ignácio “escuro” ao **esfregar “com raízes”** a perna doente de Maria da Costa para tirar-lhe “cabeços e outras imundícies”, sarando-a, conforme a denunciante/cliente teria frisado em sua denúncia ao Santo Ofício. De modo bastante parecido, o escravo João, depois de detectada a presença de feitiços em seus clientes, **mastigava parte das “raízes” que manipulava e esfregava na “porta da dor”**, retirando também vários dos ingredientes supostamente usados nos malefícios, como já mostrado no início deste capítulo. João da Silva fizera uso tópico de **“huns pozes de hum pao que chamao laranjeira brava”**, para, ao que parece, cicatrizar os cortes dos indivíduos que o procuravam para que ele sangrasse as “costas da mão”, a propósito de curar enfeitiçados.

Gomes Ferreira e Antônio Mendes, também acreditavam no poder curativo das plantas extraídas das matas mineiras, usando-as nos mais diversos achaques. Entre as muitas receitas descritas no **Erário Mineral...** há um emplastro produzido a partir da erva-de-santa-maria, para sarar as “pontadas” seguidas de febres, que constantemente acometiam os habitantes das Minas. Mais adiante, o cirurgião luso, ambientado com a natureza local, lança mão da raiz de Jaborandi, “que nestas Minas há grande abundância nos matos virgens e capoeiras de poucos anos”, como “certo experimento” e “fácil”, mostrando aos leitores de seu tratado como as “plantas mineiras” poderiam ser usadas diretamente para a cura dos mais diversos males (Ferreira [1735], 2002, 258 e 328). Já Mendes receitara para a recuperação de “escaras” resultantes de sangrias “folha de cove meia assada (...) posta quente na escara”, sendo acompanhada de manteiga crua ou “unguento bazalício amarelo” (Mendes, 1770, 21). Em outro momento de seu tratado, o cirurgião recorre ao uso tópico de um unguento eficaz para curar “boubas” e “chagas” provocadas pelos “males de vênus”, feito à base de “fumo de limão azedo” e “fumo de caroba do campo”. Embora, neste caso, a receita seja mais elaborada, marcada pela

produção de um unguento, nota-se a importância das plantas encontradas nas matas mineiras na composição das curas engendradas também pelos curadores oficiais oriundos do Reino (Ibidem, 104).

O uso de banhos, beberagens e purgas à base de “ervas” e “raízes” igualmente aproximavam parte das ações dos curadores ilegais africanos e seus descendentes daquelas efetuadas pela medicina douta. Como visto acima, Pai Garcia manipulava as **“ervas do mato”** de que lançava mão em suas curas, transformando-as em **“beberagens de cachaça”**. Assim também agiram muitas vezes os cirurgiões Gomes Ferreira e Antônio Mendes, como narraram em suas obras.

Por volta de 1770, a negra forra Páscoa, que como tratei no capítulo anterior, perambulava entre Carijós e Congonhas do campo, requisitada por indivíduos destacados de sua comunidade e “de todos leva paga bem paga”, certa ocasião para tratar das enfermidades no joelho do capitão Bernardo Martins, que atribuiu a feitiços, utilizou **“uma ventosa e com raízes embebidas com banhos”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, 435).

Paula Maria, mulher parda e prostituta que vivia em Rapozos, como visto, conhecia e recorria aos préstimos de vários “feiticeiros” para conseguir mais segurança e minimizar os impactos de uma existência dura e precária, como se imagina. Entre os indivíduos procurados por Paula estava um negro de nome Pedro, que **“curou-a com aguardente e ervas habilitando-a para que no mau trato de meretriz em que vivia, ganhasse muito de seus amásios”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 264).

Em Sabará, a aqui já citada Páscoa, negra forra denunciada por “usar de malefícios” e que preteriu o cirurgião João Vieira da Costa – um de seus quatro denunciantes – na cura de um escravo, valia-se de diversos recursos terapêuticos para “sara” enfeitiçados. Dentre eles, tratava seus clientes com “bênçãos” e “rezas” que eram associadas a **“curas com aguas ardentes (sic.) e raízes de pao e fumos com as quais curas saravam os dittos negros”**. Como dito no capítulo anterior, o dono de um desses cativos, chamado pelo visitador em referimento, contou que remeteu à curadora vinho, **aguardente do reino e fumo**, que, ao que tudo indica, foram parcialmente usados no tratamento. Retornando à casa do senhor, são e salvo, o escravo contara ainda que Páscoa **“lhe tinha dado varias bebidas com muitas raízes de paós e ajudas que o faziao soiar [suar] em grande quantidade”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.1, fls. 91v, 93v-94, 99 e 99v-100). É de se notar, mais uma vez, a crença – comungada

tanto entre os curadores doutos como os não licenciados – de que as doenças (ou feitiços e seus ingredientes) poderiam ser expelidos, “lançados por cima e por baixo”, como aparece na documentação, por meio de vomitórios, purgas e demais excretos como o suor, no caso no tal cativo curado por Páscoa.

Há, novamente, entre as curas efetuadas por Páscoa e as divulgadas pelo cirurgião Gomes Ferreira em seu tratado algumas proximidades que apontam para o uso generalizado de determinadas ações terapêuticas tanto pela medicina oficial como pelos “curadores negros” não licenciados. Em diversas páginas do **Erário Mineral** encontram-se receitas em que o “fumo” também é usado<sup>140</sup>. Para tratar, por exemplo, de “dores de cólica ou de barriga”, o autor sugere “duas ou três folhas de fumo verde, chamado também de erva-santa”, juntamente com azeite doce para “fomentar a barriga” (Ferreira [1735], 2002, 363). Aproximados quarenta anos depois, o cirurgião Antônio Mendes em seu **Governo dos Mineiros...** lança mão de folhas de fumo em várias de suas receitas, entre elas para sarar “tinbá”, associando-o ao alecrim e ao mel de jatahy (Mendes, 1770, 114).

Outra semelhança observada entre os tratamentos oficiais e não licenciados é a função terapêutica da aguardente. Nas curas realizadas por Ferreira, a bebida também protagonizava várias ações, fosse para “lavar feridas”; curar os “incêndios de uma erisipela” aplicando “panos molhados com aguardente”, ou, como fizera Páscoa e Pai Garcia, ingerida, mais tipicamente na produção de “beberagens”. O cirurgião luso recomendava, contudo, que se preferisse a aguardente reino, pois era de melhor qualidade (Ibidem, 226, 242, 244). O também cirurgião luso Antônio Mendes seria ainda mais radical, desencorajando o uso da “aguardente da terra”, pois, segundo seu julgamento, era “huma tão depravada bebida a que chamão cachaça, que é destillada de melaço e borra de assucar, que se faz nos engenhos, que só o cheiro faz vômito a qualquer pessoa, que não costuma usar della”. (Mendes, 1770, 69).

---

140Aliás, tanto no caso da negra Páscoa como em várias das receitas de Gomes Ferreira, o termo “fumo” aparece, por vezes, de modo mais genérico, quando, por exemplo, para a “sufocação da madre” o cirurgião receita que se corte “os cabelos das partes baixas da própria doente”, colocando-os em brasa e “tomem aqueles fumos pelos narizes” (aqui em mais uma cura tomada “por simpatia”). Ou, em outra parte do **Erário Mineral**, quando receita “fumos de chicória” (Ferreira [1735], 2002, 337 e 400). Em outros momentos, porém, o termo é usado para definir plantas mais específicas: o “fumo-bravo”, como “chama o povo” e Ferreira o qualifica como almeirão silvestre; fumo verde, também conhecido como erva-santa, como visto acima e “tabaco de fumo” (Ibidem, 255, 285). No dicionário de Bluteau, o verbete “fumo” também aparece com uma conotação mais generalizada: “Fumo. Humidade, que como calor do fogo, se exhala em vapor negro” (Bluteau, 1728, 228).

Saberia a negra forra Páscoa da preferência que os representantes da medicina doura tinham acerca do uso da aguardente do Reino e, por isso, requisitara ao senhor do cativo que curou? Impossível saber ao certo. Mas, de todo modo, é de se supor que essas impressões e conhecimentos circulassem nas Minas entre esses diferentes agentes de cura que coexistiram e, por vezes, se rivalizaram no espaço aqui estudado.

Na denúncia contra o negro mina João da Silva – em vários momentos aqui já trabalhada, por sua riqueza descritiva –, foi onde encontrei a narração da maior quantidade de “raízes” e “ervas” usadas por curadores não licenciados para remediar seus clientes, aliás, com incomum riqueza de detalhes. João da Silva era hábil conhecedor das matas mineiras<sup>141</sup>, no rol de produtos que usava em seus “suadouros de ervas”, “banhos”, “beberagens” e “purgas”, além do já citado “pó de pau” de **laranjeira brava** para cicatrizar e estancar sangrias figurava ainda **“raízes de orelha de onça”**, **“raízes de figueira brava”** **“e huas raízes a que chamão paratudo”** (Ibidem, fl. 209).

Além de invocar a mediação da Virgem Maria e mandar rezar missas em louvor à S. Gonçalo e S. Antônio, a curadora e calundzeira Luzia Pinta também dominava conhecimentos herbários. Quando reportada ao tribunal lisboeta, contou aos inquisidores sobre suas ações terapêuticas – inicialmente, ao que parece, para se esquivar das acusações mais graves que envolviam os calundus que presidia e suposto pacto demoníaco – que consistiam “somente” em administrar **papas de farinha misturadas com butua (ou abutua) e pau-santo, na forma de vomitórios para que seus clientes expelisser os feitiços**, tendo aprendido tais mezinhas ainda em sua “terra natal”, através dos ensinamentos de um escravo de nome Miguel. Como mostrarei no próximo capítulo, o uso diverso de ervas e “beberagens” de ervas por Luzia Pinta continuava quando esta realizava seus calundus (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo n. 252).

Parte das “raízes” e “ervas” das quais o negro mina João da Silva e a angolana Luzia Pinta lançavam mão em suas curas eram conhecidas e usadas também pelos representantes da medicina oficial, como o cirurgião Gomes Ferreira que, provavelmente, deve ter aprendido a identificar e manipular essa nova natureza do mesmo modo dos curadores não licenciados: ouvindo e trocando informações com

---

141 No testemunho de Manoel de Borba, o conhecimento de que detinha o negro mina sobre a natureza das Minas fora enfatizado: “curava com humas folhas e raízes que o dito **hia buscar ao matto**, e as cozinhava em panella o que elle depoente vio em cozimento que o dito denunciado fizera para a cura de hum seu primo por nome Manoel Roiz” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 105 fl. 206).



“paulistas”, “carijós” e demais indivíduos que habitaram as Minas, treinando o olhar para reconhecer esses vegetais e experimentando sua eficácia em receitas testadas paciente a paciente.

Acerca do **Paratudo** – mencionado nas receitas de João da Silva –, o autor do **Erário Mineral...** também ressalta sua importância terapêutica, em especial em episódios de “dores de barriga” e “cólicas”, descrevendo-o como

...pós da casca grossa e amarela a que chamam nas Minas “paratudo” e há bastante paus dela, os quais são grossos e delgados com as folhas largas, e é este remédio tão vulgar em algumas partes que até os pretos trazem esta casca consigo para as ocasiões de suas dores de barriga (Ferreira [1735], 2002, 363).

Pela sua descrição, posso imaginar a frequência com que as cascas “paratudo” deveriam ser usadas, sendo provavelmente um nome genérico para diversos vegetais que serviam para achaques ligados ao aparelho digestivo (embora o mina João da Silva tenha preparado os banhos com paratudo para curar feitiços). Sendo mais um dos ingredientes que aprendera com os “paulistas”, que o autor qualifica como “homens experimentados” na arte de sobreviver nos sertões. Com “paulistas e carijós” Gomes Ferreira também se informou sobre as qualidades da **orelha de onça**, “prodigiosa para todos os venenos e mafelícios”. Neste caso, tanto o cirurgião licenciado como o curador ilegal manipulavam o mesmo vegetal para o mesmo fim: curar feitiços! Os “pós” e “raízes” da **butua** (ou abutua, também nomeada parreira brava) e do **pau-santo** também foram usados frequentemente por Gomes Ferreira, do mesmo modo, aliás, que deveriam ter sido por Luzia Pinta em suas curas<sup>142</sup>.

No **Regimento com foros de ley que devem observar os comissários delegados do físico-mor deste Reino e Estado do Brazil**, datado de 1744, além de uma série de reprimendas contra os abusos de boticários e droguistas e da vontade de normatização, pela via da inspeção das licenças e pesos e medidas das boticas, encontra-se uma longa lista de produtos e seus preços (a serem aplicados “com atenção as distancias que ficão as terras das partes do mar”, onde se tornavam mais caros no interior) que deveriam ser

---

<sup>142</sup>Entre as várias receitas em que Gomes Ferreira utiliza a raiz de butua e o pau-santo, conferir páginas: 243; 251 253; 257; 263; 265; 305; 320; 558; 676-678.

manipulados e vendidos legalmente nas boticas<sup>143</sup> (APM, SC, cód. 02 fls. 205-224v.). Para os interesses específicos deste trabalho, notei, ao desfolhar as centenas de produtos oriundos dos três reinos da natureza que habitam o Regimento, a presença de algumas das “ervas” e “folhas” que encontrei nas denúncias contra os negros curadores João da Silva e Luzia Pinta. Assim, os boticários igualmente manipulavam para a confecção de seus fármacos, butua (suas raízes, no caso), pau-santo (que aparece na lista tanto com “pao” como nas “cascaz”), figueira, marroios (um dos nomes do paratudo) (Martins et. al., 2003, 142). Assim, é possível provar, uma vez mais, como a medicina oficial – nesse caso associada aos remédios que poderiam ser vendidos nas boticas – e os curadores ilegais, por vezes, poderiam utilizar ingredientes bem próximos nas mezinhas que preparavam para remediar seus clientes.

Os autores que se debruçam sobre o saber médico oficial sublinham o peso dos tratamentos de natureza excretora, em sintonia com as concepções humorais hipocrático-galênicas. Nesta perspectiva, sangrar e administrar “beberagens” para fins purgativos e vomitórios reequilibrava os humores e restabelecia o estado de saúde afetado pela enfermidade, no entender de cirurgiões, boticários e médicos<sup>144</sup>. Ao filiar, por exemplo, os tratamentos indicados por Gomes Ferreira às concepções humorais, devidamente adaptadas à realidade das Minas, Júnia Furtado afirma:

A medicina galênica baseava-se na teoria dos humores, tratando a doença pelo seu oposto. Partindo dessa teoria, mas adaptando-as às condições locais, Gomes Ferreira concluiu que, por causa das especificidades da região, todos os tratamentos nas Minas deveriam basear-se em produtos quentes (Furtado In: Ferreira, 2002, 15).

Entretanto, em outra ordem de denúncias que enredaram as pessoas aqui estudadas, há evidências de que o uso de determinadas “raízes” e “ervas” poderiam possuir significados bem diferentes daqueles que lhes atribuíam os representantes da medicina douta. Resumindo, uma mesma espécie vegetal poderia ser manipulada de diferentes formas por agentes de cura igualmente diferentes. A meu ver, parte dessas

---

143 Para uma discussão acerca das funções normatizadoras do Regimento, conferir Marques (1999, 183 e segs.) e Ribeiro (1997, 25-26).

144 É bastante vasta a literatura que aborda as terias humorais hipocrático-galênicas e seu peso na medicina oficial. Entre outros autores, conferir: Jordanova (1997); Cairus (2005); Nutton (In: Porter, 1997); Hannaway (In: Porter, 1997); Porter (1999). Para autores que enfatizam a influência da medicina humoral no saber médico colonial, conferir, entre outros, Ribeiro (1997); Marques (1999); Wissenbach (In: Souza et. al., 2009); Edler (2006).

“raízes” e “ervas” ao invés de equilibrar ou purgar humores – como queriam cirurgiões, físicos e boticários –, seriam usadas por “curadores negros” para cumprir funções religiosas e rituais, em consonância com cosmovisões e crenças africanas.

As ações do escravo José, apresentadas no início deste capítulo, remetem a essa realidade. Para livrar seus clientes de feitiços, o curador realizava **“humas cerimoneas como huns ramos de arruda”**. Na narração do denunciante, ou na escrita do padre notário, a vontade de diferenciar o uso da arruda parece bastante intencional: os ramos de arruda eram manuseados pelo cativo **“em cerimônias”**, o que lhe custara, como ocorreu com vários outros curadores negros, o estigma de feiticeiro. Portanto, José agia diferente do modo com que lançavam mão dessa planta – de conhecidos predicados medicinais – cirurgiões chancelados como Gomes Ferreira e Antônio Mendes, que também se valeram da arruda em inúmeras de suas receitas. Por exemplo, em certa ocasião, que para tratar um de seus escravos que sofria de “escarros de sangue”, Gomes Ferreira administrou uma “fomentação com óleo feito de arruda e de alecrim”, conseguindo, com sucesso, recuperar sua “peça” (Ferreira [1735],2002, 263)<sup>145</sup>.

Em suas pesquisas acerca da escravidão no Rio de Janeiro do século XIX, Mary Karash, a partir das impressões registradas pelos olhares estrangeiros de Debret e Ewbank, também sublinha o presente papel da arruda como “amuleto” de proteção contra feitiços e mau-olhado, sendo pendurados ramos da planta em diversas partes da roupa ou atrás da orelha dos cativos que circulavam pela cidade (prática, aliás, partilhada por vários indivíduos brancos). Ao narrar o “aparato do antro” de um “feiticeiro africano” – que era um escravo mina –, preso pela polícia em 1840, Ewbank sublinha também a presença de “feixes de ervas (um de arruda)”, dando pistas de seu uso ritual (Karash, 2000, 377-378)<sup>146</sup>.

Na sede do bispado, Manoel Carvalho Araújo, por se achar “molesto” resolveu, antes de efetuar uma denúncia ao Santo Ofício, solicitar as curas de “um preto” que descobria feitiços, adivinhando-os

com um prato d’água e uns **cipós torcidos e umas folhas de limão** e o preto distorcia os cipós e trançava-me os pés com os cipós e depois os tirava e botava umas folhas na mão esquerda e

145 Para outras curas em que a arruda fora usada, conferir Ferreira (Ibidem, 273, 289, 338, 349, V.II 518) e Mendes (1770, 49 e 84).

146 A arruda continua bastante presente em vários rituais e crenças das diversas religiões afro-americanas, sendo utilizada para a preparação de “defumadouros” de ervas ou com seus galhos pendurados em roupas ou pessoas, bem próximas das narrações do século XIX (Lody, 2003, 290).

batia e batia com a mão direita encima da folha de limão e atirava com elas no chão e dizia que eu tinha feitiço no corpo e picou-me algumas vezes com uma agulha nos narizes dizendo que eu tinha caroços dentro nos narizes (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130, fl.125).

Nas adivinhações protagonizadas pelo negro anônimo – aliás, como será discutido adiante, bastante recorrentes no universo das curas sem licença das Gerais – fica evidenciado também o uso do reino vegetal como elemento de contato com o “outro mundo”, para além de suas conhecidas propriedades terapêuticas, como seria o caso do limoeiro, que tanto suas folhas como frutos, figuravam fácil entre as receitas registradas pelos cirurgiões lusos Mendes e Ferreira, bem como aparecia na lista dos produtos a serem vendidos e manipulados pelos boticários para a confecção de seus “remédios de botica” (Ferreira [1735], 2002, 259 e 320; Mendes, 1770, 20; APM, SC, cód. 02 fl. 209 e 212v).

Recordando a denúncia contra o negro angolano Antônio, tratada no capítulo anterior como prova de sua visibilidade e respeito como curador, também se encontra o uso de “ervas” com funções rituais. Como visto, Antônio “hissopava” com um rabo de macaco os indivíduos que buscavam suas bênçãos e curas, sendo acompanhado por “um branco levando na mão uma **caldeirinha em forma de mão cheia d’água cozida com raízes e ervas que o mesmo negro tinha feito e benzido**” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 248 Apud: Mott, 2011, p. 15). Em suas bênçãos e curas o negro angolano – tal qual Matheus Monjolo – ainda tocava “um chocalho”.

O padre Cavazzi nos tempos de sua missão em terras centro-africanas observou a destreza com que os *gnanga* dominavam os conhecimentos herbários, não raro, atrelando as propriedades de cura das plantas à suas funções religiosas. Ao descrever os diversos “feiticeiros” – da forma com que os via – com o qual tomou contato, sublinhou, que os *Nsambi* eram sacerdotes responsáveis pela cura de uma enfermidade específica que “incomoda muito os Pretos”, cuja pele “cobre-se de nódoas esbranquiçadas como lepra”. Embora o capuchinho afirmasse que “não se sabe bem” porque a doença seria curada – numa nítida atitude de desabono dos saberes do sacerdote-curador africano –, comenta que este se valia de “uma casca de uma certa árvore, reduzida a pó e espalhada sobre a pele do doente, **secando os humores**” (Cavazzi de Montecúccolo [1687], 1965, vol. I, 97). Nota-se que a explicação do clérigo italiano, ambientado com as teorias humorais hipocrático-galênicas deveria ser bem

diferente das respostas que os *Nsambi* davam para as doenças e as curas que efetuava com “pó” e bebidas que produzia também à base de vegetais. Quando relata sobre as “crenças e sacrifícios dos jagas”, padre Cavazzi novamente põe em tela o domínio herbário de sacerdotes centro-africanos. Os “feiticeiros” conhecimentos como “sacerdotes da guerra” (*Nganga-ia-ita*), além de produzirem um sem-número de amuletos com pele de animais, também tratavam de seus soldados confeccionando remédios à base de “plantas”. Em suas impressões, Cavazzi deixa ainda um interessante relato sobre as concepções de um europeu representante do saber letrado acerca da natureza e das pessoas que habitavam a África:

...Outros há que preparam unguentos para as feridas, e eu mesmo vi dois, trespassados lado a lado, sararem em poucos dias. **Acho que há remédios que nas mãos dos Europeus, seriam ótimos, porque nessas regiões há plantas com virtude muito eficaz, mas muito mais eficazes seriam se fossem usadas por homens de ciência** (Ibidem, 200).

Mesmo que os relatos acima sublinhados tenham sido tecidos na segunda metade do século XVII e em terras africanas, a meu ver, essas ações estariam bem próximas de parte das que encontrei nas Minas Gerais do século XVIII. Além disso, como anteriormente discutido usando como prova as curas de indivíduos como Matheus Monjolo, Antônio Angola e João Benguela, por vezes, as expressivas analogias existentes entre essas ações terapêuticas (não raro em contato assíduo com o “outro mundo”) torna plausível inferir que alguns desses *nganga* centro-africanos pudessem, sim, terem parado nos arraiais auríferos, onde continuariam exercendo parte de suas atividades e, por isso, foram alvos de denúncias nos tribunais religiosos, rotulados de “feiticeiros e curadores”.

A estreita relação entre domínio da natureza e práticas religiosas, entre outras atribuições, voltadas para a cura das doenças do corpo e do espírito, dos africanos centro-ocidentais também é posta em tela nas pesquisas de Thompson. O autor afirma que dentro da cosmovisão Kongo, a garantia da harmonia e da “ventura” vinculava-se ao domínio das “raízes” e “ervas” pelos sacerdotes, voltado, em grande medida, para a confecção dos *minkisi*, que protegiam e curavam indivíduos e sociedades (Thompson, 1984, 107-108).

Entre os indivíduos que habitavam a África Ocidental, o mundo vegetal não seria menos sagrado. Para os “mina” e os “jeje” que tão expressivamente foram trazidos para o Brasil e, sobretudo, nas primeiras décadas do século XVIII para as Minas, “folhas” e “ervas” eram também um dos principais meios de contato entre homens e divindades. Diversos autores que se debruçam sobre as religiões dos orixás e voduns enfatizam como as “ervas” possuem múltiplas funções, além de um papel imprescindível na própria existência desses cultos<sup>147</sup>, ligando-se a banhos e defumadouros purificadores, que, em algumas cerimônias, induzem aos estados de transe; a utilização de ervas específicas no culto e “feitura” de neófitos de orixás igualmente específicos; sem contar com a existência de um orixá, considerado a “entidade das ervas e das folhas” (Ossain), e conseqüentemente, ligado à medicina, por conta de dominar o saber terapêutico subjacente às mesmas (Verger, 2000, 87,227-230; Prandi, 2005, 125-155; Parés, 2007, capítulos 4 e 7).

Resumindo, tanto os curadores “mina” como os “angola”, enredados às centenas em devassas eclesiásticas e denúncias ao Santo Ofício ao longo do século XVIII na “capitania do ouro”, como atesta minha amostragem, tinham, tradicionalmente, no conhecimento e domínio do reino vegetal um fundamental alicerce na relação entre homens, deuses e espíritos antepassados, que garantiam harmonia, saúde e felicidade em suas comunidades de origem (o que envolvia, em grande medida, a cura para os males do corpo e da alma). Certamente, parte desse conhecimento foi acionado e mesclado com outros saberes e agentes na nova realidade vivida, para a realização das curas que solicitavam de escravos aos seus donos e demais indivíduos destacados no espaço aqui estudado.

Assim, cirurgiões e boticários, em geral de origem lusa, que atuaram nas Minas; curadores africanos e mestiços não licenciados; “carijós”, acionaram polivalentes crenças, conhecimentos prévios e ações que, presumivelmente, marcaram a aqui tantas vezes sublinhada manipulação do reino vegetal, convertidos num sem-número de trocas, provenientes do contato entre esses diferentes agentes. Esta realidade era quase totalmente eclipsada nas fontes repressoras da Igreja.

De todo modo, é possível pensar nos termos da ocorrência de observações e analogias feitas através do reconhecimento de gêneros vegetais próximos no Novo e no Velho mundo, que, segundo as crenças desses curadores, poderiam ser “reencontrados”

---

147 Há um ditado conhecido que diz que “sem folhas não há candomblé (ou orixás)”

e/ou experimentados em suas aparências e virtudes. É provável pensar que essas complexas trocas e analogias entre as “raízes” e “folhas” usadas pelos diferentes indivíduos que curavam possa explicar, em parte, as similitudes vistas entre as práticas terapêuticas oficiais e àquelas dos curadores não licenciados.

No próximo capítulo, quando discutirei as ações coletivas de cura, especialmente os nomeados calundus, as “ervas” e “raízes” voltarão à baila, a ratificar também sua importância ritual no universo terapêutico de africanos e seus descendentes, conforme já indicado no caso da calundzeira Luzia Pinta.

Entre suas diversificadas ações como curador e vendedor de “bolsas” e mezinhas, o já citado negro mina João da Silva, confeccionava uns “pozes” **“e[m]q torra penas, e ossos de hu pássaro a que chamao alma do gato e com elles cura a gente que [sic.] feitiços”** (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 105 fl. 200). A julgar pela fala de outro denunciante, para o pardo forro Antônio Gomes, o mesmo preparado tinha como função “cativar a vontade de senhores” e garantir “actos deshonestos”, por isso era comprado por negros e negras, conforme mostrei no capítulo anterior. Gomes narra ainda ao comissário do Santo Ofício que João da Silva lhe oferecera uma de suas “bolsas” **“com a obrigação de lhe dar hu pássaro morto a que chamo beija flor e o dito depoente lho deu”** (Ibidem, 198v). Embora não haja na denúncia nenhuma menção acerca do fim que daria ao beija-flor, que teria pedido como paga, há de se imaginar que este pássaro também viraria matéria-prima para as mezinhas produzidas pelo negro mina. Em outra denúncia, Manoel Roiz, que como visto, foi sangrado pelo curador para se livrar de feitiços, contou ainda que encontrou em sua chinela um “sapo grande” que possuía apenas uma perna. Abatendo o animal – que resistiu um dia e uma noite “espichado em um chuço de ferro”, como fez questão de afirmar –, mostrou-o ao curador que afirmou ser a tal perna que faltava do animal o produto do feitiço que minava sua saúde, solicitando, prontamente, o sapo morto para fazer os contrafeitiços (Ibidem, 209). Aqui se percebe, novamente, a noção de analogia na percepção de “doenças de feitiço” e suas curas: o curador manipula o próprio animal visto como material componente de malefícios para a produção do “remédio” (o contrafeitiço) para sarar o mesmo.

Como mencionado no capítulo anterior, na lista de produtos que a negra curadora Páscoa requisitou ao senhor Gabriel de Souza para a cura de um de seus escravos enfeitiçados, além da aguardente do reino e do fumo, constavam ainda **galinhas**, mesmo não havendo nenhuma indicação mais precisa, é possível supor que a curadora também

tenha utilizado o animal para sarar seu cliente (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.1, fls. 91v, 93v-94, 99 e 99v-100).

Como se percebe pelas terapias engendradas por João da Sila e Páscoa, não era apenas o reino vegetal que compunha as mezinhas produzidas pelos curadores negros e mestiços que atuavam sem licença. Em alguns desses casos, pouquíssimos na verdade, encontrei em minha amostragem explicitamente o uso de animais na confecção dos “pozes” que tantas vezes são mencionados como recurso de cura.

Aliás, por sua quase nula incidência, não creio que para o cenário das curas ilegais nas Minas Gerais setentistas a utilização de animais como ingredientes de ações terapêuticas pudesse se aproximar, em frequência e importância do uso encontrado nos tratados escritos por médicos e cirurgiões. Outra pista que acusa sua pouca recorrência é que por menos que fossem nomeados com exatidão, os recursos oriundos do reino vegetal eram constantemente referidos (ainda que genericamente como “folhas”, “raízes”, “ervas”) nas denúncias que enredaram os curadores sem licença nas Gerais, coisa que não ocorria com o uso de animais.

Como argumenta Márcia Ribeiro, uma breve leitura das obras de Mendes, Semedo, Gomes Ferreira, Abreu, entre outros autores, nos remete a um sem-número de receitas em que são encontrados animais – alguns deles, inclusive, comuns às crenças no universo demoníaco e da feitiçaria, como sapos, morcegos, bodes. Assim, por exemplo, cães pretos açoitados, decapitados e reduzidos, posteriormente, a “pó fino” seriam empregados para a cura de “chagas incuráveis”; pombos eram amarrados nas solas dos pés dos enfermos; o sangue dos mesmos animais igualmente servia para tirar “névoas das vistas”. Para a autora, a concepção de que doenças decorriam do desequilíbrio humoral ou seriam procedentes de malefícios reforçava ações de caráter transferencial; daí entender a utilização de animais para “passar” para seus corpos as maleitas. Neste contexto, Ribeiro pinça ainda entre os tratamentos encontrados no **Erário Mineral...** a abertura de um animal grande como um boi para “meter” indivíduos envenenados dentro, a propósito de expelir o veneno através do suor (Ribeiro, 1997, 83, 92-93).

Mais uma evidência da importância do uso de animais na medicina oficial pode ser encontrada no **Regimento com foros de ley...** Entre os produtos negociados nas boticas coloniais para a confecção de fármacos são arrolados dezenas de origem animal (embora em quantidade muito aquém dos vegetais), como “sebo de veado”, “bofes de



rapoza em pó”, minhocas, sangue de bode, unto de porco, entre outros (APM, SC, cód. 02 fl. 212-212v).

Em outra ordem de denúncias, o reduzido número de animais que aparecem manipulados pelos “curadores negros” remete novamente a usos e significados religiosos de sentidos africanos, sendo, ao que parece, sacralizados e cumprindo funções de contato com o “outro mundo”. Daí encontra-los também em ritos de adivinhação ou para prováveis fins de proteção, embora vários desses africanos também possuíssem conhecimentos acerca das propriedades curativas concebidas como “naturais” de diversos animais e as usassem fora de um esquadro de contato com o sobrenatural. O padre Cavazzi, por exemplo, ao elencar em sua **Descrição histórica...** a fauna dos reinos do Congo, Matamba e Angola, faz constantes referências ao recurso terapêutico desses animais, como o *mpacassa*, que era uma “espécie de búfalo”, cuja “medula de seus ossos é ótimo remédio para dissolver humores frios” e o *quibunji*, que o capuchinho italiano compara ao lobo, no qual os “etíopes” se valiam de suas “tripa” para mitigar cólicas e dores de dentes (Cavazzi de Montecúccolo [1687], 1965, vol. I, 61-62).

Manoel Coelho da Silva, morador em Antônio Pereira, Vila Rica, procurou as ações de um “negro curador”, que alega não conhecer pelo nome, por se achar “molesto” e, segundo frisa em sua autodenúncia, não ter experimentado melhora pela via dos “remédios naturais” e “exorcismo da Igreja”. O curador anônimo, que diagnosticou que Manoel estava enfeitado, fez “esfregações em várias partes de seu corpo” e mostrava as mãos “untadas” de um “humor negro”, segundo narrou seu antigo cliente. Em seguida, o negro **“matou uma galinha preta sangrando-a lhe esfregou na cabeça com o sangue dela”** (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 234).

Em vasto arco geográfico africano (ou, como preferem Chevalier e Gheerbrant, “por toda a África negra”), galinhas e galos são conhecidos mediadores entre “este” e o “outro” mundo, o que explica seu diversificado uso em ritos providencialistas, de adivinhação e de cura, que além do sacrifício desse animal – como fizera o negro anônimo para usar seu sangue –, incluía também como recursos suas penas e ovos (Chevalier e Gheerbrant, 2005, 457-458; Sweet, 2007, 188). Em sua pesquisa acerca das práticas mágicas em Portugal envolvendo negros e mulatos, Calainho encontra dois casos que guardam semelhanças com as curas realizadas pelo negro anônimo de Vila Rica. Primeiramente, o negro forro Jorge Mateus, que fora preso numa ronda policial e

entregue ao comissário do Santo Ofício na Lisboa do ano de 1736. O curador “festejava” com batuques uma cura bem sucedida e entre outros objetos apreendidos por seus algozes havia “um frango vivo e outro morto”, animais que serviram para “serem ofertados aos mortos e aos vivos”, como explicou o próprio curador (Calainho, 2000, 62). Embora o negro de Vila Rica agisse sozinho e tenha sacrificado a galinha para usar o sangue diretamente no exercício de sua cura, é provável pensar que a escolha do animal morto e o propósito de livrar seus clientes de feitiços guardem similitudes com o caso lisboeta. Também a curadora forra Inês do Carmo usava diretamente o sangue de galinhas para a produção de unguentos, o que confirma a importância desse animal nas ações terapêuticas no universo religioso de diferentes indivíduos procedentes da(s) África(s) (Ibidem, 82)<sup>148</sup>.

Como mostrei mais acima, o curador e calunzeiro Pai Caetano portava, entre outros objetos apreendidos na ocasião de sua prisão, alguns animais (ou suas partes), como **“dois patuás ou bolsas de pele de bicho que parece ser de lagarto cozido”**; **um ossozinho [sic.] com dentes que parece ser de peixe ou de outro bicho”**; **“dois cavalos marinhos, um com um cobre de cinco réis atado com uma linha no pescoço e outro com dente de onça”** (AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470. código 449. fls. 2-2v).

De acordo com Karash, cavalos-marinhos eram animais bastante estimados pelos africanos no Rio de Janeiro do oitocentos, servindo de amuletos para “expulsar os demônios” e, configurando-se ainda, conforme observara Ewbank, símbolo de ofício dos barbeiros e sangradores negros (Karash, 2000, 353-354). Saberia Pai Caetano do poder como amuleto dos cavalos-marinhos? Como mencionei acima, o curador angola possuía “três navalhas de barba” o que pode servir como indício de que incluía as sangrias entre suas variadas ações terapêuticas. Slenes, ao analisar uma “greve” de negros em uma embarcação, igualmente narrada (e, na verdade, como observa o autor, precipitada) por Ewbank, por conta do “naturalista” ter trazido a bordo o crânio de um Tucuxi (espécie de golfinho), discute também a importância dos ossos e dentes de animais aquáticos na vida religiosa dos africanos centro-ocidentais, envolvendo rituais providencialistas em louvor e clamor aos “espíritos das águas” (o que novamente

---

148 Nunca é demais lembrar que a galinha é um animal que aparece em vários momentos nas crenças e mitos que envolvem as religiões afro-americanas que cultuam orixás e voduns, sendo constantemente manipuladas por homens que buscam o contato com esses deuses e, pelas próprias divindades – como aparece em suas mitologias – em geral, por meio de sacrifícios e oferendas desses animais (Prandi, 2001, 168, 433, 505, 559; Verger, 2000, 66, 107, 286).

poderia incluir nesse rol de crenças os cavalos-marinhos). De acordo com o autor, rios, lagos e seus habitantes – fossem reais ou imaginários, com especial destaque para crocodilos e peixes – seriam objetos de cultos de proteção e garantia de prosperidade pessoal e comunitária (Slenes In: Heywood, 2009, 209-217).

O angolano Pai Caetano deveria compartilhar tais crenças, municiando-se desses animais considerados sagrados para suas práticas de cura e calundus em que prometia “dar fortuna” a quem o procurasse e mesclando-as, como aqui já visto, com outros elementos religiosos e rituais, inclusive de tradição católica, num dinâmico processo de criouliização. Flexibilizações e ressignificações, aliás, igualmente recorrentes entre os cultos religiosos centro-africanos e seus praticantes<sup>149</sup>.

Aliás, dos poucos animais diretamente citados, os **“lagartos”** e **“cágados”** (provavelmente termos usados para designar répteis em geral) aparecem com maior incidência em minha amostragem. Além da “bolsa” ou “patuá” que Pai Caetano portava, o animal é encontrado nas ações de Francisco Mina, que como visto no capítulo anterior, alegava ter licença para curar do “capitão da freguesia”. Seja como for, o negro mina fazia adivinhações – que serão melhor discutidas adiante – utilizando um **“cágado”** e o **“rabo de um animal” cravejado de búzios** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130). De modo similar, o casal de africanos calunduzeiros Hyvo e sua mulher, além das sangrias que efetuavam, também lançavam mão de **“dous kagados em hum barril”**, usados em seus calundus, que o Juízo Eclesiástico concluiu que faziam **“por concurso supersticiozo e diabolico”** (AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765 fl. 38). Ainda que não haja, infelizmente, maiores explicações acerca do papel dos animais nos ritos coletivos que Hyvo e sua mulher presidiam, pois, decerto, interessava mais à justiça episcopal enfatizar o teor “supersticioso” e “diabólico” de suas ações que propriamente descrevê-las e entendê-las mais amiúde.

Assim, a utilização da galinha como recurso terapêutico reforça o argumento da existência de marcantes diferenças entre parte dos tratamentos oficiais e as ações dos terapeutas negros. Nas obras de Gomes Ferreira e Mendes, os “frangos”, “frangas” eram receitados com significativa ocorrência, sendo indicados, tipicamente, na dieta de

---

149 Ainda me valendo dos argumentos de Slenes: “algo comum também a essa cultura é a flexibilidade no ritual e no símbolo. Os movimentos religiosos centro-africanos são notáveis pela sua habilidade em criar novos símbolos e reinterpretar o significado de objetos “estrangeiros” e rituais em concordâncias com os preceitos do complexo de valor “de fortuna e infortúnio” [ou ventura/desventura] (Slenes In: Heywood, 2009, 197-198). Esse tipo de olhar e interpretação dos cultos religiosos centro-africanos também se aproxima das abordagens de Thornton (1998) acerca do movimento “antoniano”.

recuperação de seus pacientes. Entretanto, na denúncia contra o negro anônimo de Vila Rica, somente o sangue do animal é usado para besuntar o enfermo, com o propósito de curar-lhe feitiços. **Aqui, é nítida a diferença de usos e significados de um mesmo animal pelos cirurgiões portugueses Gomes Ferreira e Antônio Mendes e pelo negro curador.**

Em suma, a meu ver, a manipulação desses animais não parece aproximar (fosse em frequência, fosse em significados) como supõe Ribeiro, em muitos dos casos aqui pesquisados, as terapias de curadores negros não licenciados daquelas efetuadas pelos oficiais chancelados. Ao invés disso, penso que oferecem muito mais evidências acerca das diferenças existentes entre esses agentes e suas medicinas.

O mesmo acontece com a utilização de cadáveres ou partes do corpo humano na produção de mezinhas. Não encontrei em minha amostragem nenhuma denúncia em que fossem mencionados de modo direto ossos, “carne podre”, cabelos, unhas, “pós de caveira sutilíssimo”...entre os recursos terapêuticos manipulados pelos personagens aqui estudados. Diferentemente de cirurgiões como Gomes Ferreira que receitam “pôr em cima a mão de qualquer defunto” para fazer desaparecer “sinais” em crianças recém-nascidas; “unto” dos rins de um enforcado, colocado com uma pena nas covas, para curar “bexigas” ou “nódoas” e “sebo” de um “homem esquartejado” para garantir a volta do crescimento de cabelos ou do médico Brás Luís de Abreu, que dedicou um capítulo inteiro de seu tratado para discorrer sobre a importância dos cadáveres nos remédios que produzia (Ferreira [1735], 2002, v. 1, 414; Ribeiro, 1997, 59, 78 e 91)

Como visto no primeiro capítulo desta pesquisa, esses ingredientes apareciam frequentemente nas denúncias para acusar a ação dos supostos feiticeiros, e, boa parte dos “curadores negros” era hábil, como se acreditava, em descobrir malefícios e extirpar tais ingredientes: desenterrando panelas e embrulhos ou fazendo seus clientes vomitarem ou expelir “por baixo” cabelos, unhas, ossos e “carnes podres”... Entretanto não há nas ações dos curadores não licenciados aqui estudados indicações mais diretas de que usassem também dos mesmos ingredientes em suas mezinhas, como ocorre explicitamente nos tratados médicos de Abreu e Ferreira, entre muitos outros representantes da medicina douta.

Resumindo, mesmo que seja plausível considerar que parte desses “pozes” que os curadores negros manipulavam pudesse ser feitos de pedaços de animais e/ou ingredientes mais próximos do mundo dos feitiços, como ossos, partes de cadáveres, cabelos, sua menção na documentação compulsada é nula.

Assim, uma vez mais, penso que embora houvesse indubitáveis, semelhanças, convergências e interseções entre as curas oferecidas pela medicina oficial e àquela dos curadores não licenciados (que poderiam, inclusive, ser produto da convivência estreita entre esses agentes, como discutido no capítulo anterior), havia também expressivas diferenças, tanto no uso/escolhas de ingredientes e recursos terapêuticos como em seus significados.

### **Adivinhar doenças, feitiços e feiticeiros**

Meu intento de analisar as práticas de cura não licenciadas nas Minas Gérias do século XVIII e seus aspectos morfológicos estaria longe de parecer completo se não considerasse uma ação recorrente desses curadores: a adivinhação.

As adivinhações já foram objeto de análise de Laura de Mello e Souza. A autora enfatiza sua importância na cena europeia do Antigo Regime, sendo uma das práticas mágicas que atravessaram o Atlântico. Uma vez na Colônia, uma das modalidades mais recorrentes encontradas em sua amostragem foi a que envolvia peneiras (ou balaio) e tesouras, engendradas em variadas regiões como Pernambuco, Maranhão, Grão-Pará (Souza, 1995, 158-159). Esse ritual que aparece com poucas variações analogamente no Reino (como em outras regiões da Europa, a exemplo da Inglaterra), era comungado por várias populações coloniais, como nativos, negros, mestiços, o que acusa, ainda seguindo as análises de Souza, sua difusão e sincretismo (Ibidem, 160).

Para o Mato Grosso setecentista, Mário Sá Jr. também ressalta a frequência das adivinhações como uma das formas de contato “entre os dois mundos” (como escreve o autor). A prática de usar a peneira e tesoura deveria ser bastante recorrente na região estudada por Sá, a ponto de aparecer na própria qualificação da devassa realizada por Bruno Pina no ano de 1785, onde no “pecado público 4” fica proibida, entre outras práticas, “a adivinhação por peneira onde eram invocados S. Pedro e S. Paulo” (Sá Jr, 2008, 46). O autor observa ainda, de modo convincente, que, sobretudo quando realizadas por africanos e mestiços, as adivinhações ganhavam a rubrica de feitiçaria. Assim, o uso da peneira (ou balaio) e tesoura, já realizadas em solo europeu, fora diretamente associada à ação de “feiticeiros negros” no Mato Grosso, fosse por denunciante, fosse pelos visitantes em nome da Igreja. Sá, em consonância com as abordagens de Souza, ainda discute os diversos fins que envolviam as ações de

adivinhar: descobrir paradeiros, antecipar notícias de casamentos ou viagens, saber de autores de furtos, curas feitiços, achar escravos fujões... (Ibidem, 165-168 e 221-231).

James Sweet afirma a importância e recorrência das adivinhações em diversas sociedades africanas, sendo “o papel do adivinho fulcral no equilíbrio e tranquilidade da sociedade”. As mudanças radicais impostas pela diáspora redirecionaram o papel das adivinhações em contextos coloniais. Desse modo, ratificando a tese central de sua pesquisa de que “a África foi transplantada até os vários destinos do mundo colonial em toda sua plenitude”, o autor percebe como os ritos de adivinhações encontrados em diversas colônias seriam remissíveis, tanto do ponto de vista de suas práticas como de seus significados, diretamente à África<sup>150</sup>.

Ainda de acordo com Sweet, nas ações de adivinhações poderiam ser encontradas, novamente, significativas diferenças entre os ritos centro-africanos e os praticados por africanos ocidentais. Assim, os últimos centravam suas práticas divinatórias no uso de panelas, ervas “esmagadas” em recipientes – em geral pratos – com água. Contudo, mesmo sustentando o argumento das diferenças postas entre as adivinhações “angola” e “mina”, Sweet o relativiza, mais adiante, ao escrever que “existiam alguns rituais que, na sua semelhança, transcendiam as diferenças étnicas e os espaços geográficos”. Faceta que para o autor facilitavam processos de criouliização, ainda que restrito apenas aos africanos, fomentado por um conjunto expressivo de significados e ações comuns a diversos grupos, que mesmo distantes geograficamente em terras africanas se encontraram nas Américas (Ibidem, 156-158).

Nota-se que a ação de adivinhar no magismo colonial possuía múltiplas funções. Para os interesses específicos desta pesquisa, irei me ater somente àquelas usadas como recurso terapêutico. O reconhecimento de doenças e, sobretudo, das “doenças de feitiço” era em muitos casos feito, primeiramente, através do contato com o “outro mundo”, para depois administrarem-se as mezinhas, “orações e bençãos”, sangrias, uso de água benta e crucifixos; desenterrar “panelas” e “embrulhos” recheados de cabelos, ossos, bichinhos, dentes, “trapos” e outros ingredientes dos feitiços e, por vezes, apontar ainda os autores desses malefícios. Os casos mineiros discutidos em minha amostragem podem contribuir para a percepção de o quão matizadas eram essas adivinhações, marcadas por fortes variações rituais e manipulação de um rico universo material.

---

150 Nas palavras do autor: “Em última instância, a adivinhação centro-africana continuou a funcionar no Brasil da mesma maneira que em África – como um “reajustamento dinâmico dos costumes e valores, face a um mundo em constante mudança” (Sweet, 2007, 150)

Em Ouro Branco, por volta de 1730, um negro escravo de Antônio Pinto de carvalho era conhecido por **adivinhar e curar de feitiços** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1730-1731, L.II, fl. 84v). Aproximados cinquenta anos depois, o capitão José Soares de Moraes se viu às voltas com a perda de dois de seus escravos que “morreram de feitiços” e para “atalhar outros danos”, resolvera solicitar as ações de dois **“adivinhos e curadores”**, Antônio Congo e José Mina. Aparentemente agindo em conjunto, os negros adivinhadores **foram desenterrar na mina do capitão os feitiços** que supostamente vitimaram seus cativos, **acusando ainda dois escravos** – que não fica claro na denuncia se pertenciam ao plantel do capitão – **pela confecção dos mesmos** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 384). Como visto no primeiro capítulo, o preto Cristovão foi solicitado para “curar de malefícios” a Francisco de Sá, que ficara com o braço inchado por conta dos tais feitiços. Agora é o momento oportuno para apresentar a cura engendrada por Cristovão, que agiu

esfregando-lhe o braço com azeite e falando com o braço para adivinhar, e pondo-lhe encima uma ampola por estar bulindo, disse que eram malefícios adivinhando algumas coisas passadas (Ibidem, fl. 319).

Como já é possível perceber, de modo preliminar com os casos acima narrados, nas Minas do século XVIII os negros apareceriam como os principais protagonistas do uso de adivinhações como ação terapêutica. Realidade, aliás, não muito difícil de ser intuída. Como já discutido no capítulo II, os “curadores negros” eram vistos como os grandes especialistas nas curas das “doenças de feitiço”, sendo solicitados de modo praticamente exclusivo para tal fim. Assim, a meu ver, as adivinhações realizadas principalmente para descobrir feitiços e feiticeiros, podem ser pensadas como mais uma faceta desta realidade que aproximava os curadores negros e mestiços aqui estudados do universo da feitiçaria.

Mais uma importante prova nesse sentido é que em apenas três casos em minha amostragem curadores brancos ou sem definição de cor aparecem realizando adivinhações.

Frederico Maya, já apresentado no primeiro capítulo como curador de quebrantos, certa ocasião para tratar uma escrava do faiscador João Roiz Serra – autor da denúncia às autoridades episcopais – **“mandou vim uma pouca de agoa em hua vazilha em o qual deitando um pouco de carvão”**, no momento em que o carvão afundou na água, Maya teve a certeza de que **“tinha deitado quebranto”** na cativa, usando

posteriormente “palavras” para tratar o achaque (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z6, fl. 105v).

Numa devassa realizada em S. Caetano, Ignácio Pereira da Luz – que também não tem sua cor definida –, além de ser delatado por “tratar mal a molher”, realizava “bênçãos e curas supersticiosas e adivinhaçoens”, usando uma tesoura e **“tomando medidas” das mãos daqueles que o requisitavam. Ao ser solicitado por “uma menina”, Ignácio falou-lhe “couzas futuras e que havia de cazar duas vezes e também de couzas pretéritas das enfermidades”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1754, Z7, fls. 1v-2 e 9). Como visto acima, a tesoura era usada pelos indivíduos das mais diferentes procedências e que habitavam os diversos rincões da Colônia. Nas Minas do século XVIII, o instrumento também aparece, embora, nesse caso, como uma variação do assíduo ritual do balaio ou da peneira<sup>151</sup>.

O aqui já muito citado Bento Prestelo, além das orações evocatórias e tradicionalmente conhecidas como o Pai Nosso e a administração de vomitórios de ervas para que seus clientes expelisse os ingredientes dos feitiços, também efetuava adivinhações com **“uma bolsa grande”, a bater com os pés no chão “como exorcista” e usando uma “cruz de contas” fazia cruces na cabeça dos supostos enfeitados e batia com a tal bolsa na parte do corpo que doía, proferindo palavras incompreensíveis** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 145). Não encontrei nenhuma outra ação divinatória que tivesse qualquer paralelo com as ações de Prestelo, sendo também este um dos poucos casos de adivinhação usando artefatos religiosos católicos como uma cruz e palavras e atos que lembravam, pelo menos segundo seu denunciante, os rituais de exorcismo.

A comunicação com o “outro mundo” realizada pelos curadores negros apresenta, para além de sua recorrência, uma significativa variação de ritos e recursos materiais manipulados para tais fins, muitos deles marcados por evidentes referências a seu universo simbólico africano. Aliás, a meu ver, as práticas divinatórias usadas como recurso terapêutico nas Minas setecentistas seriam mais um campo no qual se toma contato com formas africanas de percepção da descoberta de doenças e suas curas.

---

151 Para dois casos mineiros em tudo similares aos analisados por Laura de Mello e Souza e Mário Sá Jr, envolvendo adivinhações para a descoberta de autores de furtos usando tesouras e peneiras, conferir, denúncia contra Domingas da Costa, mulher branca (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 268) e Agostinho Teixeira, sem definição de cor (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 131, fl.25).



“He havia de trazer a caza hum negro com quem se havia de curar **porque trazia hum pai que falava**” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1726, fl.70): assim teria prometido a negra forra Rosa a um denunciante da devassa ocorrida em Vila Rica do ano de 1726. O nome e a procedência do autor da denúncia não me foi possível saber em função do mau estado de conservação do documento, mas este se achava “com alguma molestia” e pedira a tal Rosa que morava no Padre Faria “algum remédio”, foi quando a negra forra indicou o curador anônimo que também “dava venturas” a ela. Este caso guarda fortes semelhanças com o da negra forra Seraphina, que “falava com os avós defuntos”, como já tratado acima, com referências mais que diretas à invocação de espíritos. A discussão acerca dos ritos divinatórios marca a volta das “palavras ininteligíveis”, “assobios”, “vozes desumanas”, “chiar de morcego” e toda sorte de ruídos que acusavam o contato com o “outro mundo” e, por vezes, presumíveis estágios de transe desses curadores negros que denunciantes e autoridades religiosas fizeram questão de sublinhar nas denúncias e em suas anotações.

Caetano Angola, em Mariana no ano de 1759, curava escravos enfeitizados com “ervas, raízes, cruces e palavras”. Neste aspecto, seus recursos terapêuticos não diferiam muito do de outros curadores ilegais, que também se valiam de “raízes e ervas” e objetos sagrados como cruces e, mesmo, daqueles dos cirurgiões chancelados como Gomes Ferreira. Entretanto, suas ações não paravam por aí: para adivinhar os autores dos feitiços, o negro angolano colocava os suspeitos em um quarto e os cheirava e “fazia umas cruces em cima”. Os que suavam muito eram apontados como feiticeiros (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 125, fl. 274).

Em suas ações, Caetano Angola, Antônio Congo e José Mina, além de descobrirem a existência dos feitiços ainda acusavam seus autores. Assim, através do ato de adivinhar é possível tomar contato com mais uma faceta dos litígios e disputas que por vezes envolviam aqueles que curavam e aqueles que, supostamente, produziam doenças via feitiços, conforme abordei no capítulo anterior.

Entretanto, para muito além de práticas rituais como cheirar e invocar espíritos tutelares, os adivinhadores negros que atuaram nas Minas do século XVIII manipulavam uma quantidade expressiva de artefatos que mediavam o contato com o “outro mundo” na descoberta de doenças e feitiços.

Na Ponte Nova, o sargento-mor João Marques de Sá chamou um preto forro de nome Antônio de Arantes para curar alguns de seus negros. Arantes fez no terreiro do sargento-mor “várias vizagens”, que incluíram acender uma fogueira e lançar nela

“seramentos [sic.] de vários animais” e em seu fogo aquecer uma faca que colocou nas pernas dos negros. Entretanto, chamou especial atenção em suas curas o fato do negro forro **“trazer dentro de hum corno de boi huma tal ou qual figura a que dizem dava alguns voz como que falava”** (ANT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 120, fl. 100).

No ano de 1726, em Vila Rica, atuava outro negro forro chamado Bagerem (este aparece em outra denúncia apelidado de Bagri), acusado de fazer “feitiçarias” e “superstições”. Em suas ações o negro forro igualmente usava **“de bonecos e outras couzas”**, conforme narra um de seus quatro denunciantes (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1726, 28v, 33v, 40v).

Caso ainda mais revelador foi o de Antônio Ladano (que também aparece como negro mina), morador em Antônio Dias, Vila Rica, sendo denunciado três vezes numa devassa eclesiástica e uma ao Santo Ofício. Em suas sucessivas denúncias, é notável a diferença de impressões e de conhecimentos acerca das práticas desses curadores negros, mostrando novamente uma interessante polifonia dos acusadores, em geral homens brancos e procedentes do Reino, além de suas relações com os curadores que denunciavam.

O lisboeta Jorge Pacheco conta que para curar um mulato de Gertrudes, mulher que havia hospedado em sua casa, “um negro da parte de Antônio Dias” teria sido chamado – há de se reparar que, nesta denúncia, o nome do curador não fora mencionado. Este trazia consigo **“uma figura em algodão dentro de uma lanterna”**, que Pacheco afirma não saber se era “realmente diabólica”. **O curador fazia “várias perguntas” a tal figura e dela, supostamente, ouvia as respostas associadas à causa das enfermidades e suas formas cura** (AEAM. Devassas Eclesiásticas, 1762-1769, fl.62). Mais adiante, seria a vez de Antônio da Costa Rodrigues, que sabia das curas de Antônio Luiz (agora devidamente nomeado), por emprestar a uma negra uma oitava de ouro para tratar com o negro curador de uma “dor no braço”. O denunciante apresenta suas impressões, mencionando que Antônio **“uzou a coyxinha e monecro [sic.]”, “fazendo-lhe perguntas se há de sarar o doente que quer curar a que o monecro responde, por si”**. Entretanto, a negra não teria ficado boa das tais dores, e só conseguiu “ficar sã” posteriormente, graças às ações de um cirurgião (Ibidem, 118), dando mostras da fluidez das ações daqueles que ofertavam terapias, tanto legalmente como ilegalmente.

Enfim, quem informara com mais detalhes as ações do curador negro era o coimbrão Otavio de Sampaio, as tendo presenciado como espectador, ao esconder-se e espreitar pela “fresta da porta” a cura da preta Lucrecia. Posteriormente, Sampaio contou na mesa da devassa o que viu:

**...tinha um pau metido no chão e na ponta um búzio grande espetado, e dentro um boneco, a quem o preto perguntava o achaqueque tinha a dita negra e o boneco respondia com uma voz muito fina e desumana** contando que tinha feitiços e perguntando o dito negro como os tinha dado, respondeu o boneco que lhes tinha dado em uma picada de fumo na ocasião do Natal (...) e viu de repente caiu o búzio grande que tinha o boneco dentro que saltou e caiu arrebetando no meio da casa dando um estalo e botando fumaça e cinzas, ficando o dito negro espantado e a dita enferma atemorizada (Ibidem, 113v-114).

Os casos acima narrados permitem observar a presença de effgies – que aparecem nas denúncias como “figuras” e “bonecos” – manipuladas pelos curadores negros das Minas setecentistas como artefato de contato com o “outro mundo”, agarrando-lhes o acreditado poder de descobrir enfermidades e as curar. Prática ritual, aliás, difundida em outras áreas da Colônia. Mário Sá Jr, para as minas do Mato Grosso, igualmente encontra denúncias em devassas episcopais em que “bonecos” eram usados para “responder perguntas”, embora estas atinentes a objetos perdidos ou roubados, de modo bastante próximo aos que encontrei em minha amostragem (Sá Jr., 2008, 241).

Usar “bonecos” para fins divinatórios e mágicos era ação recorrente em terras africanas. Para as veredas centro-ocidentais, padre Cavazzi, uma vez mais, pode ser lembrado pelas suas detalhadas descrições. O sacerdote capuchinho ao comentar em sua obra sobre as “**idolatrias**” dos povos que conheceu em sua ação missionária fornece interessante síntese etnográfica acerca da cosmovisão centro-africana e do papel de destaque desses “bonecos” e “ídolos” na mediação entre homens e divindades e/ou entes espirituais:

O principal sofisma destas infames doutrinas é que, embora Deus, chamado *Nzambi-a-mpungu* ou “Deus do alto”, seja um em si mesmo, há, porém, outros deuses, inferiores a ele, mas sempre dignos de obséquio; portanto também a eles é devido culto e adoração. Por isso, os pagãos expõem **uma certa quantidade de ídolos, a maior parte de madeira, toscamente esculpido, tendo cada um o seu próprio nome uns são dedicados aos tratamentos de doenças**, conforme o capricho do povo, quando

um feiticeiro visita um doente, primeiramente carrega-o deste destes bonecos ou pendura-os nas paredes. (Cavazzi de Montecúccolo [1687], 1965, vol. I, 88)

Mais adiante, o sacerdote comenta sobre as ações do *ngangaNconi*, conhecido por portar um “pequeno ídolo” ao qual trazia à cintura e “gloriosa-se de penetrar nas mais ocultas qualidades das doenças e de as curar” (Ibidem, vol. I, 97). Assim, na descrição de Cavazzi observa-se a relação entre a manipulação do “ídolo” e as prováveis ações de adivinhar as doenças, trazendo, neste aspecto, similitudes diretas com os casos mineiros acima discutidos em que “figuras” e “bonecos” também eram portados e transportados pelos curadores negros para adivinhar doenças e possibilitar suas curas.

Analisando as cosmovisões e complexos religiosos da mesma região em que pisou o padre Cavazzi em fins do século XVII, Thornton e Sweet também sublinham a importância de divindades e espíritos familiares materializados em “ídolos”, os conhecidos *kitekes*, que geralmente ganhavam a forma de bonecos feitos de madeira que, pelo visto, seriam fabricados e manipulados dos dois lados do Atlântico, para a descoberta de doenças e suas curas. Os autores informam ainda sobre a crença de que tais efígies (além de outros objetos) poderiam ser possuídas e animadas, ganhando a forma de “ídolos falantes” que se moviam e se comunicavam com os sacerdotes – não raro (des)qualificados por seus denunciadores e algozes como feiticeiros e, por vezes, tendo suas práticas suspeitas de “realmente diabólicas” – ao que parece, de modo muito próximo daquele que fizera nas Minas do século XVIII curadores como Luiz Ladano e Antônio de Arantes, ao buscarem respostas para doenças e suas curas, interrogando as “figuras” e “bonecos” que portavam (Sweet, 2007, 185-186; Thornton In: Heywood, 2009, 88-90; Thornton, 2004, 321-324).

Entretanto, entre os africanos ocidentais também havia presença significativa de “bonecos” em suas experiências religiosas. Pierre Verger, valendo-se de documentação missionária e de militares e administradores que percorreram as regiões de cultos aos orixás e voduns desde o século XVI, apresenta uma série de registros de representações de divindades e espíritos ancestrais através de “ídolos”, parte deles antropomórficos, em geral, esculpidos em madeira (Verger, 2000, 49-50, 56 e 63). No Brasil, descrições dos atuais candomblés nas primeiras décadas do século XX, igualmente fazem alusão à

presença dos “bonecos de orixás”, que, também poderiam ser usados para fins divinatórios (Ramos, 1943, 70-71; Lody, 2003, 162-163)<sup>152</sup>.

Nas Minas esses “bonecos” marcavam presença nas ações individuais desses curadores/adivinhadores, mas, como será visto adiante, também em seus ritos coletivos, com destaque para os calundus, sendo manipulados por centro-africanos como o angolano Pai Caetano e por “minas” como Antônio Ladano. O mais difícil – quiçá impossível – é saber se estes curadores já compartilhavam essas crenças em suas respectivas e longínquas terras natais – numa série de conexões simbólicas e culturais que Price chamaria de uma “gramática comum”<sup>153</sup> – ou se adquiriram tais conhecimentos divinatórios aplicados à cura das enfermidades no contato com outros africanos no novo espaço vivido: os arraiais auríferos. Seja como for, uma vez mais parece haver mais similitudes entre as ações dos curadores “minas” e “angolas” do que teria suposto Sweet, pelo menos, se tomarmos por base o cenário mineiro do setecentos.

Outro aspecto que chama atenção, além da presença dos “bonecos” como artefato ritual para adivinhações de enfermidades e tratamentos é o uso de conchas e búzios para “guardar” os mesmos. Aliás, as conchas são manipuladas de diferentes modos pelos “curadores negros” sendo parte importante do recurso material que garantiria contato com o transcendental.

Na sede do bispado, no ano de 1782 – há de se reparar, mais uma vez, a longevidade dessas ações terapêuticas, mesmo num contexto de afirmação da “medicina ilustrada” –, Manoel Pimenta se viu às voltas com um escravo mina doente “com mal que dizem trouxera de sua terra”. Um de seus vizinhos comentou que possuía um escravo que sabia o que fazer para curar “esses males”, dando mostras, de novo, da tessitura de “redes” e prováveis relações de ganhos entre senhores e “negros curadores”. Assim, o negro Francisco foi até a casa de Pimenta e

---

152 Thornton também aponta para a existência de significativas semelhanças entre as religiões centro-africanas e as africanas ocidentais, dentre elas a presença dos “ídolos” como forma de culto. Em suas palavras: “A descrição de James Barbot de Ajudá do final dos anos de 1670 refere-se a três classes de deuses: um deus elevado que era superior a todos os outros (...) Esses deuses manifestavam-se, por sua vez, em vários outros deuses menores, para quem as pessoas rezavam, em geral através dos “ídolos”, todos semelhantes a crenças religiosas na região atual” (Thornton, 2004, 333)

153 Em pesquisa sobre as identidades religiosas de africanos centro-ocidentais, associadas principalmente a cultos providencialistas de divindades aquáticas, Sleneslança um olhar consoante com as abordagens de Mintz e Price acerca da ideia de uma “gramática cultural comum”: “A crença disseminada na forte associação entre espíritos territoriais e água e a necessidade de agradar aqueles espíritos pelo bem da comunidade teriam permitido que muitos escravizados de variadas origens na África Central conversassem na mesma “língua”, mesmo que discordassem inicialmente sobre itens no “léxico” (Slenes In: Heywood, 2009, 209)

**entrando a fazer lhe humas danças de roda; deitando se no chão e saltando pondo os olhos em alvo, fallava com hua voz que saia de dentro de um buzio e de hum chapeo e lhe falava pela lingoa de sua terrae** dizia o dito curador que aquilo eram as almas que ali fallavam, de outros da suá terra, e que fazendo varias esfregações com raízes e ervas (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promtor n. 130 fl. 399).

Nas curas efetuadas pelo negro cativo Francisco, intervindo numa enfermidade específica de negros minas (o que leva a crer que o curador também fosse um “mina”, apesar de sua procedência não ser especificada na denúncia), atormentados pelas “almas de sua terra”, nota-se o uso de um búzio, acompanhado de um chapéu, que é um elemento que não aparece em nenhum outro caso de minha amostragem, para viabilizar o contato com o “outro mundo”. Há também na denúncia a sugestão do transe, motivado pelas “danças e saltos” e, presumivelmente, os olhos virados – **“em alvo”** – de Francisco. Aliás, numa descrição de **“dança” em rito individual de cura** que, como será visto adiante, em tudo lembra as narrações de denunciante acerca das “danças de calundus”.

Além disso, as ações terapêuticas de Francisco refazem práticas aqui já discutidas como as **“esfregações com raízes e ervas”**, mais que provavelmente, com fins rituais muito além de suas virtudes “naturais” de cura (que também eram bem conhecidas desses “negros curadores”) e as palavras ininteligíveis, faladas em **“lingoa de sua terra”**, dando mostras de o quão multifacetadas e articuladas eram essas curas.

Também oriundo da África Ocidental, Jozé Nagô, referido no capítulo anterior como um dos curadores sobre o qual pairavam suspeitas de ser feiticeiro, curava de modo igualmente variado. Valia-se de uma **“correntinha de ferro que prendia certo instrumento todo gateado de ferro que parecia um copo”** e **“uma tigela de barro”** que encheu de aguardente e a **“lançou dentro uma casca de marisco grande vulgarmente chamado caramujo, que esta casca absorveu todo o aguardente [sic]”**. Em seguida, o curador nagô falava **“pela sua língua” = Beba camarada, que eu já bebi a minha...”**. Incluíam ainda suas ações de cura a produção de **“beberagens de folhas e raízes”** e o risco de cruces no chão com uma faca flamenga (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 12, fl. 273).

Outros curadores negros que aqui já tiveram, parcialmente, suas ações discutidas, também manuseavam **conchas e búzios** em ritos divinatórios. Assim, Matheus

Monjolo, não se limitou ao uso de “palavras ininteligíveis” e ao toque de chocalhos, sendo chamado para descobrir se as enfermidades que teriam vitimado treze escravos de João Caetano eram “de malefícios” protagonizou o seguinte ritual:

...e fazendo-lhes experiencias como quem queria adivinhar se havia na sua fazenda feityços para que **pegando huns buzios e de huas frutas chamadas Limas as abençoou dizendo-lhes huas pallavras pella sua lingoa começou logo assim as Limas e os buzios a andar...**(AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 fl. 81v).

Antônio de Pinho conta que também recorreu às curas de Matheus para saber se seu filho doente sofria “de coiza má”. Por isso, acabou presenciando os búzios do negro monjolo “**andar pello chão**”, para confirmar que estaria enfeitado. Após adivinhar a causa da doença, o curador deu ao menino “**huas beberragens com as quaes elle ficou são**”. Entretanto, a despeito do aparente sucesso da cura, o antigo cliente que agora fazia às vezes de denunciante, “ficou attonico [sic.] com semelhante modo de curar” e desconfiou que “elle negro curador lhes tinha feito os feitiços para lhe dar alguma couza” (Ibidem, 82v). Como já bastante discutido nessa pesquisa, terapias efetuadas por terapeutas negros eram denunciadas com ares de estranhamento (também, nesse aspecto, é possível pensar na estratégia narrativa desses denunciantes para minimizarem suas implicações no contato com esses indivíduos perante os agentes persecutórios da Igreja). Por isso, recaiu também sobre Matheus Monjolo a desconfiança de que simultaneamente lançava feitiços e ganhava com suas curas. Ou seja, a presente percepção do “curador e feiticeiro”.

Além de usar água benta “com huns pozos que dezião heram contrafeitiços” em suas curas para livrar uma sobrinha da mulher de Francisco Ignácio Chaves de feitiços, Gonçalo Angola resolveu descobrir quem teria prejudicado sua cliente. Para tanto, “**entrou a fazer várias serimonias em húa concha cheia de ágoa e deitando vários pozos** com serimonias ao parecer delle denunciante erao supersticiozas” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 382). Em suas terapias o negro forro angolano mesclava elementos católicos, como a água benta, e “conchas com água” para acusar feiticeiros, a dar mais provas acerca da criouliização entre o catolicismo e símbolos de poder centro-africanos.

...para que descobrisse quem lhe fazia mal, **pediu um prato com água e outro com cachaça e pondo-os no chão, tirou de dentro**

**de um saco um ferro comprido que pois encima de um prato e deitou em outro uns pós, tirou também um cágado do saco que pôs ao pé dos pratos e um pincel feito de rabo de um animal com seus búzios e uma esterinha pequena e se pôs a benzer as cousas com o rabo e a molhar a esterinha com a cachaça e a falar à dita esterinha pela sua língua, mandando a ela denunciante que fosse nomeando os seus escravos cada um pelo seu nome e quando nomeasse o feiticeiro ia de ficar a esteira [estrela] fechada(ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130).**

Assim agira Francisco Mina para acusar feiticeiros. Como já mencionado, o curador dizia ter licença do capitão da freguesia. Além de utilizar um cágado e o rabo de um animal “com seus búzios”, em suas ações divinatórias contava ainda com uma “estrelinha pequena” que possuía, aliás, papel crucial em suas práticas, já que ao “se fechar” – depois de banhada com cachaça e do negro mina “falar pela sua língua” – era ela quem indicava os supostos feiticeiros, faceta ritual que não encontrei paralelo em minha amostragem. É provável pensar que a tal “estrelinha” pudesse ser uma estrela-dor-mar (ou um artefato que a representasse), a dar mostras, juntamente com as conchas e búzios, do poder desses objetos aquáticos.

De fato, para diversos grupos africanos, as conchas, búzios, ossos de peixe, cavalos-marinhos (recordar do arsenal mágico que possuía Pai Caetano) serviriam de cruciais mediadores no contato com o “mundo dos mortos”. Segundo Slenes, parte dos espíritos e divindades a que os centro-africanos prestavam culto para a saúde e o provimento de suas comunidades eram entidades aquáticas, representadas por conchas, “especialmente as de forma de espiral”, conforme os búzios que aparecem nos casos mineiros. Essas divindades e/ou “espíritos das águas” – que possuíam diversos nomes, sendo chamados de *bisimbi* pelos bacongô– desempenhavam forte papel de mediação e interferência no plano terreno e aparecem comumente cultuados como espíritos próximos (familiares/tutelares). Os cultos e ritos que envolviam esses “espíritos das águas” também se vinculavam fortemente à administração da justiça, evidência que pode ser suposta no uso de cochas, búzios e água para acusar feiticeiros responsáveis por desestabilizarem as relações comunitárias com suas enfermidades, como visto nas ações de Matheus Monjolo e Gonçalo Angola (Slenes In: Heywood, 2009, 203 e segs). Cabe também lembrar que tais objetos eram recorrentemente atados e/ou usados na confecção dos *minkisi* pelos bantos, tomados como poderosos amuletos de proteção e



também de cultos providencialistas, também fortemente associados à saúde individual e comunitária. Acreditava-se, ainda, que parte desses artefatos sagrados poderia ser possuída, ganhando poderes de movimento, associados às crenças nos “santuários [ou ídolos] falantes”, que abarcava significativo arco geográfico em terras africanas (Thornton, 2004, 317 e 321-324), como os “búzios que se mexiam” de Matheus Monjolo ou a “estrelinha” que se abria e fechava para apontar feiticeiros de Francisco Mina.

Ainda me chamou atenção, como ocorre com as adivinhações de Gonçalo Angola, que usou **“húa concha cheia de água”**, a aproximação simbólica e ritual entre as “conchas” e a *Kalunga*, onde, como visto acima, a água igualmente era ponto de contato entre “este” e o “outro” mundo. Como será visto adiante, a água continuará marcando presença como recurso para adivinhações de feitiços e feiticeiros, depositada em panelas, pratos, alguidares, entre outros recipientes.

Entre os “mina” – como Francisco Mina e Jozé Nagô –, os búzios também possuíam reconhecidos poderes. Sendo, igualmente, associados ao “mundo subterrâneo” e o contato com os mortos e as forças vitais e criadoras da natureza (simbolizando ainda, falicamente, o genital feminino) (Lody, 2003, 225; Chevalier e Gheerbrant, 2005, 150 e 270). Tais referências de poder e proximidades de crenças entre grupos africanos diferentes, a meu ver, explica o fato de conchas, búzios e estrelas-do-mar (fossem exemplares verdadeiros o que, talvez, pudesse ser mais difícil em terras “mineiras”, fossem artefatos que as representassem) serem manipuladas em ritos de adivinhação nas Minas Gerais do século XVIII indistintamente tanto por curadores “angola” como por “minas”, acusando, novamente, a existência de similitudes e/ou mesclas que, por vezes, aproximavam mais que afastavam as terapias desses curadores negros.

No caso das curas e adivinhações engendradas por Antônio Arantes há uma variação: um “corno de boi” fora usado como morada da “figura” que consultava. Como dito acima, entre os centro-africanos os chifres possuíam significativa força mágica, sendo matéria-prima na confecção dos amuletos *minkisi* e usados como ventosa pelos sangradores negros, mais que provavelmente, a propósito de “expelir” os males e feitiços que teriam “entrado” nos corpos de seus clientes. Assim, o artefato é encontrado novamente nas terapias dos negros curadores, desta vez em ritos divinatórios. Entre os africanos ocidentais, como relataram diversos missionários, chifres de vários animais também apareciam como matéria-prima para a confecção de amuletos e “fetiches” que

serviriam, entre outras funções, para a descoberta de doenças e fins terapêuticos (Verger, 2000, 56).

... mandou logo vir hua pouca de agoa simples em hum prato que vindo lhe lançou huns poz que consigo trazia e estando o dito negro fixo para a dita agoa e depois **fixando huns corais que contigo trazia** e olhando para elles falando suas [ileg.] palavras que elle testemunha nao percebeu... (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757, fl. 196v).

Agindo dessa forma, o aqui já mencionado Jozé Soares Cubas (Cabús?) descobria, de acordo com seus denunciante, “embrulhos” de feitiços em senzalas – desenterrando-os com uma faca em seguida – e acusava seus autores, como fizera com a negra Victória em outra ocasião em que seus serviços foram solicitados. Em seus ritos divinatórios chama atenção, além do prato com água (usada, de novo, como mais que provável recurso de contato com o “outro mundo”), a **“fixação de corais”** para conseguir descobrir o local em que se encontravam os malefícios.

Aproximados dez anos antes, na vila do Pitangui, Antônio Mina, que era cativo do capitão Fernando Nogueira Soares, usava um copo com “hua pouca de agua ardente” e **“e dentro delle hua conta preta bastante mte grande e depois diz que quer chamar pella sua gente para lhe dizerem o que elle pretende”**. Seu denunciante, o cirurgião Vicente da Costa, como diversos outros homens brancos procedentes do Reino, acrescenta que suas adivinhações “paeceia ser tudo couza diabolica” (ANTT. Inquisição Lisboa. Cadernos do Promotor n. 104, fl. 246).

Ao somar as denúncias acima narradas à posse de **“duas meadas de granadas cramezires [sic.] engranzadas”**, em meio ao arsenal mágico de Pai Caetano, observa-se a presença de “corais” e “contas” como mais uma peça deste vasto universo material que moviam adivinhações para fins terapêuticos.

Eduardo Paiva, entre os inventários de negros e negras forras nas comarcas do Rio das Velhas e do Rio das Mortes que analisa, encontra a existência de joias, como colares e pulseiras engranzados (unidos/enfiados em fios de ouro ou prata) em diversos minerais e âmbar, repletas de funções protetoras e mágicas. Para o autor, essas “joias-amuletos”, muitas delas feitas a partir de referenciais africanos, circularam de modo frequente pelas Minas setecentistas e acabaram sendo compartilhadas tanto entre

africanos e seus descendentes como pela população branca (Paiva, 2001, 224-228; Lody, 1995, 211 e segs).

As “joias-amuletos” também chamaram a atenção de Luiz Antônio de Oliveira Mendes que em suas “memórias” sobre Daomé afirma que os habitantes dessa área, especialmente as mulheres mais abastadas, “trazem por suas jóias, entrelaçadas nos cabelos, borboletas, meias-luas douradas e prateadas (...) **a que lhe chamam feitiços**”. Em seguida, numa de suas notas explicativas, Mendes esclarece que os “daomeanos” chamavam essas joias de feitiço, **“porque são joias de maior gosto, apetite e encanto, e por também sempre correspondem àquilo ou a alguma das cousas em que têm maior crença”** (Mendes [1806] In: Silva, 2002, 278 – **grifos meus**).

Contudo, o uso de “contas” e “pedras” (minerais ou resinas fósseis, como o âmbar) para fins curativos e de proteção, inclusive sob a forma de amuletos, não era exclusividade dos africanos e descendentes ou da medicina não licenciada. A Granada que serviu como matéria-prima para as “duas meadas engranzadas” de Pai Caetano possuía, segundo o clérigo Raphael Bluteau, atributos reconhecidos pela medicina oficial, como “o de lançar fora a melancolia e resistir ao veneno” (Bluteau, 1728, 118-119). Em seu **Erário Mineral...**, o cirurgião Gomes Ferreira receitava “alambres [âmbar] brancos, trazidos em um fio ao pescoço” para curar pessoas que “sonham coisas medonhas que veem fantasmas e são só sonhos espantosos, tristes e capazes de matar” (Ferreira [1735], 2002, 414). Mais adiante, o cirurgião luso também recomenda os “alambres brancos”, atados ao pescoço ou “nos pulsos dos braços” como contrafeitiço, valendo-se da autoridade do Dr. Curvo nessa receita. Para remediar os efeitos das “doenças de feitiços”, Ferreira produzia ainda uma beberagem com meia oitava de aljôfar (Ibidem, 422-423)<sup>154</sup>.

Apesar da proximidade material e, por vezes, do próprio uso, não há na documentação pesquisada elementos para afirmar que os significados dados a esses “corais” e “contas” por cirurgiões e médicos como Gomes Ferreira e Curvo Semedo, fossem iguais àqueles de Pai Caetano ou Antônio Mina. É mais provável pensar que envolvessem significados e crenças diferentes. Uma evidência nesse sentido é que os curadores sem licença negros aparecem nas denúncias acionando esses objetos, sobretudo, em ritos de adivinhação para a descoberta das doenças.

---

154 No glossário que acompanha a edição usada do **Erário Mineral**, aljôfar é definido como “todo gênero de pedra fina” ou “pérolas miúdas” (Ibidem, vol. II, 774).

Outra nuance dessas adivinhações que as denúncias contra Jozé Soares Cabús, Antônio Mina, Gonçalo Angola, já permitem observar é a presença de “pratos”, “copos”, “panelas”, entre outros diversos recipientes, que os curadores negros possuíam e manuseavam em suas práticas terapêuticas, reafirmando a ambivalência dos recursos materiais das pessoas aqui estudadas.

Neste contexto, Francisco coartado, aqui já citado como um dos indivíduos denunciados por representantes da medicina oficial era mais um dos curadores negros que sabia adivinhar para “curar de feitiços”. Para tanto, fazia **“bençãos sobre uma panela de água”** e usava **“certas vozes”**— novamente é possível presumir estados de transe – em que fazia aparecer as pessoas que supostamente teriam feito os feitiços. Um de seus quatro denunciantes, que chamou Francisco para curar-lhe um escravo, acrescentou que o curador depois de **“lançar huns poz em água”** para adivinhar, começou a cavar a terra e “tirou debaixo della hum bolo de cera com vários cabelos, dizendo naquilo estao os feitiços” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fls. 2, 6 e 22).

Com algumas proximidades com as curas feitas por Francisco, Joseph Mina, como já visto, um dos muitos curadores que tiveram suas ações demonizadas, sendo também acusado de feiticeiro, adivinhava feitiços **“com assobios”, “vozes”** que pareciam o **“chiar de um morcego”, “pondo hum prato com agoa no chão e hum circulo”**, com uma “faca de ponta” dentro do prato e um “paozinho” em sua boca, começava a fazer perguntas que eram respondidas com **“hua voz muy fina”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1734, fls. 127-127v)<sup>155</sup>.

O curador Francisco angola, para além de suas sangrias e orações, adivinhava a existência de feitiços em seus clientes. Para tanto, usava um **alguidar com água e uma pedrinha colocada no chão encima de uma “papel escrito como em grego”** que **“bulia e conversava” para que ela “andasse ao redor”, respondendo se havia ou não feitiços**, como informou seu denunciante ao comissário do Santo Ofício (ANTT. Inquisição de Lisboa n. 121, fl, 213).

O negro mina Mathias (também nomeado Martinho), como é sabido, pagava “jornais” aos seus senhores e curava proferindo “palavras ininteligíveis” que envolviam seus rituais divinatórios. Assim, certa vez chamado para descobrir a razão das mortes de “alguns negros” de Manoel João, Mathias **“pondo hum prato de agoa lhe meteo hum**

---

155 Laura de Mello e Souza também trata do caso de Joseph Mina (1995, 166).

**ferro** e com algumas palavras que elle não entendiam principiou a dizer que era feytiços” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759 Z9, fl. 94). Outro denunciante das adivinhações de Mathias, Miguel da Silva Couto, fornece outras nuances de suas ações, acrescentando que o negro mina **“curava com palavras e pós que lhe bota pello corpo”** e **“de que arruma altares, e com huns pratos de agoa e alguns ferros que lhe mete fas algumas curas”** (Ibidem, 95v).

Enfim, outro caso de adivinhação envolvendo o uso de **“vazilhas” com água** chama especial atenção. Trata-se de João Pinto, em Antônio Dias – Vila Rica –, que fora chamado à casa de um João Barrozo para **“examinar quem era lá feiticeiro”**. Uma vez em ação

...mandara por huas pedras no fogo a inflamarse e que au [sic.] depois elle mesmo pegara em hua com a boca e lançara em hua vazilha com agoa que alli esta para esse ministério e o mesmo mandou praticar aos escravos do dito João Barrozo e todos fizeram sem que se quimassem e hum que era feiticeiro ou mais se queimarão e que este era o sinal (...) os que erão feiticeiros só esses queimavão na boca com a dita pedra (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130, fl. 390 e 392v).

As adivinhações de João Pinto, que não tem mencionadas sua cor e procedência na denúncia, lembram de modo muito direto os ritos de alguns *nganga* que atuaram na África Centro-Occidental para descobrirem autores de furtos, feiticeiros e aplicarem a justiça em perspectiva mais ampla, inclusive com o respeito e anuência de lideranças políticas em vários desses locais. Ao analisarem as práticas divinatórias desses sacerdotes centro-africanos, com base na documentação missionária, Sweet e Thornton mostram narrações (como as deixadas pelo padre Cavazzi) que em tudo lembram os feitos de João Pinto na Vila Rica do ano de 1782. Contudo, ainda consoante com o olhar desses autores, o uso de rituais de adivinhação como prova judicial e meio de descobrir a ação de feiticeiros encontrava-se difundido por várias outras regiões africanas possuindo significativas variações, como é possível encontrar, por exemplo, nas descrições do capuchinho Naxera (1660-1662) em Aladá, na África Occidental, sobre o oráculo de Ifá, jogado com búzios – objeto igualmente encontrado nas Minas setecentistas nas mãos de diversos curadores negros – e um tabuleiro especialmente desenhado (Sweet, 2007, 146-155; Thornton, 2004, 318-320).

Assim, como visto mais de uma vez nessa pesquisa, nas Minas do século XVIII as ações de diversos curadores e adivinhos africanos ou de seus descendentes, acabaram por descobrir “doenças de feitiço” e os autores dos mesmos, o que além de litígios entre os indivíduos que supostamente manipulavam forças mágicas para fazer mal ou os remediar, *denotam* o crédito que determinados proprietários brancos davam a essas práticas (por exemplo, ao prenderem e castigarem cativos acusados de feitiçaria). Parte desses ritos divinatórios, como visto no caso de João Pinto, possuíam similitudes com formas de prova e justificação tipicamente africanas<sup>156</sup>.

\* \* \*

As raras descrições mais pormenorizadas dos feitos de curadores ilegais brancos ou sem definição de cor me permitiram perceber que havia determinados pontos de toque entre suas adivinhações e tratamentos e àquelas efetuadas pelos africanos e seus descendentes que eram, aliás, mais denunciados por suas terapias não licenciadas. Tais similitudes podem ser vistas no uso de vários recipientes contendo água em práticas divinatórias, sendo esse elemento ponto de “passagem” e “contato” entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos: concepção, ao que tudo indica partilhada tanto por africanos como por europeus. Em Portugal do século XVI, segundo Bethencourt, as “sortes feitas num recipiente com água e acompanhadas de conjuros (invocações de espíritos)” eram ações recorrentes entre os indivíduos enredados pela inquisição como feiticeiros (Bethencourt, 2004, 59-60). Assim, nas Minas setecentistas, tanto o provavelmente branco Frederico Maya como os curadores africanos Francisco Angola e Joseph Mina lançaram mão de “pratos”, “vasilhas” e “alguidares” com água para desvendarem feitiços e quebrantos em seus clientes.

Além disso, o uso de “palavras incompreensíveis”, como ocorre nas adivinhações do branco Bento Prestelo, podem sugerir também estágios de transe e/ou de contato com entidades espirituais, que, aliás, também não era exclusividade das sociedades africanas, autores como Paiva e Ginzburg, por exemplo, encontram tais ocorrências

---

<sup>156</sup>Para outros casos envolvendo adivinhações em ações terapêuticas, conferir: Devassas Eclesiásticas 1730-1731 fl. 60v; Devassas Eclesiásticas 1733 L.I, fl. 91v; Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fl. 125; Devassas Eclesiásticas 1726 fl. 81v; Devassas Eclesiásticas 1733 L.III fl. 51; ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 102, fls. 12-14v; ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 128, fl. 416.

também entre os feiticeiros e agentes ilegais de cura europeus (Paiva, 2001, 106-107 e 118-121; Ginzburg, 2007, especialmente capítulo 3).

Essas referidas consonâncias, a meu ver, podem ser pensadas como reforço do argumento desenvolvido acima de que as padronizações e lacunas encontradas na forma de registro das denúncias pesquisadas – especialmente nas devassas eclesiásticas –, em sentenças como **“cura com palavras e bênçãos”** para definir as práticas dos agentes brancos e/ou sem definição de cor, poderiam esconder terapias de maior variação por eles protagonizadas, como os estudos de Bethencourt, Paiva e Walker mostram nas ações que esses agentes desempenhavam no Reino.

Resumindo, penso ter havido maior preocupação por parte de denunciante e padres que percorriam as freguesias em nome do bispo em descrever mais amiúde as terapias dos “curadores negros”, decerto, pelo medo e estranhamento que algumas dessas práticas poderiam causar e pelo fato desses indivíduos, em grande parte escravos e procedentes da África, despertarem desconfianças de que seriam **“feiticeiros e curadores”**, podendo, simultaneamente provocar e sarar as “doenças de feitiço” e/ou que moviam forças demoníacas em suas curas.

Outro aspecto das curas realizadas nas Minas do século XVIII é o entroncamento e a circulação entre parte das ações terapêuticas dos cirurgiões e médicos e a dos “negros curadores”. Neste contexto, o uso de orações católicas como o Pai Nosso e a Ave-Maria aparecem tanto nos tratados impressos pelos representantes da medicina oficial como nas denúncias aos perseguidos pela justiça do bispado e/ou pelo Santo Ofício (embora, como visto, as orações e jaculatórias que envolviam os nomes de conhecidos santos taumaturgos, como Santo Antônio, S. Pedro e S. Paulo, pareciam ser prerrogativas apenas dos curadores não licenciados).

Além disso, o recurso às ervas existentes nas veredas mineiras também eram comuns a esses indivíduos que, oriundos do Reino, como Gomes Ferreira, ou da África, tal qual o negro mina João da Silva ou o angolano João Barbeiro, tiveram que aprender com “paulistas” e “carijós” a reconhecerem as “raízes” e “folhas” que remediavam os mais variados achaques de seus clientes, inclusive com proximidades na manipulação desses recursos naturais, transformando-os em banhos, beberagens à base de cachaça, vomitórios, fruto do contato, circulação de saberes e aprendizados mútuos entre esses diferentes terapeutas.

Entretanto, como visto também em vários momentos desse capítulo, nem tudo eram proximidades e circularidades. Um olhar mais sistematizado sobre as centenas de

denúncias aqui analisadas acerca das práticas dos “negros curadores” também me permitiram enxergar diferenças postas nessas ações, crenças e nos significados que as moldavam, sobretudo, no que concerne aos matizes africanos que envolviam as terapias dos agentes que são objeto desta pesquisa.

Assim, a meu ver, algumas plantas manipuladas por africanos e seus descendentes, fossem cativos ou forros, somadas ao uso de sangrias – com expressivas diferenças, se comparadas às prerrogativas da medicina douta, nas partes do corpo escolhidas para a flebotomia e de recursos e artefatos usados nos cortes e em suas cicatrizações – e as diversas modalidades de adivinhações, envolvendo búzios, “bonecos” com quem esses curadores “falavam” para descobrir doenças, entre vários outros aspectos acima discutidos, dão cores próprias e marcam formas bem mais diversas de curar por parte dos curadores não licenciados. Penso que essas diferenças seriam bem mais frequentes do que argumentam autores como Márcia Ribeiro – que não se deteve no estudo das práticas dos agentes ilegais.

Encontrei, ainda, nas denúncias reportadas ao Santo Ofício e aos padres responsáveis pelas devassas eclesiásticas outra ordem de diferenças. Os curadores negros e seus descendentes não apareciam manipulando animais como pombos, morcegos, bois, cães, minhocas ou valendo-se de “dentes de caveira”, “unto de esquartejado” ou qualquer outro excreto ou parte do corpo humano em suas receitas, com a mesma frequência que os cirurgiões narravam em suas obras ou que figurava nas listas de produtos a serem oficialmente vendidos em boticas. Excetuando os poucos casos em que cavalos-marinhos, “lagartos e cágados” e pássaros foram vistos nas denúncias contra os curadores ilegais – e com significados que privilegiavam seus poderes como amuletos ou como recurso para ritos divinatórios –, penso que as qualidades terapêuticas dos animais fossem bem mais reconhecidas pelos representantes da medicina douta, pelo menos da forma com que chegam as denúncias contra os curadores ilegais “mineiros”, configurando-se, assim, mais um ponto de afastamento entre as práticas terapêuticas oficiais e as efetuadas pelos indivíduos aqui estudados.

Para remediar aqueles que os procuravam, africanos e seus descendentes lançaram mão de outros elementos do culto católico para além das orações, como rosários, breves, escapulários... Destacou-se nesse cenário a opção deliberada pelas cruzes (de madeira, latão ou desenhadas), água benta e imagens de S. Antônio, especialmente por parte dos curadores “angola”. Tais ações me remetem a níveis de vivências e introjeção do catolicismo bem sedimentados, forjados por experiências de conversão (dos dois lados



do Atlântico, para diversos desses agentes) que permitiram a crença e a escolha seletiva desses objetos católicos, ressignificados através de um prisma africano, o que Thornton chamou de “catolicismo africano” que, penso, também possa ser encontrado entre as ações terapêuticas efetuadas nas Minas do século XVIII.

Enfim, esses imbricamentos e mesclas, a forjar “culturas crioulas”, igualmente incluíam trocas entre africanos de diferentes regiões que passaram a coexistir no espaço estudado, que somadas à existência de referenciais culturais similares – o que Price definiu como uma “gramática comum” a diversos grupos africanos –, tornaram, a meu ver, borradas as fronteiras entre as terapias dos curadores “mina” ou “angola”. Nesse aspecto, também discordo da abordagem de Sweet que, como mencionado acima, afirma que os centro-africanos centravam suas ações de “possessão humana para determinar as causas das doenças” e os africanos ocidentais “recorriam a outros rituais, a adivinhação e a curas de ervas para aliviar os doentes”. Pelo menos nas minas setecentistas essas ações misturavam-se de modo indissociável. Prova contundente esse sentido é o caso dos curadores **Antônio Congo** e **José Mina** que protagonizaram juntos uma cura solicitada pelo capitão José Soares de Morais, após ter perdido dois escravos que “morreram de feitiços”, a indicar que esses dois africanos de procedências distintas compartilhavam e/ou mesclavam crenças e ações que permitiram agirem em consonância.

#### **IV – Curadores africanos e seus descendentes em ação: ritos coletivos, tambores e curas**

*Pela obrigação que tenho como pároco, e execução que devo dar ao [...] do Santo Ofício denuncio ao dito Santo Tribunal, e a vosmecê Angela Maria Gomes preta forra de nação courá (...) Há cinco anos tenho feito observação no modo de viver desta mulher e acho, que todas as noites das terças, e sextas feiras de cada semana depois da meia noite na casa da dita [ouço?] uns calundus do inferno, estrondos horrendos, que muitas vezes fazem tremer as casas ... (denúncia do vigário Manoel Ribeiro Soares. ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 125, fl. 52)*

*...e induzira os seus negros para continuarem nas danças de calundus de sorte que lhos deitara a perder com aquellas diabruras pois querendo o denunciante impedir aos mesmos escravos esta diabólica superstição entrão a ficar tristes pello dito negro curador lhes dizer que se não continuassem os seus negros os haviam de matar (denúncia de Antônio Pereira. ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130, fl. 387v).*

Nas Minas do século XVIII parte considerável das curas que envolveram terapeutas não licenciados africanos foram efetuadas a partir de ritos coletivos nomeados **calundus**.

Neste capítulo busco descrever e analisar parte dessas cerimônias coletivas que proporcionavam, segundo acreditava-se, sarar os males do corpo ou da alma, “dar fortuna” e adivinhar acontecimentos e enfermidades.

Conforme será visto, o termo **calundu** possuía diferentes conotações, como vários autores que pesquisaram essas cerimônias já indicaram. Proponho, com base nos casos mineiros, a possibilidade de incluir mais um significado a esse polissêmico termo: sendo usado, por vezes, **como sinônimo de feitiço**. Além disso, eclesiásticos em pastorais, “moralistas” como o Peregrino da América, entre outros representantes do saber letrado lançaram seus “olhares brancos” sobre essas cerimônias. Tais impressões, juntamente com a documentação missionária produzida em terras africanas, também servirão como fontes acessórias para a análise aqui proposta.

Interessa-me em especial descrever e analisar os calundus em seus aspectos morfológicos e litúrgicos, com base nos relatos dessas cerimônias que chegaram até nós de modo fundamentalmente indireto, através da fala de delatores e da pena padronizada

dos clérigos que as reprimiram. Darei ênfase, ainda, à narração do aparato material que era acionado em sua realização e às relações sociais – igualmente ambíguas, conforme visto no tocante aos curadores individuais – tecidas entre os calundzeiros, sua clientela e as pessoas que viviam nas cercanias de onde esses rituais se realizavam.

Outra nuance que me chamou atenção, sendo considerada poucas vezes na literatura acerca dos calundus, foi a **existência de estreitas relações entre esses ritos coletivos e as ações individuais de cura**. Inclusive com casos em que esses agentes que praticavam calundus curavam tanto no curso do rito como em momentos em que faziam as vezes de curadores individuais, conforme indicado, parcialmente, no capítulo anterior, quando tratei do uso de sangrias como recurso terapêutico.

Diversos autores que se debruçaram sobre a temática do magismo colonial e da escravidão dedicaram parte de sua atenção aos calundus, mais frequentemente através de estudos de caso. Trabalhos pioneiros sobre dos calundus e demais ritos coletivos como a “Dança da Tunda” e posteriores candomblés foram escritos por Luiz Mott, João Reis e Laura de Mello e Souza, entre outros.

Um desses trabalhos foi produzido por Luiz Mott, baseando-se num sumário de culpas enviado à Inquisição que tratava de uma cerimônia coletiva conhecida como “Dança da Tunda” (ou *Acontundá*), realizada em Paracatu e desmobilizada por um destacamento de capitães-do-mato em 1747 (Mott, 1986), marcada por “bataques”, danças e transe para adivinhações e curas. A fala das testemunhas permitiu ao autor tecer uma “interpretação etno-histórica” da Dança, focada em seus aspectos rituais e materiais, com destaque para o culto a um boneco que seus algozes descreveram com “feitio de cabeça e nariz à imitação do Diabo” e que recebia oferendas de alimentos. Foram encontradas ainda na casa (provavelmente, um centro ritual) umas “panelas em roda” com ervas cruas e cozidas, “frigideiras” com búzios, entre outros apetrechos. Outro aspecto da “Dança da Tunda” discutido por Mott é a centralidade de africanos ocidentais no ritual, significativamente de “couranos” e “minas”, e a existência de “sincretismos” envolvendo o uso de orações e “algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica” – como aparece em uma das denúncias – e a devoção à N. Sr<sup>a</sup>. do Rosário e a S. Antônio (ibidem, 126 e segs). Em sua análise, o autor defende que “estruturalmente falando, a Dança da Tunda apresenta enorme semelhança aos candomblés e xangôs contemporâneos do nordeste”, utilizando para sustentar sua hipótese uma série de relatos etnográficos, extraídos de autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Roger Bastide, entre outros (Ibidem, 138-141).

Voltando à temática dos rituais coletivos de africanos nas Minas setecentistas, Mott analisa o processo inquisitorial contra a calundzeira angolana Luzia Pinta em mais um estudo de caso (Mott, 1992). Esse documento permitiu ao autor uma pormenorizada descrição e análise dos componentes rituais e dos paramentos usados por Pinta. Mott enfatiza como elementos fundamentais que compunham seus calundus a ocorrência de cantos e “batuques”, com o intuito de promover adivinhações e curas, definindo também o autor as indumentárias usadas pela calundzeira de Sabará como “a mais rica e de sincretismo mais extravagantemente criativo”. Enfim, usando novamente como ferramenta analítica a abordagem etno-histórica, Mott busca identificar os rituais presididos por Pinta nas Gerais com os praticados na África Centro-Ocidental, afirmando a vertente “banto” de seu calundu, utilizando das descrições do século XVII do missionário capuchinho Cavazzi de Montecuccolo: “...ao tratar dos feiticeiros pertencentes à classe *Xinguila*, que vamos encontrar o que supomos ser a matriz do nosso calundu das Minas Gerais” (Ibidem, 80)<sup>157</sup>.

Outro interessante caso de calundu, este ocorrido na Bahia de fins do século XVIII, foi objeto da análise de João Reis. Trata-se de uma devassa civil movida contra um grupo de negros promotores de “batuques” e “feitiçarias”, segundo as autoridades encarregadas de sua repressão. Em seu texto, Reis aproveita para tecer considerações de ordem metodológica acerca da interpretação das religiões afro-brasileiras (Reis, 1988, 58-60). Como discuti no capítulo anterior, parte desse método de trabalho norteou meu olhar sobre as diversas terapias engendradas pelos africanos e seus descendentes aqui estudados.

No que diz respeito mais especificamente ao calundu do Pasto de Cachoeira, o autor – tal qual Mott, nos artigos supracitados – se ocupa da descrição do ritual e sua função de cura e adivinhação e seus elementos materiais, além de analisar o “arranjo étnico” que unia em torno do calundu negros provenientes do Reino do Daomé e suas cercanias. Neste contexto, Reis aproxima as práticas do calundu baiano aos cultos aos voduns, ancorando-se em tal configuração étnica, para sublinhar que diferente de vários outros casos conhecidos de calundus, “não vemos traços de “sincretismo” com elementos católicos” (Ibidem, 74).

---

157 Para uma crítica da leitura de Mott dos calundus de Luzia Pinta a partir das cerimônias *xinguila*, conferir Marcussi (2006, 97-124).

Como mostrarei adiante, há significativas similitudes entre os calundus pinçados por Reis e Mott em seus estudos de casos e as diversas denúncias trabalhadas em minha amostragem para o contexto mineiro do Setecentos.

Laura de Mello e Souza é quem primeiro propôs uma leitura mais articulada dos calundus coloniais<sup>158</sup>. Em seu *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, a autora se ocupada de uma amostragem que abarca nove casos, dos quais sete são oriundos das Minas Gerais. Assim, para Mello e Souza, “foi nas Minas que o calundu parece ter se generalizado mais cedo ...”. Embora pondere de modo convincente, que uma explicação possível para a preponderância dos casos “mineiros” pudesse ser encontrada na própria posição de relevo que ocupava a Capitania no século XVIII<sup>159</sup>. Além da descrição das cerimônias de calundu, percebendo “certa unidade em todas essas práticas”, embora relativize posteriormente que “há heterogeneidade, as variações acabando por desembocar no calundu”, a autora propõe, ainda, a existência entre os calundus coloniais de traços “bastante semelhantes ao que conhecemos hoje como candomblé”, usando como base de comparação as descrições das cerimônias presididas por Luzia Pinta (Souza, 1995, 263-267).

Em trabalho mais recente, Souza propõe uma releitura dos calundus, valendo-se, em grande medida dos casos por ela já trabalhados no *Diabo e a Terra de Santa Cruz*.

A autora reconhece e rebate algumas críticas, sobretudo endereçadas a Mott e Reis, referentes ao perigo da tentação de análises que acabam por homogeneizar e aproximar “práticas possivelmente distintas” (referindo-se, sobretudo, à relação de filiação quase causal entre os calundus e os candomblés por ela anteriormente proposta). Assim, Mello e Souza sugere “ainda que de forma embrionária, um procedimento analítico que **tome o calundu antes como constelação de práticas variadas do que como um rito acabado ou bem definido**” (Souza In: Gorenstein e Carneiro, 2002, 295-296 – **grifo meu**), postura de análise com a qual concordo diretamente, como será discutido no curso deste capítulo.

---

158 Em trabalhos anteriores (Nogueira, 2005; 2007; 2007b), seguindo parte dos caminhos de pesquisa trilhados por Mello e Souza, também analisei os calundus efetuados pelo aqui já referido Pai Caetano, articulando-os com outros casos mineiros, percebendo, assim, as potencialidades de uma abordagem mais totalizante e as possibilidades de comparações entre os vários calundus batucados nos arraiais auríferos. Tipo de olhar que por hora busco ampliar e sofisticar.

159 Nas palavras da autora: “(...) Elas vicejaram nas Minas mais do que em qualquer outro ponto da Colônia no século XVIII: pelo menos as referências que temos a calundus mineiros são mais abundantes inclusive do que as baianas (...) Mais uma vez, é necessário lembrar que o sincretismo afro-brasileiro, a perseguição religiosa e o escravismo andaram juntos em terras coloniais: daí o destaque das Minas (Souza, 1995, 269).

Em seu ensaio para dar conta de entender melhor essas complexas práticas, a autora produz uma tipologia com base em trinta e dois casos oriundos, parte das devassas eclesiásticas, parte da documentação inquisitorial – já trabalhados por Luiz Mott em seu discutido artigo sobre a “Dança da Tunda”. Desta forma, classifica os casos em três categorias: “calundus evidentes” (quinze casos); “calundus sugeridos” (quatro casos) e “elementos dispersos de calundu” (treze casos), embora, como adverte a própria autora, esses últimos não possuam praticamente nenhuma articulação com o todo ritual que poderia ser identificado sob a alcunha de calundu, sendo, em grande medida, casos de curadores negros que atuavam individualmente o que, aliás, distanciaria tais ações terapêuticas de uma das características mais recorrentemente lembradas dos calundus: a de serem ritos coletivos.

Uma vez definida tais “categorias” a autora encarrega-se de descrever os casos em convergência com a tipologia proposta e faz uma análise mais geral dos calundus a partir de uma leitura da “cultura banto”.

Os calundus também são objeto de olhar mais sistematizado de James Sweet. O autor se vale desses ritos para defender e reafirmar dois dos principais pontos defendidos em sua pesquisa: que existiria uma circulação e filiação “Atlântica” entre essas práticas mágicas (talvez importando menos se estivessem endereçadas na Bahia, nas Minas Gerais ou em Luanda) e que estas seriam gestadas através da “transposição” praticamente incólume de matrizes culturais africanas – especialmente, Centro-africanas que, ainda de acordo com Sweet, tal prática no Brasil no século XVIII, “continuava a ser do **domínio exclusivo dos centro-africanos**” (Sweet, 2007, 181 – **grifos meus**) – e se mantém impermeável às influências do catolicismo até fins do século XVIII. Ou, nas palavras do autor:

A partir do momento em que o termo *calundu* ganhou raízes no Brasil, por volta de meados do século XVII, o seu significado centro-africano foi de certa forma alargado. O *calundu* não só servia para designar os espíritos que possuíam a pessoa doente, mas também se tornou a forma preferida para descrever as cerimônias e danças que precediam a possessão e a adivinhação. Não obstante essas mudanças cosméticas, as cerimônias brasileiras de *calundú* eram levadas a cabo de forma semelhante aos rituais de possessão da África Central, com o médium a invocar o espírito para que este entrasse no seu corpo, seguindo-se um diálogo entre o espírito e o cliente (Sweet, 2007, 173).

Conseqüentemente, com esse tipo de posição o autor irá refutar estudos como os acima apresentados de Luiz Mott e Laura de Mello e Souza que promovem uma análise dos ritos de calundu a partir de sua composição “sincrética”. Sweet, igualmente opondo-se à escrita de Mello e Souza sublinha a baixa expressividade numérica dos casos de calundu na região colonial das Minas, argumentando que dos doze casos por ele arrolados apenas dois eram oriundos das Gerais (sendo os demais ocorridos na Bahia) (Ibidem, 298, nota 11).

Para mostrar a formação de parte dos candomblés baianos entre os séculos XIX e XX e suas influências jeje, Nicolau Parés retroage ao cenário colonial. Para este autor, os calundus possuíam significativas diferenciações étnicas (o que relativiza o olhar “multiétnico” em torno das cerimônias de calundus), sublinhando ainda, diferentemente do que supõe Sweet, a presença de africanos ocidentais – como os jeje e os nagôs – a presidir os toques e danças dos calundus do Recife e da Bahia entre fins do século XVIII e início do XIX. Além disso, e, decerto, em função dos interesses mais específicos de sua pesquisa, é possível encontrar na escrita do autor a busca de uma aproximação entre os calundus coloniais e os candomblés que, como discutido acima, é objeto de crítica de vários autores, que rejeitam considerar os calundus uma espécie de “proto-candomblé”<sup>160</sup> (Parés, 2007, capítulo 3) .

Partindo desses olhares, a análise aqui desenvolvida parte de uma amostragem que abarca **cinquenta e seis indivíduos, denunciados oitenta vezes** como protagonistas de calundus. Com isso, creio poder acrescentar material empírico que possibilite lançar novas luzes para a compreensão de tais ritos coletivos, que, mesmo sendo de natureza distinta, aparecem na documentação sob a rubrica generalizante de calundu. Outro aspecto a ser inicialmente colocado é que essa amostragem, que, decerto, não totaliza os calundus batucados nos arraiais auríferos, a meu ver, já seria numericamente expressiva para servir de contraponto ao argumento de Sweet de que nas Minas setecentistas a ocorrência de calundus teria sido pouco presente. Assim, tendo a afirmar, juntamente com Laura de Mello e Souza, que as Gerais eram uma “terra de calundus”, sem que, com isso, a importância de outras regiões, sobretudo a Bahia, seja diminuída.

---

160 Em determinado trecho da obra de Parés essa filiação calundu/candomblé se apresenta de modo bastante direto: “De igual modo, as práticas de caráter religioso conhecidas como calundus, e depois como candomblés, foram um espaço de contraste e diferenciação dos mais importantes para demarcar os limites das diversas nações africanas” (Parés, 2007, 101).

### Os calundus e seus significados: diferentes conotações (ou “olhares brancos”)

Meu intento em tomar partido na discussão sobre o amplo arco semântico que englobava a palavra calundu, bem como, a forma com que determinados membros do clero, “moralistas”, médicos, entre outros indivíduos representantes de uma elite letrada, enxergavam os “batuques” e, mais especificamente, as manifestações religiosas coletivas de africanos e seus descendentes se inspira na obra de Robert Slenes.

Em seu “Lares negros olhares brancos”, um dos subitens que compõem o livro *Na Senzala uma Flor*, o autor chama atenção de como romancistas, “viajantes”, juristas, faziam descrições da “promiscuidade sexual” e “devassidão” dos cativos que impediriam uma vida conjugal “regrada” e “civilizada”: baseada na monogamia e na união estável e sacramentada entre os cônjuges (ou seja, na concepção de casamento e família que comportava esses “olhares brancos”). Enfim, adverte Slenes:

Mesmo um viajante, como a maioria dos citados acima, dificilmente conseguiria livrar suas observações sobre a família escrava da influencia de ideias preconcebidas, suas próprias e as de seus informantes. (...)

Dentro desse contexto, as histórias que nos contam Ribeiro, Tschudi, Couty e os outros autores citados, tornam-se extremamente precárias como fontes, a não ser para retratar o pensamento das Lenitas da época – isto é, para captar o pensamento das elites. Para penetrar no mundo dos escravos, outros tipos de informações e métodos de análises são necessários (Slenes, 1999, 136 e 138).

Assim, essas “imagens prévias” (como o “racismo”, “preconceitos culturais”, “ideologia a respeito da escravidão”, nas palavras do autor) teriam condicionado tais indivíduos a enxergarem e valorarem a seu modo – um modo míope – as estruturas familiares vividas pelos cativos. Como tratarei, mesmo que em período e contexto diferentes dos analisados por Slenes, tais “olhares brancos” (no caso aqui estudado, mais fortemente condicionados pelas concepções europeias de feitiçaria, as prováveis influências da literatura missionária em terras africanas), foram lançados igualmente sobre os “batuques” e os ritos religiosos coletivos de africanos e descendentes nas



Minas do século XVIII e, a meu ver, também determinaram as impressões e significados dados ao termo *calundu*<sup>161</sup>.

Entretanto, ainda de acordo com Slenes, há possibilidades de através de “outras leituras” desses “olhares brancos” enxergar e recuperar fragmentos da vida desses africanos que permitem maior aproximação com suas práticas e formas de pensar e agir sobre sua própria realidade: “em suma, é possível recuperar no olhar branco um lar negro coerente com os novos dados demográficos” (Ibidem, 142).

Como já indicado acima, vários foram os autores que teceram discussões acerca dos significados da palavra *calundu*.

Luiz Mott, em seu artigo sobre o *Acotundá*, chama atenção para a origem banto da expressão (a exemplo de outros termos também usados para nomear ritos religiosos, como *candomblé*, *canjerê*, *macumba*). Sendo *calundu* usado com frequência para designar de forma indiscriminada ritos de pessoas procedentes da África Ocidental, como os “minas” e “nagôs”. Para o autor, esse empréstimo linguístico teria explicação no próprio fluxo de cativos, que vieram primeiramente de áreas centro-ocidentais para depois voltar-se para a Costa da Mina e cercanias<sup>162</sup>.

Em seu “Revisitando o *calundu*”, Laura de Mello e Souza avança na discussão acerca dos diversos significados da expressão. A autora, inicialmente, se vale de dicionaristas, etnolinguistas e folcloristas como Yeda Pessoa de Castro e Câmara Cascudo para mostrar que o termo *calundu* – também apresentando como uma palavra de origem banto – possuía oscilações: alusão a estados de transe, referência a danças e “batuques”, e, até estados de mau-humor e amuo. Preferindo aqui as palavras da autora:

*Calundu*, por sua vez é uma palavra de acepções múltiplas, ultrapassando o campo das crenças e dos comportamentos, entrando pelos humores, e, em suma, pela alma, pela psique do indivíduo (Souza, 2002, 297).

Observando o julgamento no Juízo Eclesiástico de Hyvo e sua Mulher, Maria Cardosa (aqui também tratado em minha amostragem), a autora, salvo engano, foi quem

---

161 Tal discussão é complementada pelo conceito de “filtro cultural” forjado por Ginzburg e por sua atitude analítica de considerar “o inquisidor [ou o visitador] como antropólogo”, discutidos na introdução desta pesquisa.

162 “A primeira religião africana conhecida no Brasil recebeu de norte a sul o nome banto de “*Calundu*”. Quando chegam os africanos da Costa da Mina, com seus rituais diferentes e desconhecidos pelos angolanos, congolezes, etc., esses bantóides passaram a designar tais “folguedos e batuques” com os nomes de suas terras...” (Mott, 1986, 138). *Como será visto adiante, em minha análise* não considerarei os *calundus* mineiros portadores de uma uniformidade que pudessem defini-los como uma “religião africana”.

primeiro notou a aplicação diferenciada do termo *calundu* nas fontes persecutórias da Igreja: o casal de africanos **“tirava calundus”** de seus clientes (Ibidem, 307). Conotação, aliás, como também sublinha Mello e Souza, análoga à usada pela calundzeira angolana Luzia Pinta, ao revelar aos inquisidores que a interrogavam que o **calundu “era uma doença de sua terra”**. Tal uso do termo *calundu* coaduna com o argumento de Sweet, citado acima, de que o termo *quimbundo* era acionado em terras centro-africanas “para designar os espíritos que possuíam a pessoa doente”, sendo ampliado no Brasil, ainda segundo o autor, para “descrever as cerimônias e danças que precediam a possessão e a adivinhação”.

Alguns casos por mim levantados permitem confirmar o uso do termo *calundu* por outros indivíduos que viveram nas Minas setecentistas com significados consonantes aos observados por Mello e Souza e Sweet<sup>163</sup>.

Na freguesia do Inficionado, Mariana, no ano de 1782 – novamente é observável como tais crenças e ações existiram por todo o século XVIII –, Antônio Pereira se viu com o problema de possuir “um escravo e uma escrava doentes aos quais se aplicara diversas mesinhas sem efeito”. Para remediá-los resolveu chamar um preto de nome Manoel, que afirmou que os tais cativos, **“tinham um espírito de seus pais e que era necessário deixá-los folgar e dançar, se não os ditos espíritos os haviam de matar”**, protagonizando, em seguida, cerimônias de *calundu* que serão discutidas em outro momento (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130). Dez anos antes, em Vila Rica, Ana Maria Neves também possuía duas escravas **“afligidas de acidentes que chamam calundus”**. Entendendo que tais “acidentes”, seriam “vexações do demônio”, a proprietária resolver lançar mão primeiro dos exorcismos da Igreja e “remédios naturais”. Sem sucesso, pelo menos como narrou, Ana Maria entregou as cativas a uma parda não nomeada e a “uns negros”, **“que diziam saber curar a dita melancolia com danças e bailes sem saber que haviam pacto com o Demônio”** (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 320).

Nas denúncias acima parcialmente transcritas, além da percepção dos *calundus* como “acidentes”, geralmente causados “por espíritos”, há outros elementos que merecem ser sublinhados. Primeiramente, como já visto no segundo capítulo, observam-se clientes que após recorrerem aos préstimos de curadores não licenciados,

---

163 Artur Ramos chama atenção também para o mesmo significado do termo: “*Calundu ou Kilundu* é outro espírito de caráter indeterminado; pode manifestar-se nas mulheres que vão dar a luz...” (Ramos, 1943, 167)

especialmente africanos e mestiços, resolveram denuncia-los para o “desencargo de suas almas” e por serem “bons católicos”, não deixando de afirmar o recurso anterior ao mundo oficial da cura: os exorcismos da Igreja e os “remédios” e “mesinhas” naturais. Na denúncia efetuada por Ana Maria, outros dois aspectos chamam a atenção: a demonização dos calundus e a associação dos “acidentes de calundus” à melancolia, concebida pelo exorcista Brognolo como o humor preferido do diabo. Impossível saber se essa aparente associação entre a teoria humoral do médico “grego” Hipócrates e a demonologia fora pensada pela denunciante ou, o que é mais provável, pela autoridade inquisitorial que a ouvia.

**“...fazendo feitisos e couzas diabólicas e de se mudando (?) para estas minas [ileg] e que uza dos mesmos calunduzes”**. Assim teria dito o capitão-mor José Gonçalves da parda Lourença, “filha de Pernambuco” que foi parar em Ribeirão do Carmo no início da mineração (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1722-1723 fl. 81-82v). Lourença sofrera outras duas denúncias nesta devassa, por “usar de feitiços”, sem que houvesse qualquer menção a danças, adivinhações ou que participasse de práticas coletivas.

Assim, é possível notar, além do fato do termo calundu já estar presente entre as práticas a serem reprimidas nos arraiais auríferos desde as primeiras devassas episcopais, **seu uso como sinônimo de feitiço**. Aliás, aqui de modo muito próximo ao escrito pelo poeta Gregório de Mattos, no final do século XVII, em poema bastante lembrado pelos estudiosos das práticas religiosas de africanos e seus descendentes: “Que de quilombos que tenho / com mestres superlativos, / nos quais se ensinam de noite / **os calundus e feitiços...**” (Mattos Apud: Sweet, 2007, 175).

A preta forra Clemência, foi apresentada no capítulo I como “refinada feiticeira” que teria vitimado diversas pessoas em Antônio Dias, Vila Rica, entre elas o sapateiro bragantino Manoel Gomes, que além de perder uma de suas escravas ficara “attonito” e “pateta” por conta dos feitiços de Clemência. Em sua denúncia, a também preta forra Rita acrescentou que Clemência “enterrava ingredientes a noite” para depois desenterrá-los para efeito de “maltratar” com seus malefícios e que **“ouvio ella testemunha a dita Clemência muitas vezes dizer que tinha calonduz [sic]”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753, fl. 116v). Como é notável na fala de Clemência, “ter calundu” aparecia como poder para fazer o mal através de feitiços.

De modo análogo, o negro angolano Antônio, que atuava como curador e adivinhador, manuseando objetos como cruzes e espelhos, conforme visto no capítulo

anterior, era sugestivamente conhecido como **Antônio Calundu** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl, 369). Para Laura de Mello e Souza, o negro curador “provavelmente fazia também outras coisas, já que a prática sugerida vinha atrelada a seu nome: era conhecido também como Antônio Calundu” (Souza, 2002, 310). Por isso, a autora quantifica o caso de Antônio Angola como mais um de “calundu evidente” em sua tipologia. Sem dúvida, a percepção sugerida por Mello e Souza é bastante plausível. Contudo, não há na denúncia contra Antônio Calundu nenhum elemento mais concreto que ligasse seu apelido aos ritos coletivos que envolviam “batuques”, transes e adivinhações. Assim, creio haver possibilidade de outra leitura: nesse caso, o termo “calundu” remete mais a um apelido pejorativo (como sinônimo de feiticeiro), a desqualificar e associar ao universo da magia malévola as terapias não licenciadas de um negro angolano.

Vanicléia Santos e Roger Sansi observaram que a expressão “mandinga” era usada por denunciante e agentes da Igreja no século XVIII, tanto na Colônia como no Reino mais para aludir aos poderes mágico-religiosos dos mandes que propriamente como uma referência étnica mais específica. Como adverte Santos: “equivoca-se quem atribuiu ao Mali, a origem dos mandingas ou mandingueiros encontrados no Brasil” (Santos, 2008, 182 e segs). Sansi igualmente afirma que ““Mandinga” é um termo que virou praticamente sinônimo de feitiçaria, e “mandingueiro” de feiticeiro, no mundo Atlântico lusófono do século XVIII” (Sansi, 2008, 132).

Resumindo, proponho como ocorre com o termo “mandinga”, a expressão calundu nas Minas do século XVIII também tenha sido usada, em determinados momentos, por denunciante e/ou agentes responsáveis pela perseguição eclesiástica também para identificar indivíduos tidos feiticeiros, como pode ser evidenciado nos casos acima tratados. Agregando, assim, mais um significado a essa já polissêmica palavra<sup>164</sup>.

Na *Memória histórica dos costumes particulares dos povos africanos...*(1806) redigida pelo médico baiano Luiz Antônio de Oliveira Mendes, em fins do século XVIII acerca dos “jejes” da Bahia também é possível encontrar as palavras calundu e feitiço como expressões intercambiáveis. Desta vez de modo ainda mais direto, a confirmar a hipótese proposta acima. Assim, o médico ao relatar as “crenças” dos africanos ‘jeje’

---

164 Em seus estudos sobre os voduns no Haiti, Hein Vanhee também observa como nas impressões principalmente dos colonizadores franceses o termo *voudoux* era usado de modo polissêmico, denotando danças, divindades, manifestações religiosas coletivas (conotação mais frequente) e, mesmo, praticas de feitiçaria e/ou envenenamentos (Vanhee, 2002, 246-247).

coloca em relevo “que assentam firmemente que há feitiço”, usando a seguinte nota explicativa para esmiuçar sua assertiva:

Feitiço têm os pretos africanos por uma força e movimento interno que os obriga a fazer uma certa cousa que eles queiram ou não convir nela, a que tributam grande respeito, e porque esta seja sua crença para que tanto obtenham em ganho ou prejuízo de outro, para fazer sujeitar uma paixão, que persiga e tiraniza a terceiro, inventam que há certos remédios para tanto se obter, e entregam-se a isto, entregam-se também a um sem número de manduzagens [?] e de inventos, **ao que rigorosamente lhe chamam feitiço, ou calundu** (Mendes [1806] In: Silva, 2002, 264 – **grifo meu**)

Avançando em suas descrições das crenças religiosas dos africanos ocidentais, o médico, em nota subsequente, explica que o “contra-feitiço” seria igualmente bastante praticado por esses negros “jeje”, produzindo “remédios” e “militando outros tantos abusos e manduzagens”, sendo também, segundo Mendes os contra-feitiços chamados calundu. Desse modo, como vários outros representantes da medicina oficial, Mendes cria que os africanos poderiam lançar mão do magismo e do “outro mundo” tanto para a praticar o mal como para remediá-lo. Por isso, seu “olhar branco” captava o feitiço e o contra-feitiço como parte de um mesmo rol de práticas, que nomeia calundus.

Outro olhar a ser considerado nas fontes pesquisadas é a indistinção entre práticas religiosas coletivas e divertimentos profanos desses africanos e seus descendentes que, por vezes, aparecem qualificados de modo generalizante como “batuques”.

João Reis e Nicolau Parés observam, para o contexto baiano, que sobre o termo “batuque” há uma indefinição que transita entre o religioso e o secular (Reis, 1988, 61 e 63; Parés, 2007, 121). No Reino, “batuques” e “ajuntamentos” de africanos e seus descendentes também renderam preocupações das autoridades laicas e religiosas que de igual modo teciam impressões que cambiavam entre o culto às divindades e espíritos tutelares e as festas com bebidas e danças consideradas licenciosas. De acordo com Calainho, já em 1559, um alvará régio proibia escravos e forros de realizarem “balaios ou ajuntamentos”, sendo o alvará, posteriormente incluído nas Ordenações Filipinas de 1603. Acerca das práticas repressoras e da dificuldade de discernir com alguma precisão tais “ajuntamentos”, conclui a autora: “meros divertimentos profanos, reuniões onde

poderiam urdir fugas e revoltas ou cultos religiosos – ou calundus – rememorados e reeditados em Portugal? Na dúvida, foi melhor reprimi-los” (Calainho, 2000, 86).

Nas Minas Gerais do século XVIII, os “batuques” e “ajuntamentos” também se fizeram presentes e foram alvo das preocupações das autoridades episcopais.

Nos capítulos produzidos com base na visita pastoral à freguesia de Nossa Senhora de Nazareth, no ano de 1753, o primeiro bispo de Mariana, D. Manoel da Cruz acusa a recorrência de pessoas “de hû e outro sexo”, que “pouco tementes a Deus” faziam **“huas danças que chamão batuques extraordinariamente muyto desonestas e provocantes da sensualidade”**. O recém-empossado bispo ameaçava ainda com pena de excomunhão maior e multa de vinte oitavas de ouro os envolvidos nesses “batuques” e aqueles que os “admitiam” em suas “casas, rossas ou fazendas” sua realização (Rodrigues, 2005, 80). Aproximados trinta anos depois, em 1781, o quarto bispo de Mariana, D. Domingos da Incarnação Pontevel, relatou fenômeno semelhante em visita pastoral à Borda do Campo, dando mostras que as exortações de seus predecessores não devem ter surtido o efeito pretendido de acabar com os “batuques” nas Minas (Rodrigues, 2004, 160)<sup>165</sup>.

Embora não houvesse entre os quesitos que definiam os desvios passíveis de serem perseguidos pela justiça do bispado por meio das devassas eclesiásticas nenhuma menção mais direta aos “ajuntamentos e batuques”, a preocupação em cerceá-los se fez presente no curso do período estudado. Nesse ponto, como apontado em diversos estudos, a repressão episcopal, de modo ambivalente, arbitrava tanto pela manutenção da ortodoxia como dos “bons costumes” que garantiriam a harmonia comunitária, coibindo delitos como “má língua”, “bebedice”, jogos de azar, “descaminhos” do ouro, atrelando o ideal de “bom fiel” ao de “bom súdito” (Boschi, 1987, 151-184; Figueiredo, 1993, 147 e segs; Figueiredo, In: Resende e Villalta, 2007; Souza, 1995).

Assim, tomei contato com diversas denúncias em que se nota o teor lacônico em que eram descritas reuniões coletivas protagonizadas, sobretudo, por africanos, “pardos” e “mulatos” e a indistinção entre o sagrado e o profano na percepção de denunciantes e clérigos envolvidos nas devassas que observaram Reis e Calainho.

João Medeiros, morador no Rio dos Peixes, foi alvo de três acusações em devassa eclesiástica ocorrida no ano de 1759. De acordo com seus denunciantes, Medeiros era “consentidor” de “batuques” em seu rancho, e, estando amancebado com uma negra

---

165 Para uma análise mais detida dessas cartas pastorais e seu papel na afirmação do novo bispado de Mariana em confluência com as orientações tridentinas, conferir Santos (2007).

forra de nome Antonia, **“o paçam a noite em batuques”** e **“chamava os negros com uma buzina”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759, fl. 35v-37).

No ano de 1776, o pardo forro José Pereira de França e mais cinco indivíduos foram “admoestados e repreendidos” em termo de culpa de uma visita realizada em Sumidouro, por terem **“entrado em hum batuque”** que era realizado na casa de um preto forro de nome Sebastião Dias (também devidamente repreendido), em que **“se acharão alguas pessoas assim homens como mulheres”**. Os envolvidos ainda teriam que pagar pena pecuniária de vinte oitavas de ouro, mas foram “aliviados” em razão de serem pobres (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1776-1788 fls. 90-92v). Ainda que nos termos de culpa não houvesse nenhum detalhe acerca da natureza desses batuques, chama atenção a vontade de reprimi-los por parte da justiça episcopal.

...dice que huma Maria de Amaral crioula forra por alcunha Lavadeira, admite em sua casa homens e mulheres de suspeita e muitas vezes viu elle testemunha que tendo outras negras duvidas com ela, **publicamente lhe chamavão feiticeira, e sempre teve fama de que o era; porem elle testemunha nunca lhe vio fazer cousa alguma. E sim ouvia fazer batuques em casa da dita por ser sua vizinha** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1748-1749, Z 4 fl. 18v).

Assim o lusitano Tomé de Silveira Lemos denunciou sua vizinha no arraial do Tejuco. Em outro momento da devassa, a Lavadeira já havia sido lembrada por facilitar o intercuro de “homens e mulheres” em “atos torpes”, dando “casa de alcouce”<sup>166</sup>, onde coexistiam “soldados, capitães do matto e negros” (Ibidem, 18v). Na fala de seus denunciantes os desvios da negra forra se apresentavam de modo quase estigmatizado em relação ao perigo que representava para sua comunidade: promovia “batuques”; juntava indivíduos que talvez devessem estar em lados opostos como capitães do mato e negros para “atos torpes” e, como ocorrera com vários outros africanos e descendentes, ainda carregava suspeita e infâmia de ser feiticeira. Nesse caso, a associação entre os “batuques” e a feitiçaria deve ter sido estrategicamente lembrada para agravar seus desvios.

---

166 Luciano Figueiredo esclarece que “dar casa de alcouce” – atividade, aliás, bem comum nas Minas setecentistas – seria franquear “o espaço da casa para encontros entre prostitutas e clientes” (Figueiredo, 1993, 88-95)

No sítio da forca, em Sabará, um mulato igualmente fora denunciado por promover “ajuntamentos” com outras mulatas “**e alli uzava com ellas de feitiçarias para conseguir fortuna**” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 45). Nesta perspectiva, mais uma vez, é possível observar o imbricamento mais direto entre os “batuques e ajuntamentos” feitos por africanos e mulatos e a feitiçaria nos arraiais auríferos<sup>167</sup>.

Entretanto, em outros momentos, autoridades eclesiásticas e demais indivíduos inseridos no mundo das letras, voltaram seus “olhares brancos” para ritos coletivos de africanos e descendentes que qualificaram mais diretamente como “calundus” ou “cerimônias gentílicas”, conforme aparecem definidos em cartas pastorais, entre outros documentos. Nestes casos, as intenções de contato com o “outro mundo” e as funções religiosas desses “batuques” seriam propositalmente lembradas e explicitadas.

Em trecho já bastante citado pelos estudiosos dos ritos religiosos de africanos e seus descendentes, o “Peregrino da América”, em obra publicada em 1728, teria contado que ao receber pouso para pernoitar numa fazenda próxima das Minas, ficaria toda noite “desvelado” por conta dos calundus realizados na propriedade com total anuência de seu dono. Assim, o “Peregrino” descreveu o ritual que supostamente lhe teria tirado o sono:

...fora procedido do estrondo dos tabaques [sic.], pandeiros, canzás, botijas e castanhetas; **com tão horrendo alarido, que se me representou a confusão do inferno** (...). Senhor, (me disse o morador) se eu soubera que haveis de ter este desvelo, mandaria que esta noite não tocassem os pretos seus calundus (...) Pois senhor, que coisa é calundu? São uns folguedos, ou adivinhações (me disse o morador) que estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem de várias coisas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras; e para muitas outras coisas (Pereira, 1939 [1728], V. I 123-124).

Completando o argumento que objetivava extirpar do cotidiano de senhores e escravos esse tipo de prática, Nuno Marques Pereira insistiu no que considerava a “real”

---

167 Para outros casos envolvendo “batuques” e “ajuntamentos”, por vezes, também associados ao universo da feitiçaria, conferir: Devassas Eclesiásticas 1759 fl. 52; Devassas Eclesiásticas 1762-1769 fls. 15v; 26; 132v-133; Devassas Eclesiásticas 1763-1764 fl. 10v; Juízo Eclesiástico 1748-1765 fls. 51v-52.



definição dos calundus e seguiu sua narrativa de como, supostamente, dissuadiu com sucesso o dono da fazenda a nunca mais deixar seus negros praticarem essas cerimônias, conseguindo, ainda destruir e atear fogo nos instrumentos de percussão nelas usados. O autor, posteriormente, teria dado uma longa reprimenda no “mestre dos calundus”, e, ao explicando-lhe o “verdadeiro” teor de suas ações, produziu uma intencional distorção no significado do termo de origem banto<sup>168</sup>:

Não sabeis (lhe disse eu) [ao “mestre dos calundus”] esta palavra de calundus o que quer dizer em Portugal? Disse-me que não. Pois eu vos quero explicar (lhe disse eu) pela etimologia do nome o que significa. Explicado em Português e latim, é o seguinte: que se cala os dois; calo duo. Sabeis quem são estes dois que se cala? Sois vós, e o diabo. Cala o diabo e calais vós o grande pecado que fazeis, pelo pacto que tem feito com o diabo (Ibidem, 126).

Enfim, a propósito de ratificar, uma vez mais, sua condenação aos calundus, o “Peregrino”, enquanto doutrinava o morador da fazenda, teria ouvido dele um caso do tempo em que era estudante em Salvador, protagonizado por uma mulher parda que buscava “ter ventura com os homens com quem tivesse amizade ilícita”. A tal parda

levada por essas persuasões, as acompanhou uma noite de escuro a certo lugar desviado da Cidade: e depois de feitas as cerimônias, chegando a uma paragem consignada, **lhes apareceu visivelmente o diabo em forma de um grande Cão mui negro; e depois de lhes fazer mui grandes festas, e afagos tratou de ter concubito com elas.** (Ibidem p. 130).

Ao acabar de ouvir o relato do fazendeiro, o “Peregrino” garantira, de modo categórico, que se trataria de mais um episódio de “adjuntos e festas dos Calundús” que tanto reprovava.

Em outro “olhar branco” lançado sobre os “batuques” e demais ações coletivas dos negros para fins religiosos, este proveniente de uma carta escrita pelo conde de Povolide ao Conselho Ultramarino em 1780, há uma tentativa de distinção entre “danças supersticiosas” e outras que para ele não seriam “dignas de uma total reprovação”, mesmo que não fossem “as mais santas”. Prosseguindo com suas distinções dessas ações coletivas, escreve o conde:

---

168 Para uma discussão acerca do diálogo como gênero literário e suas variáveis na construção dos discursos e utilização de exemplos, conferir Pécora (2001, 98 e segs).

Os bailes que entendo serem de uma total reprovação são aqueles que os pretos da costa da Mina fazem às escondidas, ou em casas ou roças, com uma preta mestra **com altar de ídolos, adorando bodes vivos e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas** fazendo crer aos rústicos que naquelas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens e homens a mulheres (conde de Povolide Apud: Souza, 2002, 130).

No ano de 1726, em visita pastoral realizada na Vila do Carmo, D. Frei Antônio de Guadalupe, que era bispo do Rio de Janeiro, deixou a seguinte impressão da manutenção das “gentilidades” dos africanos nas Minas, a comprovar, novamente, que esses rituais coletivos deveriam ser tão antigos quanto as primeiras levadas de cativos para as regiões mineradoras e chamando atenção das ações persecutórias e normativas da Igreja que também buscava afirmar-se na área de recente colonização:

Somos informados que alguns **Escravos principalmente da Costa da Mina retêm em si relíquias da sua gentilidade ajuntando-se de noite em vozes com instrumentos em sufrágios de seus falecidos ou quem mais he (?), em algumas tabernas se sentão comprando varias comidas e bebidas e depois de comerem e beberem lanção por terra talvez em cima das sepulturas dos defuntos.** Portanto recomendamos aos R. dos Párcos e Capellaens (.....) fação desterrar estes abuzos ... (Rodrigues, 2004, 37).

Aproximados trinta anos depois, numa visita pastoral na freguesia do Curral Del Rei, o clérigo responsável também colocou em relevo a manutenção dos “batuques”, agora diretamente nomeados calundus, a dar mostras, ao que parece da vontade de frisar seu caráter de transgressão da ortodoxia católica:

Mando ao Reverendo Pároco e aos capelães desta freguesia que constando-lhes que algumas pessoas **fazem ou concorrem para batuques, o que se chama calundures, ações supersticiosas, os repreendam rigorosamente (...)** para [que] se abstenham de **bailes tão supersticiosos em que o Demônio como sagaz inimigo de nossas almas costuma laborar e intrrometer-se.** Como o Demônio não cessa de andar em continuo giro ao mondo (...) em que caiam as almas e nelas as colha, e neste bispado tem lançado a perniciosa rede de suas lanças a quem chamam

Batuques nas quais redes têm caído muitas almas (...) (AEAM. Visitas Pastorais. W-3 fls. 15-17. Apud: Santos, 2007, 152).

Nessas impressões acerca dos “batuques”, agora explicitamente nomeados *calundus* e/ou “cerimônias gentílicas”, dando o tom específico de que seriam manifestações religiosas, produzidas por diversos agentes laicos e eclesiásticos ligados ao universo letrado, como condes governadores, bispos e outros clérigos responsáveis por visitas pastorais é possível observar alguns aspectos comuns que moldavam o olhar desses letrados acerca do contato com o “outro mundo” protagonizado por africanos e seus descendentes, possuindo, a meu ver, íntimos diálogos com fragmentos dos conceitos demonológicos que nortearam as elites letradas na perseguição à feitiçaria.

Como argumenta Carlo Ginzburg, há desde a baixa Idade Média uma atitude por parte de autoridades laicas e clericais em tecer impressões mais ou menos estereotipadas acerca das ações de determinados grupos considerados “perigosos” para a manutenção da ortodoxia católica e da comunidade cristã em perspectiva mais ampla. Assim, primeiramente judeus, leprosos e muçulmanos e, posteriormente, bruxos, bruxas e hereges em geral (além da permanência dos judeus), foram acusados de ações conspiratórias e reuniões secretas em que se praticava toda sorte de adoração e pacto com o diabo, seguidas de infanticídios, orgias sexuais, banquetes nefandos... Elementos, ainda seguindo os caminhos traçados pelo historiador italiano, que posteriormente dariam estofa à parte da elaboração do modelo culto de sabá, a partir do século XV (Ginzburg, 2007, Parte 1). Para Ginzburg:

De um segmento social relativamente circunscrito (os leprosos) passa-se a um grupo mais amplo, mesmo que delimitado étnica e religiosamente (os judeus), até desembocar numa seita potencialmente sem limites (feiticeiros e bruxas). De maneira análoga aos leprosos e aos judeus, os bruxos e as feiticeiras situavam-se nas margens da comunidade; sua conspiração é, uma vez mais, inspirada num inimigo externo – o inimigo por excelência, o diabo. Enfim, os inquisidores e os juízes laicos procuraram nos corpos dos feiticeiros e bruxas a prova física do pacto estipulado com o diabo: o estigma que leprosos e judeus levavam costurados nas roupas (Ibidem, 78-79).

Debruçando-se mais detida e sistematicamente sobre tratados demonológicos e de caça às bruxas, tanto católicos como protestantes do início do período Moderno, Stuart

Clark, observa a construção de outros elementos que vão se configurando verdadeiros *tropos* no discurso letrado da perseguição à feitiçaria. Como foi parcialmente indicado no primeiro capítulo desta pesquisa, Clark percebe significativas similitudes entre as descrições que os demonólogos faziam dos sabás – tal qual observa Ginzburg, dando ênfase ao seu teor conspiratório contra a Cristandade – e demais as festas engendradas pelos indivíduos oriundos das camadas populares. Tanto nas reuniões noturnas das bruxas como no carnaval, encenações de comédias, mascaradas entre outros divertimentos mais diretamente (embora não exclusivamente) vinculados aos segmentos sociais subalternos, os membros das elites letradas enxergavam excessos, músicas barulhentas e destoadas (“contramúsicas”), danças libidinosas, depravações da moral cristão, e, sobretudo, uma inversão de comportamentos e ações que representava uma espécie de “mundo de ponta-cabeça” (Clark, 2006, capítulo 2).

Assim, como as bruxas do Velho Mundo, na visão de Nuno Marques Pereira, do Conde de Povolide e de bispos e clérigos responsáveis por visitas pastorais mineiras, os negros e mestiços do mundo colonial faziam seus calundus, **danças e “bailes supersticiosos” “às escondidas”, onde “fazem querer bem mulheres a homens e homens a mulheres”,** na descrição do conde e, como narra o “Peregrino”, para **“ter ventura com os homens com quem tivesse amizade ilícita”**. Como é possível observar em vários trechos da documentação citada acima, por vezes, sem fazer distinção entre os “batuques festivos” e os ritos religiosos, esses “olhares brancos” reeditavam as tópicas da depravação sexual na moral cristã, dos **“estrandos dos tabaques”** e da **“cofusão do inferno”**<sup>169</sup>, comparáveis à “contramúsica”, e, da ênfase nos aspectos libidinosos, burlescos e carnavalizantes dos rituais coletivos de africanos e descendentes.

Esses componentes eram apresentados tendo como pano de fundo a noção de que tais ritos só poderiam existir com o conluio do diabo (aliás, faceta não muito diferente, como visto em vários momentos dessa pesquisa, das denúncias contra supostos “negros feiticeiros” e/ou que curavam sem licença). A menção ao pacto demoníaco e de uma verdadeira luta entre as milícias celestes e infernais, conforme é explicitamente reproduzida no texto do clérigo responsável pela visita no Curral del Rei, estão presentes de modo recorrente nessas impressões. No caso da escrita de Nuno Marques

---

169 Além da “contramúsica” Clark também observa nas descrições dos carnavais e demais festas populares vistas por membros das elites letradas barulhos como “urros”, gritos ininteligíveis, pessoas zurrando como bestas (Clark, 2006, 45 e segs), narrativas, como será visto adiante, que também aparece em algumas denúncias envolvendo os calundus realizados nas Minas do século XVIII.

Pereira, nota-se, inclusive, a sofisticação desse olhar a partir da inclusão de alguns componentes presentes no modelo erudito de sabá, como a presença do próprio demônio nessas “festas”, sua metamorfose, desta vez na forma de um **“cão mui negro”**, e, em seguida, o coito entre o diabo metamorfoseado e as praticantes dos calundus<sup>170</sup>.

Além disso, como sublinham autores como Cristina Pompa e Luiz Felipe de Alencastro, desde o século XVI o papado publicava as cartas que os jesuítas, por obrigação de ordem, deveriam remeter aos seus superiores e “irmãos”, descrevendo os feitos missionários no Brasil, em terras africanas ou qualquer outro lugar que tivessem pisado e pregado os Soldados de Cristo. Esse material publicado que narrava episódios de conversão, diálogos com lideranças africanas, enfrentamentos, agruras, milagres, ações e ritos dos sacerdotes aborígenes (ou melhor, “feiticeiros”, conforme aparece na escrita e visão dos missionários), acabou circulando e criando uma audiência significativa de leitores curiosos para saber desses “povos e seus costumes” (Pompa, 2003, 81 e segs; Alencastro, 2006, 168-180; Santos, 2008, 78 e segs.). Em artigo que analisa a obra de Nuno Marques Pereira, Jean Abreu, sublinha, para além de algumas tópicas presentes no texto do autor que remontam à antiguidade clássica e que continuam a possuir força na retórica cristã – a exemplo da fugacidade e instabilidade da vida – a influência bastante posta das cartas e considerações dos padres inacianos, reverberando a noção de fertilidade da terra, os “maus costumes” e a necessidade de maior empenho na conversão de ameríndios, cativos africanos e colonos em geral, sobretudo inspirado na produção do padre Antônio Vieira (Abreu, 2001, 92 e 96)<sup>171</sup>. Nesta perspectiva, o “Peregrino da América” seguiu de perto as considerações tecidas pelos inacianos para compor sua narrativa moralizante e de apologia aos “bons costumes” da ortodoxia católica, inclusive àquela do calundu que supostamente teria tirado seu sono.

Neste contexto, cartas, crônicas e demais “escritos missionários” – tanto em terras africanas como na missão dos indígenas no Brasil – também devem ter influenciado diretamente as impressões tecidas acerca dos calundus e rituais “supersticiosos” por esses indivíduos letrados. Aliás, muitas vezes em suas descrições

---

170 Para uma discussão de como uma série de rituais oriundos da América espanhola e do Brasil foram demonizados e associados à demonologia europeia (inclusive fornecendo-lhe novos referenciais), sob forte influência das interpretações de Ginzburg, e, valendo-se de “cronistas” e da documentação jesuítica, sobretudo as cartas dos padres inacianos, conferir Laura de Mello e Souza (1993, 21-46).

171 Para uma discussão acerca das tópicas e padronizações da escrita jesuítica, com ênfase na análise de suas diferentes produções – como as cartas – a partir da concepção de gêneros literários, é indispensável o acima citado estudo de Alcir Pécora.

das práticas de ameríndios e africanos os clérigos em missão igualmente lançavam mão de um discurso demonizador e próximo dos modelos da feitiçaria erudita europeia como aporte mental em suas narrações das crenças e ações do “outro” (Marcussi, 2008; Souza, 1993).

Assim, presumivelmente, essas leituras podem ter direcionado também os “olhares brancos” do conde de Povolide e do bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe, como de outros indivíduos, embora não tenha evidências documentais que provem tais conexões de modo direto.

Entretanto, chama a atenção que dos diversos relatos – ou “olhares brancos” – acerca dos “batuques” e/ou rituais religiosos norteados por africanos aqui mencionados, são os do conde e do bispo do Rio de Janeiro aqueles mais ricos no que poderia chamar, em linguagem atual, de elementos etnográficos. Há, inclusive, notáveis proximidades entre eles: ambos colocaram em relevo as ações dos “negros da Costa da Mina”, além de relatarem oferendas de alimentos “em sufrágios de seus falecidos”, que seriam posteriormente compartilhadas também pelos negros que participavam de tais ritos (que na narrativa frei Guadalupe teria como endereço o cemitério).

As impressões do conde e do bispo do Rio de Janeiro guardam proximidades com as narrativas das “idolatrias” chamadas genericamente “chinas”, descritas por missionários e agentes que atuavam em nome do rei de Portugal no contexto da construção do Castelo da Mina, entre outras searas africanas. Os “chinas” – muitas vezes representadas por “cajados”, “pedras” e “paus” em que eram amarrados por cordas crânios de animais com cães, bodes – eram descritos como “ídolos” a que se faziam sacrifícios e oferendas de bebidas, bolos de milho e arroz e sangue de animais. O termo “china” era igualmente usado, de modo ambivalente, para representar o ser sacrificado ou o altar sobre o qual eram depositadas as oferendas. Os “chinas”, que poderiam estar relacionados ao culto de divindades ou espíritos antepassados, possuíam ainda forte ligação com cerimônias fúnebres, o que pode ter motivado frei Gadalupe a mencionar a presença dessas “gentilidades”, como nomeia o clérigo, “em cima das sepulturas dos defuntos”<sup>172</sup>.

Em suas narrações dos diversos “feiticeiros” que atuavam na África Centro-Ocidental, Cavazzi também pode ter oferecido referenciais àqueles que se dedicaram a descrever os calundus e demais ritos religiosos no Brasil. Na pena do capuchinho não

---

172 Para várias descrições dos “chinas” na documentação missionária e de agentes régios em terras africanas, entre outros autores, conferir Santos (2008); Carreira (1961)

faltou referências de ações coletivas capitaneadas pelos *nganga*, com oferendas de alimentos, primeiramente dedicadas aos “ídolos” e, em seguida, repartida entre os participantes; toques e músicas **“tão desafinadas que parece própria de uma assembleia de demônios”** (em tópica, aliás, em tudo semelhante à usada pelo “Peregrino”); **“danças impudicas”**; indivíduos dando **“urros como animais selvagens e, na maioria das vezes, como endemoninhados”** (outro “lugar comum” nas descrições de calundus e, mesmo, das feiticeiras europeias ou foliões do carnaval, conforme mencionado acima) (Cavazzi de Montecucolo [1687], 1965, vol. I, 90, 97, 99-100).

Resumindo, penso ser possível perceber nesses “olhares brancos” uma variedade de condicionantes e tópicos – perceptíveis, entre outros aspectos, através da repetição de determinadas expressões usadas para descrever ritos e crenças religiosas, fossem ameríndias, fossem africanas – moldadas simultaneamente pela demonologia e as ações de repressão à feitiçaria, além das descrições missionárias dos “costumes dos povos” em contato com a cristandade pela via das iniciativas e estratégias de conversão, que, ao que parece, circularam de modo significativo e alcançaram uma audiência que abarcava governadores, bispos, padres responsáveis por visitas pastorais e devassas e agentes do Santo Ofício<sup>173</sup>.

Com esse tipo de argumento não descarto as possibilidades de existência, por vezes, de um conhecimento mais direto acerca das crenças e cerimônias dos africanos e seus descendentes por parte desses agentes da Igreja e do Estado. Provenientes, por exemplo, da leitura de denúncias, relatórios e cartas de administradores a eles subordinados e toda sorte de relatos de “segunda mão” (que poderiam vir, até mesmo, de seus próprios cativos ou pessoas de maior contato com a escravaria como feitores, capitães do mato...) de indivíduos que viram ou tomaram conhecimento mais direto dessas práticas narradas. Resumindo, tais impressões seriam tecidas, de forma complementar e indissociável, tanto pelas possibilidades de ver, ouvir e descrever (fosse diretamente ou através de relatos de “segunda mão”) o que se passava no cotidiano colonial – como o relatado nas Minas por padres responsáveis em redigir cartas pastorais –, como pelo uso e repetição padronizada de palavras, modelos estilísticos e

---

173 Carlo Ginzburg em suas pesquisas mostra, tendo como objeto os agentes do Santo Ofício, como havia uma renovação e um contínuo aprendizado acerca das crenças múltiplas que o Tribunal perseguia sobre a rubrica de feitiçaria. Conferir, Ginzburg (1991, 16 e segs).

tópicas textuais, oriundas de descrições de outras regiões do império luso e, mesmo, de tempos diferentes.

Resta, para o curso deste capítulo, analisar os rituais de calundu e/ou demais cerimônias coletivas de que se teria conhecimento nos arraiais auríferos ao longo do século XVIII, sendo esses africanos e seus descendentes alvos de denúncias ao Santo Ofício e, sobretudo, à justiça do bispado, pela via das devassas eclesiásticas.

Nesse conjunto de descrições dos calundus “mineiros” que compõe minha amostragem é possível detectar proximidades e, principalmente, afastamentos daquelas acima tratadas. Assim, alguns aspectos vistos por indivíduos ligados ao mundo letrado, a exemplo do conde de Povolide como “típicos”, como oferendas de alimentos, não são frequentes nos casos por mim compulsados. Outros, como cerimônias em cemitérios – conforme observou o bispo do Rio de Janeiro – estão ausentes de minha amostragem, o que pode servir de pista para corroborar o argumento de que parte dessas referências que compunham os “olhares brancos” desses agentes do Estado e da Igreja deveria vir de outros lugares, como as “crônicas”, cartas missionárias por eles presumivelmente lidas. Além disso, como já analisado em outros momentos desta pesquisa, as referências ao discurso erudito sobre a bruxaria, como a ocorrência de metamorfoses demoníacas em animais como cães, pactos e sabás, também se mostraram presentes nessas descrições, o que pode servir de evidência na iniciativa do bispo do Rio de Janeiro em relacionar os ritos que narrou dos “negros minas” aos cemitérios: lugar, como os adros de igrejas, muito lembrados pela frequência de supostas bruxas em terras europeias (Ginzburg, 2007; Souza, 1993, capítulos 1 e 2).

### **“Pois senhor, que coisa é calundu?”: os batuques e as Minas**

“Pois senhor, que coisa é calundu? Assim teria perguntado o “Peregrino da América” ao dono da fazenda que lhe dera abrigo. Aqui tentarei responder essa pergunta utilizando as denúncias às autoridades episcopais e/ou aos agentes do Santo Ofício.

O termo calundu e as descrições de cerimônias coletivas capitaneadas principalmente por africanos (dos cinquenta e seis indivíduos que abarcam minha amostragem quarenta e cinco, ou seja, 80,3%), como escrito acima, já eram referidas nas Minas desde o início da década de 1720, quando as primeiras devassas percorriam povoações recém-criadas, ainda sob a égide do bispado do Rio de Janeiro, e padres em



visitas pastorais produziam seus capítulos (várias vezes reiterados) acerca de tais práticas em tom demonizador e de absoluta reprovação.

Entretanto, a maior incidência dos casos se remete à segunda metade do século XVIII. Das oitenta denúncias contra calunduzeiros por mim coletadas, cinquenta e oito (72,5%), ocorreram depois de 1750. Penso haver duas explicações mais prováveis para tal constatação. De acordo com Luciano Figueiredo, seria principalmente a partir da segunda metade da década de 1740, com a ereção do bispado de Mariana, que as devassas eclesiásticas ganhariam novo fôlego (mesmo havendo, ainda segundo o autor, considerável esforço nesse sentido nas décadas de 1720 e 1730, sobretudo em função do controle da Igreja associar-se “a fundação das primeiras paróquias e organizar o trabalho espiritual nas freguesias”), tornando-se mais frequentes e percorrendo uma quantidade maior de territórios (Figueiredo, In: Resende e Villalta, 2007, vol. II, 113-123). Do mesmo modo, foi igualmente neste momento que a ação inquisitorial fez-se mais presente, marcadamente com o aumento do número de comissários e, principalmente, de familiares do Santo Ofício pousados nos “arraiais do ouro”, sem contar com a existência de alguma articulação entre a justiça do bispado e a ação inquisitorial, inclusive com a presença de padres à frente de devassas episcopais que igualmente serviram ao Santo Ofício, a exemplo do dr. Geraldo de Abranches, responsável por uma longa devassa na sede do bispado e, posteriormente, como comissário do Santo Ofício, conduziu a terceira e última visitação inquisitorial no Brasil, no Grão-Pará. Como é sabido, sobretudo a partir do “regimento pombalino” de 1774, há a supressão da feitiçaria da alçada do Santo Ofício, o que, naturalmente, reduz drasticamente sua incidência, em consonância com as reorientações do Tribunal no contexto da política ilustrada de Pombal, embora como visto em várias denúncias nessa pesquisa, as devassas eclesiásticas continuaram – ainda que com menor fôlego – coletando denúncias e sentenciando feiticeiros e curadores não licenciados (Figueiredo, In: Resende e Villalta, 2007, vol. II, 115; Rodrigues, 2007, 51 e cap. IV; Sousa, 2012, cap. I; Paiva, 2002, 86-93; Feitler In: Vainfas et. al., 2006, 33-45; Higgs, ibidem, 113-124).

Além disso, como dito acima, o correr da segunda metade do século XVIII trouxe uma mudança no fluxo de africanos cativos traficados para as regiões mineradoras, com maior ênfase nas pessoas oriundas da África Centro-Occidental. Dos quarenta e cinco africanos acusados de praticarem calundus ou ritos coletivos não nomeados como, consegui saber referências acerca da procedência de vinte e quatro deles, sendo dezoito

(ou seja, 75%) oriundos da África centro-ocidental, nomeados principalmente como “angolas”, “congos” e “benguelas”. Tendo em vista a forte influência banto nos calundus, conforme apontado por vários autores de modo praticamente consensual, acredito que essa mudança de fluxo de cativos também tenha fomentado a ocorrência dos calundus mineiros na segunda metade do século XVIII. Entretanto, diferentemente do que supõe Sweet de que os calundus seriam “domínio exclusivo de centro-africanos”, tornando-se “mais africano e universal” somente em fins do século XVIII (Sweet, 2007, 181 e 298-299 n.11)<sup>174</sup>, havia também nas Gerais calunduzeiros “minas” e “couranos” atuando já a partir da década de 1730, sem contar com onze indivíduos procedentes do Brasil, “pardos”, “cabras” e “mulatos” (19,6%) denunciados igualmente por baterem tambores em calundus. Ou, dito de outra forma: há uma inegável preponderância de africanos centro-ocidentais nos calundus “mineiros”, mas estes estão longe de serem exclusivos protagonistas desses rituais.

\* \* \*

No ano de 1753, a freguesia de Santo Antônio de Itatiaia fora alvo de uma devassa eclesiástica. Uma das denunciadas à justiça do bispado chamava-se Maria Conga. De acordo com Rosana da Silva, a negra escrava “**costumava adivinhar para o que inventava uma dança de batuque, no meio da qual entrava a sair lhe uma couza a que chama vento**” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z6, fl. 101v), daí conseguia saber o que queria. Em outra denúncia, as tais “danças de batuque” ganham cores mais específicas:

... e Maria Conga é calundzeira (...) **pois he publico que fazendo suas danças de calundu salta pelos ares e cahindo no chao feito amortecida [sic.]adivinhando varias couzas que se querem saber como foy em certa occasiao que tendo presença de um negro de André da Costa era feiticeiro** ella lhe foy tirar hua bolsa onde tinha os ditos feitiços (Ibidem, 99v).

Aproximados vinte anos antes das ações de Maria Conga, em Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, Dario de Madureira narra na mesa da devassa que passando pela porta de Paulo Rodrigues de Aguiar, “ouviu que em sua casa se estava dançando e

---

<sup>174</sup> O autor faz essa afirmação baseando-se no estudo de Reis acerca do calundu jeje realizado na Bahia de 1785, aqui igualmente referido e usado como base.

fazendo grandes matiradas”. Curioso, perguntou ao dono da casa o que estava acontecendo e recebeu uma resposta muito próxima daquela escrita pelo “Peregrino” para acusar a existência de senhores cientes e consentidores dos calundus de seus cativos em benefício próprio:

elle lhe respondeo que erao dansas de calundus, e que se não fossem aquellas dansas já estava morto, **por quanto aquellas negras que dançavam e cantavam invocavao [ ] seos defuntos pagoens os quaes se lhe meteo no corpo, e advinhavao aonde estavão os feitiços que hum seo negro lhe tinha feito o que tudo sabe pelo ouvir dizer a elle mesmo e presenciar** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 W2 fl. 51).

Domingos Calunduzeiro, que, conforme citado no primeiro capítulo deste trabalho, havia curado uma “moleca” suspeita de estar enfeitiçada, tinha suas ações bastante conhecidas no Morro de Santo Antônio, Congonhas do Campo. Foi denunciado quase uma dezena de vezes em duas devassas distintas, e já havia sido preso anteriormente, segundo um de seus denunciantes “por curador e feiticeiro”, “com atrevimento desagravo e escandalosíssimo danno espiritual da escravatura deste continente”. Também conhecido como Pai Domingos e mesmo sendo denunciado anteriormente ao Santo Ofício, o calunzudeiro agia na região por pelo menos quinze anos, preocupando os proprietários de escravos locais. Na ocasião em que curava a tal “moleca”, o minerador Manoel da Costa além de denunciá-lo à justiça episcopal hostilizou Pai Domingos

...passando pella sua porta de dia no dito tempo estava com quantidade de negros com tres ou quatro tambores e passou a cavallo descomprindo-os e voltando brevemente os achou juntos e no meyo delles hua moleca (...) mas nao vio elle testemunha que fim para que foi aquelle embuste horrendo e estavao tocando todos os tambores (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1762-1764 fls. 48v; 49; 50; 52).

Tomando, preliminarmente, as denúncias acima pinçadas e somando-as com as descrições verossímeis, embora provavelmente não realmente vividas pelo “Peregrino da América”, de que os calundus eram “uns folguedos, ou adivinhações que estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos”, tangendo atabaques em

prol de curas, adivinhações de objetos perdidos ou para conseguir fortuna em seus empreendimentos cotidianos como caçadas, creio ser possível pensar em alguns elementos que moldavam de modo mais recorrente a percepção do que seriam calundus, a nortear a fala de seus denunciantes e a escrita daqueles que coíbiam tais ritos, como os padres responsáveis pelas devassas eclesiásticas e os agentes do Santo Ofício, além, obviamente, daqueles que protagonizavam essas cerimônias ou aqueles que recorriam aos calundzeiros por diversas razões, mas, em especial, para supostamente obterem a cura.

Nesta perspectiva, sob a rubrica de calundu apareciam cerimônias coletivas diversas e possuidoras, como será tratado adiante de um conjunto amplo de variações e mesclas culturais, embora marcadas mais diretamente pela repetição na fala de denunciantes e/ou no registro dos agentes de coerção da Igreja de três componentes, que creio poder pensar como uma espécie de “núcleo duro” ou elementos mais tipicamente lembrados/rotulados nos registros que os perseguiram. Assim, os calundus eram concebidos como ritos coletivos, marcados pelo toque de instrumentos (fundamentalmente de percussão), acompanhados de cânticos rituais. Estes se diferenciavam dos “batuques” festivos por objetivar proporcionar o contato entre seus participantes, ou parte deles, com divindades e/ou espíritos antepassados/tutelares, como bem sabia o proprietário Paulo Rodrigues, ao afirmar peremptoriamente que seus cativos “dançavam e cantavam invocavao seos defuntos pagoens” para livrá-lo dos feitiços. Enfim, outro elemento quase sempre mencionado ou sugerido nas denúncias era o estado de transe que permitia o contato com o “outro mundo”, registrado de diferentes formas (como também será visto adiante), como “vento de adivinhar” a “entrar” ou “sair” da cabeça, como ocorre com a angolana Luzia Pinta e com a congoleza Maria, ficar “amortecido”, “fora do juízo”, alterações nas vozes dos participantes, além dos repetidos topicamente “estrondos”, “urros” e “zurros” de bestas que ajudavam a compor a “confusão do inferno” e a recorrente demonização dessas cerimônias.

Além disso, os casos inicialmente elencados permitem perceber, que o culto ritual e o contato mediúnico com divindades e/ou espíritos familiares, possuíam função propiciatória e de manutenção do equilíbrio da “comunidade do calundu” e de seus clientes, servindo o contato com o transcendental para adivinhar autores de furtos, “dar fortuna” como aparece referido em várias denúncias e, sobretudo, para descobrir e curar

doenças, especialmente as “doenças de feitiço”, desvelando, ainda, em alguns desses casos quem eram os agentes dos acreditados malefícios.

Contudo, a presença mais assídua desses elementos supracitados contrasta com determinadas definições de calundus presentes na literatura acerca do tema, que, a meu ver, acabam por tipificar e supervalorizar determinados componentes rituais, na verdade, pouco frequentes quando buscados numa amostragem que abarca quase uma centena de denúncias, como seriam as oferendas de comida (ou sacrifícios rituais de animais também para oferendas), o uso de trajes especiais por aqueles que protagonizavam essas cerimônias. Neste sentido, Donald Ramos, por exemplo, define que dentre os “elementos básicos” (palavras do autor) dos calundus figuravam “cantos africanos, trajo típico, participação de brancos, inclusive brancos importantes da sociedade” (Ramos In: Silva, 1999, 147).

Em minha amostragem, a presença de oferendas de alimentos e/ou sacrifícios de animais, por exemplo, aparece de modo mais explícito em quatro casos, o que corresponde apenas a 5% das denúncias<sup>175</sup>. A menção a roupas rituais (ou denunciadas como “especiais”) é vista em não mais que seis denúncias e, em apenas um desses casos, o da Dança da Tunda (descoberto e estudado, como visto, primeiramente por Luiz Mott)<sup>176</sup> é possível ver alguma articulação entre esses dois elementos mencionados como “básicos” e característicos dos calundus.

Assim, esse tipo de olhar acaba por sugerir o calundu como uma religião e/ou um todo ritual possuidor de aspectos litúrgicos articulados, coerentes e que se repetiam de forma mais ou menos homogênea. Entretanto, baseado em minha amostragem, penso ser mais plausível conceber essas cerimônias coletivas sendo denunciadas agrupadas em torno de “termo guarda-chuva”, sem possuírem, necessariamente, algum tipo de articulação ou coerência padronizada. Por isso, me aproximo aqui mais do segundo olhar de Laura de Mello e Souza em sua “revisita” aos calundus, este mais matizado que o escrito pela autora anteriormente. Souza, ao invés de considerar tais cerimônias como portadoras de uma “certa unidade em todas essas práticas” em que também menciona as poucas vezes vistas “oferendas feitas a eles [aos espíritos]” e “trajes de inspiração

---

175 Como será visto adiante, há várias denúncias que acusam a presença de “panelas”, “gamelas”, recheadas de ervas, “pozes” e outros ingredientes, entretanto, esse aparato material tinha funções ambivalentes, como curas, esfregações nos corpos daqueles que participavam dos calundus, não configurando assim, pelo teor das denúncias, referências mais diretas à oferenda de alimentos aos espíritos e divindades, salvo nos casos acima quantificados.

176 O conteúdo de parte do processo que envolveu os praticantes da “Dança da Tunda” que usarei adiante também me foram gentilmente cedidos por Mott.

africana” em sua composição (Souza, 1995, 269), passou a vê-las, como citado acima, “antes como constelação de práticas variadas do que como um rito acabado ou bem definido” (Souza In: Gorenstein e Carneiro, 2002, 295-296). Percepção que compartilho, sobretudo, em função das polivalentes práticas rituais denunciadas como calundus que a amostragem aqui analisada acabou revelando.

Uma explicação possível para tais quase absolutas ausências de práticas rituais como oferendas de alimentos ou trajes cerimoniais especificamente usados nas “sessões” de calundus poderia ser pensada, pelo menos para determinados casos, como mais um produto da análise de fontes em geral fortemente filtradas e padronizadas, além do conhecimento e escolhas narrativas muitas vezes parciais e entrecortadas por parte dos denunciantes, como em vários momentos deste trabalho fora explicitado. Entretanto, considero, para a totalidade das denúncias, tal hipótese pouco convincente, pois em várias outras descrições de calundus e rituais coletivos que não foram nomeados como tais aparecem mais frequentemente outros elementos, como o uso de ervas, manipulação de um amplo aparato material, práticas de cura dentro e fora dos rituais, uso de imagens de devotos santos católicos e crucifixos, acrescidas de orações e invocação de santos.

Assim, dito de outro modo, creio que talvez seja impossível forjar uma definição uniforme (ou “padrão”) dos calundus, uma vez que, aparentemente, esse termo de origem banto, como discutido acima, possuidor de diferentes conotações tanto para denunciantes e seus algozes como para próprios praticantes, era usado a propósito de designar uma constelação de rituais com variadas nuances em sua condução (aspectos litúrgicos, universo material usado, formas de contato com o “outro mundo”...) e protagonizados por indivíduos de diversas procedências, majoritariamente, embora não exclusivamente, africanos centro-ocidentais.

Ao acompanhar caso a caso, é possível verificar as variações rituais, que demonstram que as classificações e padronizações, encontradas em parte da literatura acerca do tema, não dão conta da todas as possibilidades de realização daqueles rituais, embora sejam úteis e essenciais para compreender o emaranhado de questões que se cruzam em torno do calundu.

Certa noite do ano de 1776 no arraial de Antônio Pereira, o pardo forro João Pedro de Albuquerque, acompanhado de mais dois “companheiros”, passaram “pella porta” da casa da negra Mariana Teixeira e ouviram **“hum estrondo, e vozes fora do natural de gente humana”** (repare-se, uma vez mais, a repetição padronizada de tais

termos tanto nas denúncias quanto na pena de “moralistas” e clérigos responsáveis por visitas pastorais). Curiosos, “querendo ver, o que era, buscarão modo de entrar dentro [sic.] da tal caza”

a onde acharão hum negro chamado o Barra, o qual estava fazendo huas superstiçõis diabolicas, com hua gamella cheia de agoa, com raízes, e varios negros, como mortos, dando urros e soando [sic.] e a dita negra Mariana Teixeira deitando-lhe agoa por sima e o negro o Barra animandoos dizendolhe que nao era nada (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl.322).

A curiosidade do pardo João Pedro não parou na invasão da casa onde a própria dona era participante ativa das cerimônias que presenciara. Perguntando ao próprio O Barra “para que fazião aquillo”, ouviu do negro que era para **“curar de feitiços e que aquella gamella tinha tal virtude que se elle denunciante pegasse nella, hiria com ella pellos ares”**. Depois de tudo que viu e ouviu, e querendo “dar castigo” ao negro por “aquelles factos” João Pedro não pode mais contar com seus “companheiros” que “se puzeram da parte do negro, aprovando o que elle fazia e o convidaram para hir a sua caza”, restando-lhe, “como católico”, remeter às autoridades inquisitoriais sua denúncia, não deixando de sublinhar – ou o comissário do Santo Ofício por ele – que teria presenciado “huas superstiçõis diabólicas”.

Ainda que na denúncia não apareça explicitamente o termo *calundu* para nomear o ritual protagonizado pelo negro O Barra, é possível encontrar alguns de seus componentes mais característicos, como seu caráter coletivo, a sugestão dos batiques (nos “estrandos”) e, de modo ainda mais diretamente evidente no documento, o transe, nas “vozes fora do natural de gente humana”, “urros e surros” e nos vários “negros como mortos”. Há ainda dois detalhes nessa denúncia que até o momento não tinham se mostrado nos casos analisados. Refiro-me ao uso ritual de “raízes” e “folhas”, que como será visto no curso deste capítulo, era outro elemento encontrado de modo muito recorrente nos *calundus* e a “gamela voadora” portada pelo negro, componente que atesta a variação desses ritos, aliás, não achado em nenhuma outra denúncia em minha amostragem e que lembra de modo direto os “objetos possuídos” que eram também manipulados pelos curadores individuais e/ou *gnanga* centro-africanos, visto no capítulo anterior, com base nos estudos de Thompson, Sweet e Thornton.

Numa devassa ocorrida no ano de 1734, uma crioula forra de nome Violante, moradora no arraial de S. Gonçalo, fora lembrada por “dançar” e “fazer calundus”. Entretanto, o denunciante Manoel Antunes de Carvalho, que era oficial de sapateiro, sendo chamado em referimento à mesa da devassa, parecia oscilante, afirmando que “nao lhe vira nada de sospeyta de couza supersticiosa ou feytiçaria”, narrando que apenas viu a crioula em casa “com negros tangando [tangendo?] tabaques”. Assim, suas impressões ficaram “enviesadas” entre os batuques festivos e os ritos religiosos, ainda que tenha mencionado em sua fala que a crioula Violante “fazia calundus”.

Já outro denunciante, o capitão Marcos da Costa, fora mais incisivo em sua acusação, apresentando maiores detalhes dos rituais capitaneados por Violante, que ficava

suspensa no ar **muito enfeitada** a caza cheia de negros de que entendera o estar ella suspensa no ar ser obra diabollica ou feytiçaria e q varios negros dezião que a dita crioula era feyticeira (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1734 fls. 55v-56 e 97)

Nas denúncias contra Violante há variações que merecem um olhar mais detido. Novamente é perceptível na fala de denunciante e/ou na condução do registro por parte do clérigo responsável pela devassa, como, aliás, não seria muito difícil de esperar, os rituais de calundu sendo diretamente associados à feitiçaria, inclusive com o uso de fragmentos do discurso demonológico para definir partes das cerimônias que deveriam muitas vezes causar estranhamentos aos “olhares brancos”. Neste contexto, a indicação do transe, com a calunduzeira “suspensa no ar” (expressão, aliás, encontrada em outras denúncias, a dar mostras, novamente, das padronizações também na caracterização desses rituais), só poderia ser vista como “obra diabólica”. Outro aspecto notável é que em seus calundus Violante usaria algum tipo de roupa ritual, uma vez que fora acusada de estar “muito enfeitada”, embora não haja nenhuma indicação de como seriam tais “enfeites”.

Enfim, toda a fala mais detalhada do capitão Marcos da Costa acerca dos calundus estava baseada no que “lhe dizera” o sapateiro Manoel Antunes de Carvalho, que “havera tempo de hum ano que entrando por acazo” na casa da crioula forra tornou-se testemunha ocular dos rituais. Entretanto, em seu referimento todos os detalhes narrados pelo capitão foram omitidos, limitando-se o sapateiro a nomear o calundu que teria presenciado apenas como “batuques de negros” que não o via com certeza como



“superstição ou feitiçaria”. Com isso, é provável imaginar que o sapateiro Manoel deveria ter um trânsito maior que o de “entrar por acaso” na casa de Violante: deveria conhecê-la e se relacionar com ela com maior assiduidade, talvez, por isso, teria marcado seu referimento por um discurso tão lacônico e hesitante.

O escravo Francisco Benguela, no arraial de S. Sebastião, Mariana, “tendo notícia que vários negros e negras estavam fazendo batuques **em uma paragem fora do arraial**, e por sua curiosidade foi ver as tais danças”, como contou em sua autodenúncia ao comissário do Santo Ofício. Chegando lá, viu o negro Cabo-Verde Felix “**fazer calundus por arte diabólica**”, fazendo perder os sentidos à negra Maria Angola, que “caiu como morta” e o tal Felix “**falava que as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro daquela criatura**”. O calunduzeiro perguntou se Francisco “tinha alguma moléstia”, respondendo que sentia “umas picadas”, Felix “lhe disse que aquelas picadas lhas faziam as almas da Costa”. Voltando na mesma paragem no dia seguinte, e “achando as mesmas danças de calundus”, Felix foi buscar umas ervas e com elas fez “esfregações” no corpo de Francisco que perdera os sentidos por cerca de meia hora, “e que se não lembra o que fez neste tempo com a tal diabrura porém nunca mais se quis achar o tal ato e se retirou abominando aquelas cousas” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 143). Aqui novamente, os calundus aparecem como rituais que deveriam resolver “doenças espirituais” como “picadas de almas da Costa”, que pareciam ser diferentes, no entendimento do calunduzeiro cabo-verde, das “almas da Guiné”, que lhe serviam como guia para descobrir os achaques que eram perguntados por indivíduos supostamente possuídos, e, uma vez mais, notasse o papel ritual e terapêutico das “ervas”, estas, como explicitada na denúncia, manipuladas diretamente no curso dos calundus.

Práticas análogas aos calundus presididos por Felix foram efetuadas pelo também centro-africano Domingos Angola – ainda que não haja menção direta ao termo calundu neste caso –, que igualmente atuava em Mariana, se autodenunciando apenas dois anos depois do Santo Ofício tomar conhecimento das ações de Felix, em 1774 (teriam se conhecido e/ou trocado suas experiências de contato com o “outro mundo” através dessas cerimônias coletivas?). Seja como for, Domingos contara ao comissário José Rois Cordeiro que “quando estava em sua terra via aos outros negros fazer várias cousas de superstições, **como era que estando a gente com doença grave lhe falava dentro do corpo uma voz dizendo que era a alma de fulano**”. Entretanto, Domingos sublinha em sua autodenúncia que “nunca nesta terra lhe falou voz alguma como sucede na sua

terra; e que também tem feito algumas curas a doentes conforme o estilo da sua terra”, não explicitando, infelizmente, como efetuava as tais curas “ao estilo de sua terra” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129. Apud: Mott, 2011, 120). Talvez para se esquivar da ameaça inquisitorial, o negro angola teria frisado que perdera o contato com as almas de “sua terra”, ou, quem sabe acreditasse, como tantos outros africanos, que ao atravessar o Atlântico e comer o sal do batismo lhe fosse impedido o contato com seus entes espirituais? (Karasch, 2000, 343)

Antônio Congo, que como visto no capítulo anterior, teria realizado com o negro José Mina cerimônias de adivinhação para livrar o capitão José Soares da perda de escravos que “morriam de feitiços”, aparece novamente denunciado ao Santo Ofício, desta vez, Luiz Carlos de Almeida dissera ao comissário inquisitorial que teria ouvido do próprio negro que **“tinha seos ventos quando dançava e cantava que lhe diziam as queixas e molestias de cada hu he quem lhe tinha feito”**, agindo em seguida com **“suas curas e esfregações”** (provavelmente, em alusão novamente ao uso de ervas nesses rituais). Além disso, Antônio Congo também “dizia mais que tirava o demônio das criaturas que tinha hum pao que batendo com elle mandando sahir o demônio” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 210). Interessante notar, de modo análogo às ações de Maria Congo e da angolana Luzia Pinta, que Antônio Congo também dizia que “tinha ventos”, que indicavam estados de possessão, para conseguir adivinhar as doenças e tratar de seus clientes.

Em outra ordem de denúncias acerca dos calundus ou demais rituais coletivos não nomeados como tais é possível lançar novos olhares sobre esses cultos, em que são vistas mais nuances dessas ambivalentes práticas, além de permitir tomar conhecimento de novos fragmentos dos matizes culturais africanos, especialmente centro-africanos, adaptados e ressignificados ao novo espaço vivido e as demandas que desafiavam tanto os calunduzeiros como sua clientela.

Assim, o proprietário José Coelho da Mota, em Itatiaia, foi impedido de possuir a desobriga quaresmal por ter em sua casa um negro congo de nome Antônio, *a quem* consentia que atuasse **“advinhando; fazendo calundus com dous bonecos e muitas outras cerimonias gentílicas ou diabólicas publicamente”**. Ainda de acordo com o capelão, “o negro he tao péssimo e mau que **poem mulheres nuas cortando suas carnes**, por onde lhe parece, dizendo, que a **poem feixadas, livres de feitiços** e com fortunas e outras couzas inauditas” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 14723).

Nas ações de Antônio Congo – que pela localização e data não me parece ser o mesmo agente acima mencionado –, há possibilidades de pensar novamente na relação entre os calundus e as sangrias, embora a denúncia do pároco não contem maiores detalhes acerca de como o calunduzeiro “cortava as carnes” das mulheres para livrá-las de feitiços que, conforme visto no capítulo anterior, era uma prática engendrada por outros curadores centro-africanos dentro e fora dos calundus (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 14723, fl. 1).

O cativo Manoel Benguela, aqui já referido por produzir um “suco de pau do mato” para “amansar” os senhores, também fazia calundus (aliás, o termo aparece diretamente em apenas uma de suas denúncias) no Curral Del-Rei com a ajuda de uma mulher com quem andava amancebado, a preta forra mina Francisca Correia, razão pelo qual foram denunciados cinco vezes numa devassa eclesiástica ocorrida nesta freguesia. De acordo com um de seus denunciantes, a casa de Francisca parecia mais um centro ritual:

...pois tem em sua caza huas panelas huã no teto ao tilhado e outra no batente da porta e outra no meyo do terreiro, e que o mesmo com a agoa que tinha em huã das panelas todos os dias pella manha se lavava e se encomendava com as maos lavadas a dita panela em que em alguns dias quando a dita Francisca Correa se ajuntava com Manoel da Rocha escravo de Ignacio Xavier com o quao anda mesmo amancebada tirarão de hum balaio um Zamby que pella lingoa de Angola hé hum santo e diante do dito poem varios guizados, fumos e cachimbos e lhe dizem que coma e depois lhe pede licença para comer e repartir pellos mais negros... (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fl. 97v-98)<sup>177</sup>.

Nas outras denúncias, mais elementos das ações do casal de africanos são explicitados. Assim, o que faziam passa a ser referido diretamente como **“suas festas e calunduzes”** para adorar ao **“ = Deos da sua terra =”**, como teria dito o próprio Manoel Benguela a um de seus denunciantes, pondo-o em cima de uma mesa e oferecendo-lhe os tais “guizados”. Além disso, parte de seus denunciantes se referem à posse de **“uns bonecos”**, também mencionados como **“varios modelos a quem elle e ella tributão adoração”** e, que em uma das panelas (a que se localizava no teto da

---

177 Em seus estudos sobre calundus, Laura de Mello e Souza usa parte desse conjunto de denúncias, referindo-se a Manoel Benguela como “escravo anônimo” (Souza, 1995, 265; 2002, 308-309). Em trabalho recente, Giulliano Glória de Sousa observa, acertadamente, as diferenças de grafia das denúncias desse caso entre os termos zumby e zamby, aspecto por mim não levado em consideração em trabalhos anteriores em função da escolha de atualização gráfica das fontes (Souza, 2012, 90-91).

casa) havia “huã folha de erva dentro, sahida para fora [sic]” e que Francisca e Manoel “se encomenda” à dita panela, “todos os dias pela manha antes de falarem com ninguem e a mesma folha lhes anuncia quando estão bem”, pois quando estavam “em paz” a tal folha se encontrava “muito verde e viçoza” (Ibidem, 96v-97). Já o bragantino Agostinho Vieira relata, diferentemente dos demais denunciantes, que teria visto “ter em casa da dita negra hum santo a que chamão São Benidy diante do qual lhe poem vários guisados e lhe pedem que coma” e vendo que o santo não come, lhes pede licença para comerem (Ibidem, 97v), acrescentando que o casal de africanos “fazem outras couzas mais contra nossa santa fé”, sem contudo especificar quais seriam essas “outras couzas”.

O padre Andrade da Silva Vaz remeteu ao Santo Ofício uma acusação contra uma negra chamada Angra Gracia, embora não tenha sua “nação” diretamente explicitada na denúncia, moradora do Rodeio (distrito de Ouro Branco). Gracia estava metida **“huas danças a que chamam vulgarmente calandus”**, a acusação data de 1721, o que, uma vez mais, serve de prova para pensar como os calundus despertavam a atenção da Igreja desde os momentos incipientes da ocupação da “capitania do ouro”. Dessa forma, o clérigo narra os calundus presididos por Gracia:

Costuma se nos sabados a noute das sete horas por diante principiar a dança, para a qual se ajuntam **negros, negras e brancos**, sahem duas negras primeiros e a despois destas sahem outras duas e juntamente a tal chamada Gracia e ao depois de dançar algum espaço **dalhe hum acidente, ou verdadeiro ou fingido, ficando como privada dos sentidos**, externos e nesse caso, **dizem que lhe fala na garganta D. Felipe, que supponho foy hú rei de Congo, alguns dizem q se ouvi hua voz fina, outros que se ve hu vulto e adepois de se fazerem certas serimonias torna a negra em si** e fallão com ella os que querem saber das couzas perdidas ou furtadas, falandolhe como se fora com D. Felipe, dandolhe senhoria, fazendolhe grande reverencia e alguns dizem que se lha ajoelha ... (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 91, fls. 41-41v)<sup>178</sup>.

No ano de 1781, Domingos Congo que morava no Furquim, Mariana, fora denunciado ao Santo Ofício pelo pardo forro Francisco Pereira. De acordo com o denunciante, o negro “fazia várias adivinhações”, valendo-se **de uma estrelinha pequena dobrada na mão em três dobras e fazia a pergunta para tal adivinhação**

---

178 Sweet (2007, 180) usa parte desta denúncia, aqui busquei tratar de alguns aspectos não tocados pelo autor.

**se era sim a resposta a estrelinha se fechava e quando queria dizer que não, não se abria.** Seguindo com sua narração das ações do negro congo, disse que Domingos também realizava calundus:

...ajuntando-se a gente com o dito negro em uma casa com as portas fechadas com luz acesa, entrava o dito Domingos **a cantar e tocar com um chocalho e se ouvia de cima outro chocalho com as vozes dizendo = eu vou, eu vou e ele respondia: vem, vem, e chegando abaixo aquela voz, dizia: louvado seja Cristo, e dizia mais, Adeus meu compadre, e entrando a mulher pôr comadre, o que ele respondia: não quero que sejas meu compadre, e respondia: hás de ser, hás de ser, trata bem de nossa filha =**, e entravam a fazer muitas adivinhações e fazer várias danças até cair o dito negro como morto no chão e depois tornava em si, nos recomendando a todos que ninguém falasse ali no santíssimo nome de Jesus (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 356)<sup>179</sup>.

Não há na denúncia, de modo mais direto, evidências de que as adivinhações com a tal “estrelinha” estivessem vinculadas organicamente aos seus calundus ou eram efetuadas em momentos diversos. Seja como for, os calundus de Domingos Congo, além dos elementos repetidos em diversos casos aqui já tratados, trazem novas facetas, a exemplo do caráter responsorial de seus cânticos, cantados em português e em louvor à Cristo (e não apenas “cantos africanos”, como mencionou Donald Ramos). Como será discutido adiante, Domingos Congo está longe de ser o único calunduzeiro nas Gerais a se valer de elementos católicos em suas cerimônias.

Tomados em conjunto, os casos até agora tratados ratificam que à frente dos calundus protagonizados, principalmente, por africanos centro-ocidentais há alusões bastante diretas a estados de possessão e transe, referidos na escrita repressora da Igreja (tanto nas devassas episcopais como nas denúncias ao Santo Ofício) de modo fortemente padronizado sendo, como dito acima, recorrentes repetições de termos para aludir a tais experiências mediúnicas.

Diversos autores sublinham a importância do transe para o culto de divindades e/ou espíritos antepassados nas religiões tradicionais dessas pessoas aqui nomeadas “congo”, “angola”, “benguela”. Sweet, por exemplo, afirma que “Na África Central, uma das formas mais comuns de intervenção “medicinal” era a possessão espírita (...) a

---

179 Devo também a transcrição completa deste caso a Luiz Mott. Laura de Mello e Souza se vale parcialmente deste caso, notando também o formato de cântico responsorial dos calundus de Domingos Congo, conferir Souza (2002, 310).

possessão de seres humanos, normalmente por espíritos de antepassados, era uma forma de adivinhação mais directa e espectacular” (Sweet, 2007, 167; Thornton, 2004, 321 e segs; Thompson, 1984, 88). Como visto no capítulo anterior, os estados de transe e possessão não eram exclusivos de cerimônias coletivas, aparecendo também com significativa relevância nas ações de curadores individuais, do mesmo modo que há evidências documentais que diversos curadores “minas”, “couras”, ou seja, africanos ocidentais, também entravam em contato com o “outro mundo” através de estados de possessão e transe para descobrirem enfermidades e tratarem de seus doentes.

Dos casos acima transcritos em que esses estados de transe aparecem de modo mais evidente entre africanos centro-ocidentais, talvez chame especial atenção o dos calundus realizados por Angra Gracia, que após “um acidente” em que ficava “privada dos sentidos”, era D. Felipe que falava dentro de seu corpo, entidade espiritual que o padre responsável pela denúncia “supôs” tratar-se de “um rei do Congo”. Sweet afirma que não havia entre os reis do Congo nenhum D. Felipe, mas que no Ndongo, entre 1626-1664, teria reinado um indivíduo com esse nome. Assim, para o autor, “talvez Graça estivesse a ser possuída pelo antigo rei do Ndongo, ou talvez D. Felipe fosse um antepassado por ela venerado” (Sweet, 2007, 180).

Penso que o caso de Gracia suscite outra possibilidade de leitura em que talvez importasse menos saber se “de fato” reinou em áreas centro-africanas algum D. Felipe.

Em seus estudos acerca das estratégias de evangelização nas regiões centro-africanas e no processo de forja de um **catolicismo africano**, como discutido no capítulo anterior, Thornton mostra, de modo bastante convincente, como determinados cultos e dogmas católicos serviram para moldar parte das instituições políticas da realeza congoleza (sendo, aliás, voluntariamente aceitos e utilizados ao sabor de seus interesses por essa nobreza), mesclados aos tradicionais atributos desses reis e a elementos de sua religião tradicional e possuindo, ainda, expressiva adesão entre os habitantes em geral dessa região que, igualmente, ao invés de abandonarem seus dogmas e cerimônias tradicionais, assimilaram a conversão católica com base nos mesmos, a condicionar determinadas escolhas acerca da nova religião trazida pelos missionários brancos a partir de uma espécie de prisma centro-africano (Thornton, 1984; 159 e segs; 1993, 188). Nesta perspectiva, creio ser possível pensar a crença de que Gracia “recebia” um “rei congolês”, sacralizado e/ou transformado em espírito tutelar, talvez fosse motivada pelo fortalecimento da percepção de divinização régia, adquirindo novos componentes de escopo católico, adotada e incorporada às

tradicionais concepções de poder, inclusive transcendentais, das autoridades políticas congolezas.

Assim, é interessante perceber, a partir dos casos protagonizados por calundzeiros “angola”, “congo” e “benguela”, os caminhos desses processos de apropriação, ressignificação e mesclas entre elementos católicos e os cultos africano-ocidentais. No caso de Angra, talvez seus calundus tivessem maior credibilidade ou acréscimo de poder se fosse (ou acreditasse ser) possuída por alguém da realeza de “sua terra”<sup>180</sup> Aliás, pelo teor da denúncia, o tipo de tratamento que recebia – com os “súditos” de seus calundus **“dandolhe senhoria, fazendolhe grande reverencia e alguns dizem que se lha ajoelha”** – indica que supostamente ser possuída por “D. Felipe, rei do Congo” parecia aumentar seu *status* e poder diante daqueles que a procuravam.

Como é notável em várias dessas denúncias, a possessão e o transe, motivado pelo toque dos “bataques” e cânticos cerimoniais, possuíam funções providencialistas: adivinhar e curar doenças, sobretudo “doenças de feitiço”; “dar fortuna” (que em parte das denúncias também aparece com a conotação de adivinhar); descobrir autores de furtos ou agentes de malefícios, que desequilibravam a harmonia comunitária. Assim, penso que os diversificados ritos que aparecem nas Minas setecentistas, em geral, sob a rubrica de calundus, coadunam com um dos componentes mais essenciais das tradições religiosas centro-africanas que era a percepção do mundo físico e do contanto e mediação com o “outro mundo” pautado no complexo religioso *ventura/desventura*, já aludido em diversos outros momentos desta pesquisa (Slenes, 1991-1992, 58; 2006, 287 e segs; Karasch, 2000, 367 e 372; Sampaio, 2001, 165-169; Parés, 2007, 103-104 e 109-110)<sup>181</sup>.

Outro aspecto fortemente presente nas tradições religiosas centro-ocidentais é o personalismo que envolvia as ações desses indivíduos que detinham o poder de contato com o sobrenatural, afirmando-se como personagens carismáticos. Tal característica

---

180 Embora, como mencionado acima, a procedência de Gracia não tenha sido explicitada na denúncia, as alusões ao “rei do Congo” e as características dos calundus que norteavam, parecem a vincular às terras centro-africanas. Sweet, apesar da ausência da evidência documental, afirma de modo direto que “brancos e negros juntavam-se todos os sábados às sete da noite para consultar **uma centro-africana chamada Graça**” (Sweet, 2007, 180 – **grifo meu**)

181 Nicolau Parés discute que o modelo *ventura/desventura* seria aplicável a outros sistemas religiosos, como nos estudos africanos ocidentais e, mesmo, para o catolicismo popular, embora saliente uma questionável “utilidade heurística e seu interesse analítico, se ele não consegue distinguir entre as diversas modalidades de religião citadas. Entretanto, esse modelo ajuda a destacar e caracterizar um tipo de religiosidade que se preocupa com a *sustentabilidade da vida neste mundo*, ante a ênfase das religiões de revelação (Cristianismo, Islã, Judaísmo), mais interessadas na salvação eterna da alma no além” (Idem)

fora salientada de modo recorrente pelo padre Cavazzi ao descrever em sua obra os diferentes *nganga*, ainda que essas descrições se façam presentes na pena do capuchinho pelo viés do descrédito e desabono, sobrando sentenças como “os pretos idólatras consideram o *quitome* um Deus na Terra”; “...prestam ouvidos a esses embusteiros, julgando-os grandes amigos dos deuses”; “os presentes, fascinados por essa diabólica ilusão, com cega fé recebem das suas mãos tudo o que ele lhes der”, apenas para pinçar alguns exemplos (Cavazzi de Montecúcolo [1687], 1965, vol. I, 92, 95-96). Nas denúncias contra calundzeiros como Pai Caetano, Luzia Pinta, Angra Gracia, Manoel Benguela, entre outros, torna-se igualmente notório o carisma e prestígio que gozavam junto àqueles que participavam dos calundus que presidiam, tocando atabaques, cantando, dando assistência aos possesores, e, entre seus “clientes” (muitos deles, aliás, como também acontecia com os curadores individuais, responsáveis por posteriores denúncias nas devassas eclesiásticas e junto aos agentes do Santo Ofício).<sup>182</sup>

Nos calundus realizados por centro-africanos acima transcritos, como os efetuados pelo negro congo Antônio e por Manoel Benguela e sua mulher, a negra mina Francisca, novamente encontra-se a presença de “**bonecos**” que eram alvo de devoção, recebendo oferendas de “guisados, fumos e cachimbos”, também sendo usados em práticas divinatórias, como os “dous bonecos” manipulados por Antônio.

Como analisado no capítulo anterior, com base nos estudos de autores como Slenes, Thornton e Sweet, a presença desses “bonecos”, manipulados tanto por curadores individuais como nas práticas coletivas dos calundus, remetem à crença nos espíritos tutelares aquáticos ou terrestres (os *bisimbi*) e em divindades que seriam materializadas na forma de “ídolos”, representados, em geral, antropomorficamente, conhecidos como *kitekes*, que, aliás, como também sublinhei, teriam chamado atenção do padre Cavazzi mais de uma vez enquanto descrevera as ações dos diversos *gnanga* em terras centro-africanas.

Além disso, é provável a hipótese de que vários desses “bonecos” que habitavam os calundus mineiros também pudessem ser exemplares de *minkisi*, amuletos mágico-propiciatórios, “carregados” de poderes associados à cura e a “ventura” que protegiam indivíduos e comunidades, manipulados pelos *gnanga* para “guardarem” dentro de si os

---

182 As relações entre os calundzeiros e seus clientes, senhores e entre aqueles que participavam mais ativamente dos ritos, tocando atabaques, cantando, que creio poder chamar de “comunidade do calundu”, serão analisadas mais adiante.



espíritos e os “remédios” que “ativavam” esses amuletos tornando-os “vivos” e que, geralmente, embora não exclusivamente, possuíam também formas humanas (Thompson, 1984, 117-131; Volavkova, 1972, 52). Contudo, nas denúncias aos padres que norteavam as devassas e aos agentes do Santo Ofício, as menções a “bonecos”, “figuras”, “modelos”, “ídeos”, se fazem na quase totalidade dos casos lacônicas, e não permitem mais que sugestões e inferências acerca da qualidade e tipos de devoção que abarcavam tais artefatos.

Em outro momento do **Descrição Histórica dos Três Reinos...**, o padre Cavazzi narra mais uma prática ritual que guarda significativas semelhanças com alguns dos elementos vistos nos calundus denunciados nas Minas do século XVIII, em especial o realizado por Manoel Benguela. Assim, sobre as ações do *nganga-ia-muloco* escreve o capuchinho italiano:

...nas suas cerimónias, levanta, ele também pequenos montões de terra, **oferece panelas cheias de comida, perfuma estátuas, misturando tudo com mil obscenidades, convenientes à suja qualidade dos seus deuses** (...) o *nganga-ia-muloco* coloca-se de um lado e o doente do outro lado do pequeno montão de que falei e que, **segundo entendo, é o altar do ídolo**. Ficam ambos estendidos de bruços no chão, enquanto os parentes gastam grande parte da noite em cânticos, bárbaras sinfonias e danças impudicas, não merecendo, realmente, que brilhe sobre eles outra luz além da da fogueira (Cavazzi de Montecúcolo [1687], 1965, vol. I, 95-96).

Como se vê, o clérigo italiano sublinha neste ritual coletivo centro-africano a oferenda de comida aos “ídeos”, que toma por “estátuas”, a representar seus deuses. O culto é conduzido em meio a cânticos e danças que visavam à realização de curas. Interessante perceber ainda que a atitude de deitar no chão narrada por Cavazzi, tanto do *gnanga* como do enfermo que curava é vista, com alguma variação, também nos calundus “mineiros”. A angolana Luzia Pinta para curar aqueles que requisitavam seus préstimos mandava que as pessoas se deitassem no chão, passando por cima delas repetidas vezes, conforme informou em interrogatório aos agentes do Santo Ofício. Como visto acima, Maria Conga em seus calundus antes de começar suas práticas divinatórias também saltava pelos ares e “caía no chão feito amortecida”. Na denúncia contra o calunduzeiro O Barra, o pardo João Pedro vira “varios negros, como mortos,

dando urros e soando”, o que pode sugerir que também estivessem igualmente deitados<sup>183</sup>.

Resumindo, para além das notórias variações na condução desses rituais, que não seriam “puramente” transpostos da África para o contexto colonial e escravista das Minas, diversas similitudes entre as ações dos *baganga* (plural de *nganga*), descritas por missionários europeus em terras centro-africanas, e os nomeados calundus me parecem bastante postas.

Um dado que ainda merece atenção é que nos calundus encetados por Manoel Benguela e sua mulher, de modo atípico, há alguma especificidade na qualificação de um dos “bonecos” e “vários modelos” ao qual “tributavam adoração”. De acordo com a fala de um de seus denunciante, o próprio negro lhe teria dito que um de seus “bonecos” era Zamby (grafado, como referido, em outra denúncia como Zumby) e se tratava de “hum Deos da sua terra”. De acordo com Artur Ramos, *Nzambi* (também conhecido como *Zambi*), como chamado em Angola, era a divindade suprema e criadora, adorada por parte expressiva dos bantos e que poderia possuir representações antropomórficas (Ramos, 1943, 165-166 e 184; Ribas, 1964, 49-50). Quanto aos “zumbis” ou *cazumbi*, o mesmo autor menciona que são nomes genéricos “para os espíritos malfazejos que tiram o juízo àqueles de quem se apossam. Outras vezes, são deuses lares ou espíritos caseiros que rodeiam as pessoas, intervindo até nos atos domésticos” (Ramos, 1943, 167). Embora o teor das denúncias não ofereça detalhes conclusivos, creio ser mais provável pensar que Manoel Benguela e sua mulher adoravam a *Nzambi* em sua casa, que fora transformada, como dito, num verdadeiro centro ritual a poder prestar todas as devidas homenagens ao seu *Zambi*, que conforme entendeu o denunciante André Diniz, “pela lingoa Angola he um santo” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fl. 96v-97).

Os aspectos essenciais dos calundus da angolana Luzia Pinta já foram apresentados em numerosas transcrições de seu processo e pertinentes análises efetuadas por Luiz Mott e Laura de Mello e Souza nos trabalhos acima discutidos. Contudo, gostaria de chamar a atenção para alguns componentes dos calundus de Pinta que talvez suscitem outras possibilidades de discussão. Luzia Pinta antes de se tornar alvo da Inquisição já havia sido lembrada numa devassa eclesiástica realizada na Freguesia de N. Sra. da Conceição da Vila de Sabará, aproximado um ano antes de seu

---

183 Para mais uma referência de indivíduos deitados “como mortos” em calundus ou demais cerimônias coletivas, ver adiante o caso de Hyvo e sua mulher.

processo, a confirmar a sugestão de Mott de que seria possível encontrar outros registros da calundzeira para além de seu processo inquisitorial. O curioso é que sem sofrer nenhuma denúncia no correr desta devassa, Luzia aparece “admoestada por concentirem callanduzes” juntamente com uma negra forra de nome Margarida Correia, também denunciada por “curar de palavras” e efetuar “benzeduras” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1738 Z1 fl. 76v e 72v).

Um elemento a ser sublinhado eram as roupas especiais que usava nas cerimônias que capitaneava definidas por Mott, conforme citado acima, como de “sincretismos mais extravagantemente criativo”, a vestir-se, como dissera um de seus denunciantes, “à moda de anjo” e com “certos trajes não usados nesta terra” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 252. Apud Mott, 1994, 76). Dentre os paramentos usados por Pinta, chama atenção a existência de um **“penacho nos ouvidos”** e uma **“grinalda de penas”**, que parecia ter um papel fundamental quando do transe da calundzeira angolana, pois seguido algum tempo com batuques, cânticos e danças, já “fora de seu juízo”, Luzia Pinta **“colocava um penacho de várias cores no ouvido e então é que dizia que os ventos de adivinhar lhe entravam pelos ouvidos”**. Neste momento é que começavam as adivinhações e curas que marcavam também seus calundus que, aliás, era marcado pela presença de vários clientes, tendo assim, o tal “penacho” uma função de destaque no contato com o “outro mundo”. Além disso, fazia parte de seus trajes rituais **“cascavéis” (guizos)** que pendurava nos pés e braços para marcar “o passo” enquanto os atabaques de seus três escravos replicavam.

As expressões usadas no processo contra Luzia Pinta para definir seus estados de transe, quando lhe vinham os tais “ventos de adivinhar”, já se fazem aqui bem conhecidas, padronizadas que eram pelos agentes de perseguição da Igreja: “zurrava como burro”, fazia “algazarras e bramidos horrorosos”, “dava saltos como cabra”, “muito brava que parecia endemoniada”.

O curador Antônio Angola que, como discutido no segundo capítulo desta pesquisa possuía incrível visibilidade, parecia usar paramentos que guardavam alguma semelhança aos de Luzia Pinta, nos quais predominavam as penas como matéria-prima: **“...sobre os ombros como murça coberta de penas de várias aves e matizada com peles de onça, com um capacete na cabeça de variedade de penas, e na mão com um penacho de penas, tocando chocalhos”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 248. Apud: Mott, 2011, 15). Antônio aparece na denúncia atuando como curador individual, entretanto, há um aspecto que me chamou atenção.

Em sua denúncia quando as pessoas solicitavam seus préstimos para se verem livres de feitiços, o curador **“entrava a dizer em voz alta: esmola para o calundu!”** (Ibidem, 16). Seria, assim, Antônio Angola mais um centro-africano a promover “batuques” e “danças” em calundus?

Os já mencionados curadores africanos Hyvo e sua mulher, também foram acusados de **“fazer em Sua caza as danças i diabruras”**, em que “cantavam e dançavam seu modo por tanto tempo até que ficasse alguém estendido no chão como morto, e alguns despertassem para contar e adivinhar o que sucedia nas suas terras”. Ainda que tais cerimônias não tenham sido nomeadas diretamente como calundus, sua estrutura ritual aparece de modo bem evidente, replicando elementos existentes em diversos casos aqui já transcritos. Contudo, a dar mostras novamente de inovações e variações rituais, entre as ações do casal figuravam ainda práticas divinatórias para saber se seus clientes foram alvo de feitiços que o julgamento do Juízo Eclesiástico não deixa muito claro se aconteciam na ocasião de suas danças ou seriam realizadas em momentos distintos. Seja como for,

...dizendo que q<sup>do</sup> qualquer os RR. Queira advinhar Seos enfermos tinha feitiço **toma a hua’ pena de galinha branca e con ella espravetavam os ouvidos, e depois a metiam em huma cabacinha do tamanho de hu ovo, e logo faziam no chão huns riscos ou em cruz com hua’ tinta ou terra vermelha e branca e lançando a tal cabacinha no chão ahiam conduzindo com a dita pena para hum dos Riscos ou Cruzes, e que feitas estas coens [sic] e ridiculos ceremo nias vinha no conhecim<sup>to</sup> dos feitissos, jurando o mesmo a test<sup>a</sup> Theodozia de Souza folhas trinta e oito verso, e trinta e nove e a crescentando nova circunstando de que **pondo a d<sup>a</sup> cabacinha no risco branco diziam que não era o mal de feitissos, mas Sim q<sup>do</sup> a punham no risco vermelho, e confirmando tudo de vista a test<sup>a</sup> Anna preta folhas quarenta verso a qual Suposto variou no Sisnificassam das d<sup>as</sup> cruzes ou risco dizendo que no branco Significava o ceo, e no vermelho o inferno** (AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765 fls. 37v).**

Nos casos acima lembrados o uso de penas, principalmente na confecção de adereços rituais que cumpriam papel decisivo nessas cerimônias coletivas possuidoras de forte apelo em terras africanas centro-ocidentais, também se fizeram notar nas Minas

setecentistas<sup>184</sup>, ainda que com uma incidência reduzida em minha amostragem. Assim, nesses casos pesquisados, o uso de penas possuía função de contato com o “outro mundo”, por isso aparecem de modo tão direto em ritos divinatórios. A calunzeira angolana Luzia Pinta, como salientado, só começava a adivinhar quando, depois de entrar em transe, **“colocava um penacho de várias cores no ouvido”**.

Como sublinha Marina de Mello e Souza, relatos etnográficos mostram sacerdotes centro-ocidentais (*nganga*) ornados com “coroas” e demais adereços rituais produzidos com penas, por vezes, acrescidos de sementes e demais objetos que faziam às vezes de guizos, que creio poder imaginar, guardavam semelhanças com aqueles usados pelos angolanos Luzia Pinta e Antônio<sup>185</sup>. Na indumentária desses sacerdotes bantos, as penas representavam o contato com o mundo dos espíritos. A autora também sublinha que adornos feitos com penas também seriam encontrados nas congadas celebradas em várias partes do Brasil, inclusive nas Minas Gerais, com descrições bastante detalhadas para o século XIX (Souza, 2002, 133 e segs.). Assim, o caráter sagrado das penas, como mediadoras de contato com o “outro mundo” ultrapassaram os calundus e, parecem ter seus atributos considerados bem além do século XVIII.

Penas eram também frequentemente usadas como uma das matérias-primas na confecção dos *minkisi*, que possuíam como principal função a proteção e o provimento de saúde e ventura. Marina de Mello e Souza, também observa nos multifacetados processos de encontros entre as culturas europeias e africanas, para além da coroação dos reis negros em irmandades, a produção de imagens de santos católicos com proximidades estéticas e funções análogas àquelas atribuídas aos *minkisi*, alguns desses santos, como uma imagem de S. Benedito encontrada no mocambo do Pacoval, Pará, aparecem inclusive ornados com penas na cabeça (Ibidem, 145; Thompson, 1984, 117-120; Santos, 2008, 197-198 e 204-205). Além disso, como visto no capítulo anterior, por suas funções de mediadoras no contato com o “outro mundo”, principalmente as

---

184 Mesmo que Hyvo e Maria Cardoso não tenham explicitadas suas respectivas “nações”, sendo definidos apenas como “africanos”, suas práticas estão bem próximas daquelas efetuadas por pessoas oriundas da África centro-ocidental o que, a meu ver, pode servir como indício de que o casal poderia ser procedente desta área ou que, no mínimo, teriam aprendido suas “danças” e práticas de adivinhações com os diversos “angolas”, “congós” e “benguelas” denunciados como calundzeiros.

185 É notável que numa pintura de Zacharias Wagner à época da ocupação holandesa no nordeste que, em geral, se atribui a um ritual de calundu um dos personagens de destaque porta uma espécie de cocar de penas. Sweet, que é um dos autores que reproduz a imagem em sua obra escreve que “as penas simbolizavam a posse por uma figura ancestral de grande poder, talvez um antigo chefe ou rei” (Sweet, 2007, 179). Embora, pelo discutido acima, talvez seja possível acreditar que o uso de adereços com penas pudesse ter um alcance bem maior e mais ordinário nas práticas e crenças de contato com o “outro mundo”.

galinhas eram animais que possuíam suas penas e ovos usados em rituais de adivinhação e comunicação com os espíritos, realidade também observada no julgamento das cerimônias coletivas que enredaram os africanos Hyvo e sua mulher, que se valiam de uma pena de galinha com uma “cabacinha do tamanho de um ovo” para definir a partir da “leitura” de como esses objetos se posicionavam depois de lançados na direção dos ricos vermelhos e brancos, feitos pelo casal de africanos (que, segundo uma das testemunhas, representavam o “céu e o inferno”), a propósito de descobrir se as pessoas que os procuravam estariam ou não enfeitiçadas.

Entretanto, o uso de penas em paramentos religiosos a propósito de representar e/ou motivar o contato de “médiuns” africanos com o mundo dos espíritos não seria próprio apenas das tradições centro-ocidentais. Nicolau Parés chama atenção para o fato de que no culto aos voduns, que marcaram decisiva presença na formação de alguns terreiros de candomblés baianos já a partir do século XIX, mais ligados, para o autor, à influência “jeje” – portanto de africanos ocidentais – é possível encontrar o uso de penas para representar certas divindades, a serem vestidas pelos sacerdotes que as “recebiam” e eram responsáveis pelos seus cultos. A exemplo dos voduns caçadores e das florestas Agué e Odé, este último associado ao orixá caçador Oxóssi, que em certos terreiros de candomblé no Brasil “dança” com adereços feitos de penas (Parés, 2007, 305; Verger, 2000, 215 e segs).<sup>186</sup>

A meu ver, outros rastros da presença de alguns traços de elementos religiosos centro-africanos em parte dos calundus realizados nas Minas do século XVIII, podem ser vistos nas ações de Domingos Congo, que como transcrito de sua denúncia, manipulava uma “estrelinha” articulada que se abria e fechava de acordo com as perguntas que o negro fazia. Seria o artefato mais uma representação de uma estrela-do-mar? Se isso, esta poderia corporificar os espíritos tutelares *bisimbi*, como vários espíritos aquáticos que se faziam presentes tanto em ritos coletivos como nas curas individuais analisadas no capítulo anterior, através de conchas, ossos de peixes, que

---

186 Ao analisar o culto aos voduns em S. Domingos na segunda metade do século XVIII, Vanhee propõe uma revisão de olhar que traz à tona a importância crucial das tradições religiosas centro-africanas e de um “catolicismo africano” – sob forte impacto dos estudos de Thornton – para a conformação deste complexo religioso na colônia francesa. Se a hipótese deste autor estiver certa, é possível pensar, uma vez mais, que como ocorrera em S. Domingos do século XVIII também possam ter havido nas Minas proximidades e trocas entre as pessoas oriundas de diferentes partes da África e que acabavam agregando e resignificando crenças e práticas que uma vez em contato nos arraiais auríferos poderiam parecer algo familiares, a compor o complexo ritual que aparece nas denúncias mais tipicamente nomeado calundu, como discutido acima, igualmente possuidor de representativas influências das tradições religiosas centro-africanas (Vanhee, 2002, 243-263).

como discuti, com base nas análises de Slenes, possuíam entre outros predicados funções divinatórias, procedimento, aliás, que também lançava mão Domingos de posse de sua “estrelinha”.

Contudo, os calundus e demais cerimônias coletivas não eram, como mencionado, ritos exclusivos de centro-africanos. A despeito de sua preponderância numérica, há nas Minas setecentistas ocorrências de denúncias contra calunduzeiros “minas” e “couranos”.

Assim, na década de 1730, Gonçalo Mina que era escravo de Domingos Gomes, fora alvo de cinco denúncias numa devassa eclesiástica. Como numa espécie de quebra-cabeça, a sucessão das falas dos denunciantes vai descortinando novos fragmentos de seus feitos. Inicialmente, o africano aparece mencionado como “feiticeiro e matador”, a portar uma panela **“com varios ingrediente com mais folhas e escumalho de ferreyro”**, que com seu conteúdo produzia “beberragens” usadas para vitimar outros cativos. Chamado em Referimento, Salaman Muniel teria novos dados a acrescentar. Contou que em certa ocasião requisitou o negro mina para curar uma de suas escravas, para esse propósito Gonçalo teria passado a noite em sua casa e “para o dito effeito ouvio de noute”

huas matiradas de saltos, vozes e danças o indagando no outro dia o que era soube que o dito negro anda na de noite com huma pomba [?] na cabeça fazendo varias danças e dando voltas (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1726-1743 fls. 73v-74).

Uma vez mais se percebe nesse caso a fluidez nos olhares sobre esses agentes negros, transitando de “feiticeiros” a “curadores”.

Outros denunciantes, como o lusitano do Porto Manoel Ribeiro, também chamado em referimento, fez menção de que o negro mina atuava em “um rancho” aonde chegou a adentrar “junto com outras pessoas” em que fora encontrada a tal panela com “folhas de pozes e escumalho de ferreiro”. Embora nesse conjunto de denúncias o termo calundu não tenha aparecido diretamente, as indicações de **“saltos, vozes e danças”** – expressões recorrentes na caracterização dos calundus – e a ligação indicada pelos denunciantes de Gonçalo com outro escravo mina dão pistas do caráter coletivo de suas práticas.

Aproximados trinta anos depois, no arraial de Nossa Sra. da Conceição do Rio das Pedras, Manoel Mina e Tereza Mina, ambos escravos de diferentes senhores, foram

acusados ao comissário do Santo Ofício por fazerem **“umas dançarolas ocultas numa camarinha”**<sup>187</sup> em que cortavam a cabeça de um galo e o teriam posto vivo novamente no terreiro pela manhã. Tereza ainda possuía **“uns pauzinhos pintados”** que guardava em um guardanapo, andando pelos cantos da casa a fazer **umas cerimônias botando aguardente com pimenta**, numa mais que provável alusão a oferendas em suas práticas rituais, como narrou a testemunha Bárbara Pacheco, parda forra, que vira bem de perto das ações dos negros mina. Numa “batida” realizada na casa de Tereza por capitães do mato, quando Manoel também lá se encontrava, fora achada ainda uma panela **“com várias coisas imundas”**, como **“folhas, raízes e carne seca”**. Quanto aos tais “pauzinhos pintados” (que em princípio não foram encontrados), o comissário inquisitorial, mostrando conhecimento acerca das práticas religiosas de africanos ocidentais, explica que **“persuado-me serem figura de certas cobras que alguns dos gentios da Costa da Mina adoram por seus deuses, dixi [?]”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 125 fl. 63 e 68v).

Estabelecido o rol de testemunhas para apurar melhor suas ações perante o Santo Ofício, Manoel Mina e Tereza Mina seriam mais diretamente apontados como feiticeiros malévolos, a vitimar alguns de seus “parceiros”, sendo Tereza também acusada de ir ao adro da igreja matriz “desenterrar um corpo defunto”, cortando-lhe as mãos e suas “vergonhas” para a produção dos feitiços. Além de possuir “carne mirrada” tomada por “umbigos de crianças”. Ou seja, vários dos estereótipos da feitiçaria europeia que, como visto no primeiro capítulo, foram recorrentemente descritos nas denúncias contra as ações de supostos feiticeiros nas Minas. Contudo, em seu testemunho, Manoel Monteiro de Pinho acrescenta um dado novo. Este teria presenciado o momento em que o negro fora levado até seu senhor pelos capitães do mato para “metê-lo em ferros de prisão”, mas o negro resistiu e “na ocasião fez o negro tais diabruras **chamando por cobra, cobra repetindo várias vezes cobra andando a roda fazendo tais cruces, e diabruras, que os que estavam presentes fugiram**” (Ibidem, fl. 67).

Ângela Maria Gomes, preta forra de nação coura, que teve sua denúncia parcialmente apresentada na epígrafe que abre este capítulo, era mais uma africana ocidental acusada de fazer **“uns calundus dos infernos”**, como denunciou o vigário

---

187 As testemunhas se referiram ainda às cerimônias efetuadas por Manoel e Tereza como “danças dos feitiços”, “bailes”, não aparecendo, novamente, a palavra calundu em nenhuma dessas falas. Giulliano Glória de Sousa, em sua pesquisa, também dá conta desse caso (2012, 90). Devo ao autor a transcrição de parte deste documento e agradeço sua solicitude.



Manoel Ribeiro Soares, que, aliás, era seu vizinho “contíguo” e alegou ter seu sono privado numa determinada noite por conta dos calundus de Ângela, que eram batucados todas as terças e sextas-feiras, depois da meia-noite, há cinco anos. Continuando sua narrativa, o vigário refaz uma série de tópicos que, como discutido acima, serviam recorrentemente para caracterizar as práticas coletivas desses africanos:

...noutra noite do mês de dezembro, ouviu dois tiros na casa da dita os quais eu também ouvi, que **pareciam peças de artilharia**, e noutra noite do mesmo mês, ouvi, e a dita outro tiro de peça de artilharia na casa da dita e na noite quatorze do dito mês de dezembro pelas mesmas horas **foram tão horrendas as algazarras, e estrondos na dita casa**, que me levantei da cama, e fui para uma varanda fronteira, que tenho, as casas da dita Angela, e **dela ouvi na casa da dita roncões de porcos medonhos, cavalos relinchando, e vários instrumentos do inferno, e danças tremendas, e no fim gritarias de galinhas, que pareciam os mesmos demônios** (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 125, fl. 53).

As demais testemunhas não fizeram muito mais que reverberar os “estrondos”, “barulho a soprar”, “rumor de gente”, além de qualificar Ângela como “mestra das feitiçarias”, a desenterrar defuntos dos adros de igrejas para produzir malefícios, e dançar com um bode na porta da igreja. Além de frisar que a negra courana se relacionava com outras supostas feitiçarias em suas ações, como Custódia da Fonseca que era uma negra mina e sua “camarada”. Outros elementos presentes no discurso demonológico também foram acionados para narrar os calundus de Ângela, que serão melhor tratados adiante. Assim, pela fala das testemunhas (ou nos registros inquisitoriais) excessivamente padronizados e eivados de “lugares comuns”, não há meio de saber, afinal, quais eram as práticas rituais efetuadas pela negra courana em seus calundus.

Somando-se os casos acima transcritos de calundus ou cerimônias coletivas não diretamente nomeadas com essa expressão, à “Dança da Tunda” (ou Acotundá), ocorrida do arraial de Paracatu na década de 1740 e estudada pioneiramente por Luiz Mott, é possível elencar mais alguns elementos que compunham esses ritos capitaneados por africanos ocidentais nas Minas do século XVIII.

Assim, destacavam-se no Acotundá a também courana Josefa Maria e a negra mina Caetana (Mott, 1986, 125), que a partir do ritual aglutinavam homens e mulheres, escravos e forros, em sua maioria couranos e minas.

A “dança” centrava-se na adoração de um “boneco”, que segundo seus algozes tinha feitio de cabeça e nariz à imitação do Diabo, **espetado em uma ponta de ferro e com uma capa de pano branco que lhe cobria a cabeça e aparecia a ponta do focinho e as vistas cheias de sangue**. O tal boneco, reverenciado como **“o santo de sua terra”**, era posto no meio da casa, em um tapete, **encima de umas cruces de nove travessos em cada ponta, possuindo ainda umas panelas em roda que continham ervas cruas e cozidas**. Sendo, depois de armado essa espécie de altar, que o Acotundá tinha início. Na “batida” realizada por capitães do mato para desmobilizar o culto, cuja descrição mais a fala das testemunhas, transformaram-se num sumário de culpas remetido ao Santo Ofício, ainda é possível encontrar a narração de outros artefatos presentes na casa da courana Josefa Maria (que seria um centro ritual) que eram usados no Acotundá, **como um altar com uma “baqueta de barro” e próximo a ele acomodavam-se várias cabaças, uma frigideira de barro cheia d’água, uma panela pintada de sangue, espinhas de peixe**. Havia ainda em “outra casinha”, como narra a testemunha Benta Teodora de Jesus, negra forra da Costa da Mina, **uma frigideira cheia de água com um búzio dentro e um molho de capim amarrado à imitação de um hissope**. Enfim, em meio a este rico aparato material, entre outros elementos, encontrava-se ainda **dinheiro da Costa da Mina e várias outras moedas**. A mesma testemunha fornecera, ainda, maiores detalhes acerca dos aspectos litúrgicos da “dança”:

**Todos dançavam com Josefa Maria e Teodora e se suspendiam no ar na mesma ocasião da dança e ambas pregavam dizendo que fizeram o céu e a terra, água e as pedras e criaram todas as cousas (...)** E outrossim, a dita Josefa Maria era o Padre daquela Igreja e para os ditos folguedos era a que administrava todas as cerimônias e ela era quem ensinava as mais e todos lhe obedeciam. **E quando acabavam os seus folguedos, se metiam por outras casinhas que per ali estavam, mas que ela testemunha não sabe o que lá faziam e só sim ouvira dizer a outros na mesma ocasião, que iam fazer adivinhações** (ANTT. Inquirição de Lisboa. Processo n. 1551)<sup>188</sup>

---

188 As transcrições que utilizo deste processo me foram também generosamente cedidas por Luiz Mott, a quem, uma vez mais, agradeço. Para maiores detalhes dos aspectos rituais e litúrgicos da “Dança da Tunda”, conferir o supracitado artigo deste autor (Mott, 1986).

Outra testemunha, Rosa Pinheira, negra mina, acrescenta novos detalhes da cerimônia:

**... para aquela casa iam todos os sábados grande quantidade de negros forros e cativos para fazer um folguedo, dançando ao som de um tambor ou tabaque em que faziam várias macaquices e movimentos com algumas palavras que ela não entendia por falarem na língua de Courá.** Disse mais que tinha uma casinha donde viu sair, Josefa Maria, embrulhada em uma chitas velhas e entrou na Dança proferindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica e outras que ela não entendeu (...) **E depois de fazer esta prática, saíra ao terreiro e trouxera uma negra uma galinha morta e levava outra em uma caldeirinha e um ramo verde e com ele espalhava água benta.** Feita esta cerimônia, entrava a pregar uma negra por nome Ana dizendo que era Santa e chamava as outras pretas para irem a tal casa terem o Santo da sua terra e senão fossem, que o Santo de sua terra as havia de castigar e o tal Santo era um Boneco o qual lhe apanharam os capitães-do-mato. (Ibidem).

Ao cotejar os casos de calundus e demais rituais coletivos praticados por africanos centro-ocidentais e ocidentais presentes em minha amostragem (estando, aliás, em alguns desses rituais, como será tratado adiante, esses indivíduos de diferentes procedências juntos), penso poder identificar uma série de similitudes em suas ações.

Assim, me chamou atenção, inicialmente, o culto de possíveis divindades ou espíritos de antepassados materializados na forma de “**ídolos**”, “**bonecos**”, “**modelos**”, conforme registrados, em geral, de modo inespecífico pelo discurso repressor. Como tratei nos calundus de Antônio Congo e Manoel Benguela e sua mulher Tereza Mina, embora nesse caso, um dos vários “modelos” aos quais o casal de africanos devotava adoração fora chamado pelo próprio calunduzeiro de Zamby (Zumby), o que me permitiu uma tentativa de análise mais focada, como apresentada acima. Nos “calundus minas e couranos” esses bonecos e efígies que presumivelmente corporificavam entidades espirituais se fizeram igualmente presentes, a exemplo do “boneco reverenciado como santo de sua terra” e que os indivíduos responsáveis pela repressão enxergaram “com feitio de cabeça e nariz à imitação do Diabo”, cultuado na “Dança da Tunda”.

De acordo com Luiz Mott, que como mencionado acima, comparou “estruturalmente” a “Dança da Tunda” aos atuais candomblés e xangôs, o tal boneco

poderia ser – seguindo essa linha interpretativa de “confrontação entre a Dança da Tunda e as religiões afro-brasileiras contemporâneas” – uma representação dos orixás Ogun ou Exu, embora o autor deixe em aberto tais sugestões (Mott, 1986, 140-141). Seja como for, o fato é que o tal “boneco”, como vários outros presentes em calundus tanto de africanos ocidentais como de centro-ocidentais, corporificavam diversas entidades espirituais e divindades, que intercediam e eram alvo de devoção de seus praticantes e, nos casos acima narrados, em torno deles se organizavam os “batuques e danças” e se faziam danças e, em casos mais pontuais, oferendas explícitas e pedidos.

Outros componentes desses calundus e demais rituais coletivos que possuem fortes proximidades é a presença de artefatos como “panelas”, “gamelas”, “cabaças”, que serviam principalmente para guardar “ervas”, “raízes” e “folhas”. Aliás, a manipulação de espécies vegetais dentro e fora das cerimônias coletivas pelos calunduzeiros é um dos elementos que caracterizavam de modo bastante recorrente suas ações, podendo ser observado nos casos da angolana Luzia Pinta, de Manoel Benguela, assim como nas práticas de Gonçalo Mina, Manoel Mina e Tereza Mina e no Acotundá da courana Josefa Maria e dos demais africanos ocidentais que preponderavam numericamente neste culto.

Objetos como búzios e ossos de peixe seriam de posse comum entre os calunduzeiros angolanos como Pai Caetano e igualmente aparecem nas falas das testemunhas que descreveram o Acotundá. Como visto no capítulo anterior, conchas, búzios, animais aquáticos como cavalos-marinhos e peixes, poderiam representar espíritos tutelares e/ou servir de contato com o “outro mundo”, sendo tais crenças comungadas de forma significativamente próxima tanto por africanos ocidentais como pelos centro-ocidentais e continuaram presentes nas Minas do século XVIII nas mãos de calunduzeiros e dos “negros curadores” que agiam individualmente.

Entretanto, nem tudo seriam similitudes e proximidades. Penso que ao confrontar os calundus engendrados por africanos ocidentais e centro-ocidentais há algumas especificidades de âmbito litúrgico e em determinadas crenças que me pareceram pertinentes.

Nesta perspectiva, as práticas coletivas dos africanos ocidentais, presentes em minha amostragem, dão mostras da maior recorrência de oferendas em suas ações (embora tanto no culto ao Zamby de Manoel Benguela, como em várias das descrições do padre Cavazzi, as oferendas estariam longe de ser estranhas aos rituais religiosos centro-africanos). Tais práticas são evidentes na “Dança da Tunda” e nas “dançarolas”

dos negros mina Manoel e Tereza. Como mostram, entre outros autores, Nicolau Parés e Daniela Calainho em suas pesquisas, a oferta de alimentos para divindades seria prática assídua em muitas searas do continente africano, replicada em diversas outras partes dos domínios lusos e, mesmo, no próprio Reino (Parés, 2007, 115 e segs.; Calainho, 2000, 86).

Contudo, o fator que mais me chamou atenção é que a ocorrência de sacrifícios de animais, nos dois casos de galinhas, como forma de oferenda seriam práticas exclusivas dos africanos ocidentais. Pelo menos no universo de casos por mim analisados, não há nenhum indício de sacrifícios em “calundus angola”. Neste contexto, é interessante notar, como mencionado acima, que tanto o conde de Povolide como o bispo do Rio de Janeiro, aproximados sessenta anos antes, tenham atribuído justamente aos “negros da costa da mina”, em suas “gentilidades”, a realização de oferendas e a sugestão de ritos sacrificais, quando o conde afirma em sua carta que estes untavam **“seus corpos com óleos, sangue de galo”**<sup>189</sup>, aliás, justamente os animais imolados nos rituais coletivos efetuados nas Minas do século XVIII.

Outra faceta dos rituais coletivos de africanos ocidentais que me chamou atenção foi a existência nas “dançarolas” de Manoel Mina e Tereza Mina dos **“pauzinhos pintados” que guardava em um guardanapo** que o comissário do Santo Ofício, como penso, julgou acertadamente, **“serem figura de certas cobras que alguns dos gentios da Costa da Mina adoram por seus deuses, dixi [?]”**. Uma vez em perigo e temendo os castigos do senhor, o negro mina, ainda, clamou “cobra, cobra” andando em roda e fazendo cruces, provavelmente, em mais uma alusão ao deus em que cria e que materializou nos “pauzinhos pintados”, como vários outros calunduzeiros o fizeram – com diversas entidades espirituais – através, mais tipicamente, de figuras antropomórficas .

Há, segundo Parés, numa larga extensão regional da África Ocidental, como nos reinos do Daomé, de Allada (Ardra) e Uidá, o desenvolvimento e institucionalização do culto do panteão/família de Dan (Dangbe, Bessen), os “voduns serpente”, que como ocorrido com o culto aos voduns em âmbito geral, acabaram imbricando-se às estruturas régias de poder e ao mando dos chefes de linhagens, legitimando-as, assim, na esfera transcendental. Seja como for, o culto a essas divindades ofídicas aparece também entre

---

189 Nicolau Parés igualmente sublinha na carta do conde a menção explícita aos negros “minas”, deixando de lado qualquer consideração acerca das ações dos centro-africanos nesse sentido (Parés, 2007, 116).

os africanos trazidos como cativos para a Colônia, sendo, muitas vezes, mesclados aos cultos “nagô” ao orixá Oxumaré (a serpente/arco-íris). Essas divindades eram representadas fundamentalmente através da confecção, em madeira e outros materiais, de serpentes e pintadas de branco e vermelho (também as cores de Hevioso, vodum ligado ao “ciclo das águas” e do trovão). Seu culto cumpria funções providencialistas, associadas à fertilidade, prosperidade e continuação do “ciclo da vida”, daí, é possível imaginar sua presença em calundus e demais ritos coletivos que visavam, como já discutido, “dar fortuna”, curar doenças e promover adivinhações para o restabelecimento da estabilidade do corpo, da alma e das relações comunitárias (Parés, 2007, 105, 298-300; Verger, 2000, 230 e segs, 503-516).

Outra evidência do culto a essas divindades ofídicas em fins do século XVIII e início do século XIX na África Ocidental é fornecida pelo médico Luís Antônio de Oliveira Mendes em sua “memória histórica” dos costumes dos povos africanos e do reino do Daomé. Em seu texto, Mendes relata que

Os povos africanos com restrição ao Reino do Daomé, vivendo no paganismo adoram [e têm por] principal deus uma Cobra Grande, esta diferente de todas as outras, e isso porque na origem da sua superstição, como é tradicional, viram essa grande cobra com certa altura na cabeça, persuadindo-se que era rei ou a rainha das cobras... (Mendes [1806] In: Silva, 2002, 260).

Ao comentar as impressões de Mendes que apresenta na publicação citada, Alberto da Costa e Silva adverte que o autor se equivocou ao atribuir a proeminência do culto à “grande cobra” em Abomé, quando, na verdade o médico deveria estar se referindo Dangbe (Dan), “vodum nacional huedás”, cujo templo principal localizava-se em Ajudá. Tratar-se-ia, talvez, de outro vodum do grupo Dan, Aïdo Huedo, a serpente-arco-íris, que norteava o ciclo dinâmico da vida e possuía dilatado culto em Abomé (Ibidem, 283-284). De todo modo, para os interesses específicos deste trabalho, o que está em questão é a pertinência da lembrança e a provável reelaboração dessas crenças e “adorações” entre essas pessoas oriundas da África ocidental desses “voduns serpente” – várias delas informantes de Mendes para sua “memória”, uma vez traficadas para a Bahia.

As proximidades acima sublinhadas (que não anularam, como também discutido, a ocorrência de práticas e crenças mais específicas) entre os calundus efetuados por

“angolas”, “congos”, “benguelas” e por “minas” e “couras” – como lembrados em suas denúncias –, poderiam acusar a existência de crenças e aspectos litúrgicos comuns aos complexos religiosos de africanos centro-ocidentais e ocidentais que coexistiram no espaço estudado. Outra possibilidade de leitura para tais similitudes poderia ser a ocorrência de mesclas e crioulizações igualmente engendradas entre os agentes dos calundus. O caso de Manoel Benguela que fazia seus calundus em colaboração com sua mulher Francisca, que era uma negra mina pode lançar luz sobre as possibilidades de mixagens culturais entre pessoas de origens africanas diferentes. Como mais detidamente discutido no capítulo anterior, com base nas análises de Thornton e Slenes, os grupos “bantos” eram hábeis em assimilarem “inovações” e ressignificarem objetos de complexos religiosos diferentes – tanto de outros grupos africanos com que tiveram contatos como elementos católicos aprendidos em África e nas Américas – incorporando-os às suas práticas e cosmovisões tradicionais<sup>190</sup>. Nessas complexas interações, os africanos ocidentais, em geral nas Minas qualificados como negros “mina”, igualmente deveriam compartilhar esse ímpeto de troca e assimilação de novos valores. Ao discutir a formação do candomblé na Bahia de princípios do século XIX, Parés chama atenção para o que nomeou “princípio de agregação” do culto vodum. Este, começando em terras africanas, parece ter ganhado espaço fértil no universo multiétnico da escravidão do Brasil colonial (Parés, 2007, 272).

Acredito que esse tipo de olhar, que privilegia interações e trocas com o universo material e as cosmovisões do “outro”, coadune com vários dos casos aqui analisados de calundus e demais cerimônias coletivas batucadas nas Minas no curso do século XVIII, na qual a organização desses rituais mesclaram referenciais religiosos e a manipulação de um aparato material de indivíduos, em geral, oriundos de várias áreas africanas, (re)unidos em novo lugar e sob o impacto das relações escravistas e que buscaram nesses “batuques” e “danças” respostas e segurança para sua existência.

Nesse processo de crioulização e múltiplos aprendizados e trocas que estruturaram os diversos ritos coletivos aqui estudados, geralmente nomeados calundus, há presença de elementos do catolicismo. Neste contexto, como visto acima, em seus calundus em que cantava e tocava um chocalho de modo responsorial, dizendo **“louvado seja Cristo”**, Domingos Congo não seria o único calunduzeiro a se valer do sagrado católico.

---

190 Para abordagens correlatas, inclusive sob forte impacto das análises de Thornton, conferir também Souza (2002; 2005; 2009) e Vanhee (2002)

No ano de 1799, em Queluz, um preto chamado Antônio Barbosa vivia a “dar fortuna” e “adivinhar feitiços”, para tanto **“faziam suas danças que chamavam calundu”**, Antônio portava um saco em que guardava **“raízes, peles, ossos de defunto, e um bicho que não se encontra cá nessas minas”**, sendo ainda acusado de “por arte diabólica”, ao que parece, em seus calundus, **“fazer dançar por si” um bastão num penacho e vários rodelos de couro”**.

A manipulação de ervas, animais, e a suposta animação de objetos como o tal bastão aparentemente ornado com um penacho, parece não afastar muito as ações do preto Antônio daquelas de outros calundzeiros aqui já tratados, como O Barra, que em seus calundus operava uma “gamela” que seria capaz de “voar pelos ares”, evidenciando a suposta possessão desses artefatos, crença, como dito, recorrente em várias partes da África. Entretanto, em seus calundus, o preto igualmente lançava mão de elementos católicos, ao passar nas pernas dos que iam **“tomar fortuna” um crucifixo e uma imagem de Santo Antônio** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 134 fl. 47).

Manoel preto, que como mostrado acima, remediou através de seus calundus uma casal de escravos de Antônio Pereira que se achavam atormentados pelos **“espíritos de seus pais”**, sendo necessário **“dançar e folgar”** para não morrerem

... e com effeito entrou a fazer hua dança dentro em caza o qual **deitando hua esteira no chão e estendendo em cima hum pano lhe puzera em sima hu ou duas bucitas [sic.] e huns balainhos, com huas raízes hus pozes brancos;** e mandando assentar os negros junto com os mais escravos da caza apagando a luz entrou a cantar Huás cantigas pella sua lingoa e a tocar huns cadacos [catacos?] com grãos dentro para lhe fazer consonância e depois ouvira elle denunciante huas vozes que não pode preceber se erão de gente ou do demônio (...) e despois disse também a elle denunciante que se curasse também de feitiços e repugnando elle denunciante, tantas instancias lhe fez; dizendo que se lhe curasse que nunca lhe havia de entrar feitiços e por não se poder ver livre delle consentio que **o dito negro fizesse o dito cozimento; pondo três raízes em cruz no fundo de hum tacho e deitando-lhe agoa e cachassa e uns pozes brancos** e elle denunciante se metera no banho e estando a lavarse veio o dito negro com huma espingarda na mão **e dize a elle denunciante q rezasse tres padre nossos e tres aves marias pella sua alma** e batendo três vezes os fechos da arma sem pegar fogo lhe dizera que também ficava curado para lhe não poderem fazer mal com almas (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130, fl. 387).



Embora nesta denúncia não fique claramente especificado se Manoel preto realizava todas essas ações diretamente nos calundus que norteou, ou se, na verdade, tratava-se de práticas realizadas em momentos díspares e encavaladas na fala do cliente/denunciante. De todo modo, não deixa de chamar atenção **o uso de raízes em forma de cruz e de conhecidas orações católicas como o “Padre Nosso” e a “Ave Maria”** por parte do calundzeiro, que poderiam estar inseridas no próprio rito.

O curador e calundzeiro angolano Pai Caetano, cujas práticas já foram diversas vezes enfatizadas e analisadas nessa pesquisa, também em seus calundus lançava mão de elementos católicos, imbricados, como penso, a referenciais religiosos centro-africanos. Apesar de dez em onze testemunhas apontar Caetano como “reputado calundzeiro”, apenas três delas dão maiores detalhes acerca de suas cerimônias. Assim, o pardo Manuel Ferreira narra o que vira da janela de sua casa, acrescentando que fora tomado de “tal pavor que se lhe arrepiaram os cabelos”:

... de noite fora de horas se ajuntam na dita casa várias pessoas de homens e mulheres e que apagam as luzes e entram a tocar em uns catacos [sic.] fazendo um sussurro fúnebre e falando algumas vozes dizendo estas palavras = levantates [sic.]e respondiam = não posso que estou com as pernas mortas = (AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. códice 449. fl. 5v).

Além dos vários elementos que compunham mais tipicamente as denúncias que evoluíam os calundus, como o toque dos “catacos” e a sugestão de estados de possessão e transe no “**sussurro fúnebre**”, não identificado se proferido pelo próprio Pai Caetano ou pelas outras pessoas (as “várias pessoas de homens e mulheres”) que participavam de seus rituais, outra faceta que me chamou atenção foi a presença de **cânticos responsoriais** também nas cerimônias norteadas pelo calundzeiro angolano, tal qual visto nos rituais do centro-africano Domingos Congo.

Entretanto, foi a testemunha Miguel do Rosário que narrou mais detalhes dos calundus de Pai Caetano, tendo inclusive entrado em uma das casas que o angolano alugara para efetuar suas cerimônias:

E que sabe pelo ver que o mesmo usa de uns bonecos a que um chama de Dona Crentina [Crestina?] (...) quando faz as suas danças de calundus que entra a tocar uma biola [sic.] e **ao som do dito toque que os ditos bonecos dançam e que além disso usa**

**nos ditos calundus de imagens de Santo Antônio e de crucifixos e com velas acesas (Ibidem fl. 8v).**

Em suas análises acerca da “Dança da Tunda”, Luiz Mott também sublinha as mesclas entre os praticantes da “cerimônia coura” e a religião católica, na qual a negra Quitéria dizia-se filha de Nossa Senhora do Rosário e Santo Antônio e que “o santo de sua terra estivera sete anos de joelhos diante de Nossa Senhora do Rosário para lhe dar licença para vir a esta terra e que já cá estava e trouxera uma carta de Roma para nestas Minas se lhe fazer uma igreja que o Reverendo Dr. Visitador lha rasgara” (Mott, 1986, 126).

Denunciados duas vezes ao Santo Ofício num intervalo de cinco anos – o que acusa, novamente, o dilatado tempo das ações de alguns dos indivíduos aqui estudados, o também angolano Roque, cativo da parda Brígida Maria (que possuía lugar de destaque nessas cerimônias) capitaneava calundus em que usava **um tacho com ervas e uma imagem de Nosso Senhor Jesus Cristo**, vestindo-se com suas melhores roupas e **“entravam a fazerem a calundus e danças”**, que, segundo diziam era o **“melhor modo de dar graças a Deus”**<sup>191</sup>. Na denúncia proferida por Manoel Pacheco Correia há novos elementos descortinados dos calundus de Roque e Brígida, que agora, inclusive, não seriam lembrados mais como senhora e escravo, mas como “amásios”. O tal “tacho com erva” era “cozinhado” com a imagem de Cristo em latão dentro dele, que Roque, ao que parece fora de seus calundus, a trazia “pendurada no pescoço”. Depois de lavarem-se com a água do tacho

...princiavam umas danças ou calundús mandando a mesma sua mãe tocar uma viola seu filho João e o tal negro tocava um adufe [espécie de pandeiro] e **dançavam com muitos trejeitos e mudanças e davam a cheirar a todos os circunstantes certo ingrediente que tinham em uma folha de flandes e que depois de cheirar e diziam que ficavam absortos e fora de si** e ensinava Brígida que as almas dos mortos se introduziam nos vivos que cá ficavam e que a alma de sua filha morta se introduzira no corpo de Roque pôr este motivo que amava a Roque e lhe dava de mamar aos seus peitos e o deitava consigo na mesma cama em que dormia com seu marido ficando ela no meio... (ANTT. Inquisição de Lisboa. cadernos do Promotor n. 130, fl. 374).

---

191 Laura de Mello e Souza (2002, 309-310) e Luiz Mott, a quem devo também a transcrição completa dessas denúncias, igualmente dão conta das ações de Roque Angola e da parda Brígida Maria. (Mott, 1986,142; 2012, 17-18).

Nesse caso, aliás, um dos poucos presentes em minha amostragem, há menção de que o estado de transe experimentado nos calundus de Roque seria provocado por substâncias estupefantes, guardadas na tal folha de flandres que era cheirada para motivar que “as almas dos mortos” entrassem nos corpos dos vivos. Roque e Brígida ainda **“levavam o Cristo** [seria a mencionada cruz de latão ou uma imagem de Cristo?] **e o Santo Antônio ao mato para fazer penitência”** e a parda em mais uma de suas leituras *sui generis* da fé de Cristo ainda se dizia **“anjo angélico e que tinha poder do Sumo Pontífice para casar e descasar”**.

Como é notável, a presença de elementos católicos nos calundus efetuados nas Minas setecentistas, acima transcritos e narrados, aproximavam-se significativamente daqueles analisados no capítulo anterior, quando encontrados nas mãos dos curadores africanos e de seus descendentes que atuavam como terapeutas individuais. Assim, preponderavam também nos ritos coletivos, o recurso a orações (novamente com destaque para a Ave Maria e o Pai Nosso) e, principalmente, o uso de crucifixos e imagens de Santo Antônio, que por vezes apareciam de forma pouco ortodoxa, como o crucifixo de latão mergulhado e fervido no “tacho de ervas” de Roque Angola e na imagem de Santo Antônio que “dançava” ao lado do “boneco” que corporificava “D. Crendina” [Crestina] – provavelmente mais um dos espíritos tutelares cultuados de forma expressiva por centro-africanos como Pai Caetano.

O manuseio de cruces e a predileção por santos como S. Antônio também nas cerimônias coletivas poderiam ser lidos pela chave de um “catolicismo africano”, fruto de contatos, conversões e mesclas que forjaram aproximações e ressignificações dos dois lados do Atlântico. Nesse conjunto de crenças, a cruz (por vezes representada graficamente com diferenças com relação ao crucifixo católico, como já sublinhado) era um importante referencial de poder para as religiões centro-africanas, associada aos quatro momentos do sol; o ciclo da vida e o contato permanente – e buscado, a meu ver, com frequência pelos calunduzeiros nas Minas setecentistas – entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Do mesmo modo que S. Antônio (ou *Toni Malau*, como chamavam os centro-africanos ao santo, em referência à sua “boa fortuna” providencialista) era santo devotado pelos “bantos” como provedor de proteção contra os males do corpo e do espírito. Assim, cumpre lembrar como nas cerimônias de calundu vistas acima havia espaço privilegiado para descobrir e tratar das doenças, sobretudo, as “doenças de feitiço” e para a busca da “boa fortuna”, aliás, sendo

esculpido e manipulado, muitas vezes, à semelhança dos tradicionais amuletos *minkisi*<sup>192</sup>.

Ao tratar das cerimônias coletivas em S. Domingos da segunda metade do século XVIII, genericamente conhecidas como culto aos voduns, Vanhee também observa, ancorando-se nas análises de Thornton, a influência da cosmovisão “banto” e a presença de elementos católicos nessas “danças” (para além, obviamente, de mais amálgamas e influências de indivíduos oriundos de outras partes do continente africano). O autor sublinha, de modo próximo ao visto nas denúncias de calundus por mim coletadas, a presença de cruzes e imagens de S. Antônio entre os objetos sacros mais diretamente presentes entre os praticantes desses cultos na então ilha francesa, produto, entre outros aspectos, da maior recorrência “banto” nas rotas de tráfico negreiro para a região nas últimas décadas do século XVIII, à semelhança do ocorrido nas áreas mineradoras aqui estudadas. Além disso, vejo igualmente similitudes entre as razões que motivavam os cultos aos voduns e o replicar dos “tambiques” nas Minas: recobrar a saúde perdida, conseguir “boa fortuna” (inclusive para intercursos amorosos, como visto, um dos “lugares comuns” na escrita das elites acerca desses ritos no Brasil), descobrir autores de furtos e feitiços que prejudicavam indivíduos e desestabilizava a vida comunitária (Vanhee, 2002, 245 e segs, 257-258; Kananoja, 2010, 445 e segs.)

Resumindo, os calundus e demais cerimônias coletivas não nomeadas como tais apresentam diversos fragmentos de crenças e ações que os africanos refizeram em sua nova morada e na tessitura de novas relações sociais, em especial sob o signo da escravidão. Algumas dessas práticas e crenças continham contundentes analogias com as manifestações religiosas narradas por indivíduos que estiveram em África, como o capuchinho Cavazzi. Entretanto, uma vez mais, esses matizes africanos não se mostraram “puros”, mas como fruto de releituras e mesclas, “crioulizados”, numa palavra, no contato com outros africanos de diversas procedências e etnias e no aprendizado, conversão e escolha de elementos e crenças católicas. Por isso, a forra courana Quitéria se dizia filha de Santo Antônio, Roque Angola usava cruzes e invocações de santos católicos em seus calundus e Pai Caetano fazia “dançar” bonecos como D. Crentina (Crestina) juntamente com uma imagem de S. Antônio.

Nesta perspectiva, para além da expressividade numérica acima mencionada, os calundus realizados nas Minas do século XVIII acabam, a meu ver, a tornarem-se um

---

192 Para essas discussões de modo mais pormenorizado, conferir acima capítulo III.

convite a repensar algumas assertivas de autores como Sweet, sobretudo no que versa sobre uma suposta exclusividade de indivíduos centro-africanos em tais ritos (como visto, mesmo que os “calundus angola” fossem preponderantes, estavam longe de serem exclusivos nos arraiais auríferos); que somente por “volta do final no século XVIII, o *calundú* tornou-se num sistema de crenças mais “africano” e universal”, quando, na verdade, como observado em minha amostragem, a exemplo, entre outros, do caso de Manoel Benguela e Francisca Mina, esse intercuro de indivíduos de “nações” diferentes – e, mesmo, o envolvimento de “crioulos”, “mulatos” e “pardos”, nascidos no mundo colonial – se fizeram presentes já nas primeiras décadas do século XVIII e, especialmente, que tenha ocorrido uma mera “transposição” de ritos e crenças centro-africanas para o Brasil. Embora não negue no curso de minha análise a forte presença de matrizes “banto” nos calundus, elas estariam longe de ser as únicas a nortear, pelo menos nas Minas setecentistas, as cerimônias coletivas aqui analisadas (Sweet, 2007, capítulo 7).

### **Calundus e curas individuais**

Conforme indicado, há nas ações de calunduzeiros como Luzia Pinta, Pai Caetano, João Barbeiro e Domingos da Silva evidências de que esses indivíduos agiam, quando solicitados, ora como lideranças religiosas de cerimônias coletivas, ora como curadores individuais. Dessa forma, creio poder avançar um pouco mais na íntima relação, revelada em determinados casos, entre as práticas (e praticantes) de curas individuais e àquelas “batucadas” nos calundus setecentistas em Minas Gérias. Nesse sentido, como mencionado acima, penso ser oportuno lembrar que quando denunciada inicialmente numa devassa eclesiástica, a angolana Pinta aparece ao lado da negra forra Margarida Correia como **“consentidoras de calundus”**, sendo Margarida ainda denunciada como **curadora ilegal com palavras e benzeduras**. Aqui, é patente que tanto Luzia Pinta como Margarida Correia estariam envolvidas paralelamente em calundus e em ações individuais de cura, que inclusive Luzia Pinta narrou em detalhes, como tratado no capítulo anterior, quando interrogada pelos agentes do Santo Ofício.

Entretanto, os indivíduos acima mencionados não estavam sozinhos nesse intercâmbio entre ações coletivas e individuais, à oferecer seus conhecimentos terapêuticos em contato com o “outro mundo”.

Como visto acima, Pai Domingos, ou Domingos calundzeiro, como também era conhecido, certa ocasião, contou com três ou quatro negros que “estavao tocando todos os tambores” em prol da cura de uma “moleca”. Em nova denúncia, desta vez ao Santo Ofício, aproximados três anos depois de enredado pela justiça do bispado, Antônio Machado acrescenta que Pai Domingos curava **“pela mão, fazendo cruzes, e lhe disse, que corria perigo de picada de cobra, e risco que os capitães de mato lhe haviam de dar feitiços”**, tendo ainda seu denunciante mencionado que fizera duas outras curas, sem que houvesse nesta denúncia nenhuma menção de suas ações como calundzeiro (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 115, fl. 273)<sup>193</sup>.

Francisco Angola, atuando em Catas Altas na mesma época em que agia Pai Domingos, parecia igualmente dividir seu tempo e serviços entre calundus e ações terapêuticas individuais. Em carta enviada ao comissário do Santo Ofício pelo vigário Antônio Batista, Francisco fora acusado de fazer “feitiçarias, adivinhações e outros semelhantes exercícios diabólicos feitos à meia noite em lugar deserto”. Quando chamado para curar a mulher de um Simão Francisco

...indo o dito negro, levava um cabaço enfiado em uma corda, e entrando na casa começou a passear por ela, e parando, puxava pela corda em que estava enfiado o cabaço, e correndo este pela corda, respondia o negro, não é aqui, e passeando mais para diante tornou a parar, e puxando pelo dito cabaço não quis correr, e logo respondeu o dito negro, aqui é que estão os feitiços, e mandando cavar tirara do buraco aonde cavou uma coisa do feitiço de um cágado, e dentro dele achou muitos ossinhos, cabelos, e outras imundícies (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 121, fl. 200).

Em outra denúncia endereçada ao Santo Ofício, os supostos “exercícios diabólicos” de Francisco Angola foram revelados. Segundo Manoel Pereira Machado, o **“negro feiticeiro com título de curador ou curandeiro” realizava calundus e adivinhações, tocando canzá, acompanhado por negras e mulatas que ficavam “a dançar e buscar fortunas e adivinhações”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 116, fl. 121).

---

193 Giulliano de Sousa, que me forneceu gentilmente a transcrição da denúncia contra Pai Domingos ao Santo Ofício, igualmente dá conta desse caso, embora com perspectivas diferentes das aqui propostas. Conferir Sousa (2012, 64 e 94).

Assim, chama atenção como as ações do negro angolano Francisco foram apresentadas ao Santo Ofício de modo estanque. Embora houvesse menção inicial aos “exercícios diabólicos” (posteriormente explicitados como calundus), a primeira notícia acerca de suas terapias versava apenas sobre suas ações individuais: adivinhava e desenterrava feitiços. Práticas, aliás, bastante recorrentes entre os curadores negros que atuavam sozinhos. Numa segunda denúncia é que Francisco foi apresentado como calunduzeiro, ainda referido, como também visto com outros agentes ilegais de cura, como “feiticeiro e curador”. Resumindo, me parece bastante plausível pensar que o negro cativo seria mais um agente a usar de modo independente seu suposto poder de contato com o “outro mundo”, capitaneando calundus ou curando sozinho, segundo seus interesses – e daqueles que o procuravam – de modo circunstancial.

Antônio Congo cujos calundus que envolviam a manipulação de dois bonecos e, talvez, a ação de “cortar as carnes” das mulheres para livrá-las de feitiços já foram acima discutidos, era mais um calunduzeiro que também agia, por vezes, como curador individual. Na fala de uma das testemunhas, que afirmou já estar há tempos “assistido” por cirurgiões e professores sem aproveitar melhoras em seu estado, e, igualmente de modo ineficaz, teria buscado os exorcismo da Igreja (recurso retórico, aliás, bastante frequente em autodenúncias ao Santo Ofício), Antônio Congo fora chamado para tratar da tal moléstia:

... e logo que xegou me disse **que me pegasse com vários santos q em virtude delles e da sua deligencia com as suas raízes havia de eu ter proveito de melhor como experimentei.** Havia de ter proveito de melhor saúde como logo experimentei (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 14723, fls. 2-2v).

Mostrando ser um terapeuta versátil, o cativo congolês ao invés de calundus, entre batuques e bonecos usados para adivinhar “doenças de feitiço”, resolveu valer-se de seus conhecimentos herbários e recorrer à corte celeste dos santos para realizar a cura a que fora solicitado. Segundo a fala da testemunha, os “malefícios” que por tanto tempo minavam sua saúde foram “lançados fora” graças às ervas e orações que teriam sido proferidas por cliente e curador ilegal, dando mostras, uma vez mais, que a despeito da posse da licença, muitas das ações engendradas por curadores africanos e seus descendentes não deixaram de ser abonadas por aqueles que os procuravam, mesmo que, posteriormente, os mesmos clientes tornar-se-iam delatores para salvaguardar suas

“consciências” e a “reta vivência” da fé de Cristo aos olhos do Santo Ofício. Em outra cura fora de seus calundus, esta de uma escrava que já se achava doente há quatro anos, “sem que o surgião [sic.] lhe dese com a moléstia”, Antônio Congo se valeu de “ajudas” de butuá, que como visto no capítulo anterior, era uma planta bastante usada nas Minas tanto por terapeutas oficiais como Gomes Ferreira, como por vários “negros curadores”, fazendo com sucesso com que a negra expelisse “ossos” e garantindo sua melhora (Ibidem, 3).

Caso ainda mais extraordinário protagonizou uma negra forra angolana de nome Maria Gonçalves. Seus feitos foram lembrados, ao nível da jurisdição episcopal, numa devassa eclesiástica e no Juízo eclesiástico, sendo ainda denunciada ao Santo Ofício! Nas falas das testemunhas e nas ações e registros das diferentes instâncias persecutórias da Igreja suas terapias foram paulatinamente descortinadas.

Foi numa devassa eclesiástica ocorrida em Casa Branca no ano de 1753, que suas atividades de curadora individual foram mais diretamente sublinhadas. Chamada para tratar uma jovem de nome Ana Maria que se encontrava em grave situação por ter sido “deflorada” e temer não conseguir casar ou que seu pai “lhe fizesse mal”, a negra forra, de acordo com a denúncia do minerador luso Domingos Francisco,

...entrou a tocar uma tacoâra furada a q chamam canzâ [sic.] cantando juntamente muito bem e neste mesmo tempo batendo se a porta foi a dita negra abrila entrou uma figura grande com barba a cujos pez prostrada pediu-lhe q quizesse sarar o tal defeito (...) e depois disso batendo-lhe a porta outra vez entraram duas outras figurinhas pequenas das quais uma foi a rua e trazendo huas ervas as cozinhou e deu um banho na dita moça (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z6, fl. 99-99v).

Embora não haja na denúncia do minerador lisboeta uma demonização direta das ações da angolana Maria, a misteriosa “figura grande com barba” e as “figurinhas” que a ajudaram a tratar da tal moça deflorada aludem diretamente ao imaginário demonológico europeu, em que diabretes familiares eram colaboradores diretos das ações das bruxas. Uma das “figurinhas” (ou a própria negra, não ficando muito claro na escrita da denúncia pelo padre notário) ainda teria garantido que Ana “poderia ir segura de que não lhe aconteceria nada e que cazaria”, coisa que de fato aconteceu, segundo a fala das testemunhas.



Chamada à mesa em referimento, Joana Maria de Vasconcelos, mãe da jovem, buscando esquivar-se, disse que “nunca vio a Maria Gonçalves fazer os ingredientes das suas superstiçõins das gentilidades q conservação ainda cá nessa terra”, acrescentando que temendo que o pai matasse a moça, a tirou de casa, levando-a para a casa de uma conhecida. Foi lá que Maria Gonçalves “lhe daria remédio”. Para Joana, as tais “figuras” mencionadas pelo minerador eram “aparências” que teriam saído do seu próprio corpo no momento em que a negra começara a “cantar e a dançar a modo de sua terra”, sugerindo a ocorrência de um estado de possessão para a ação terapêutica (como visto no capítulo anterior, ação repetida por vários outros curadores que atuavam individualmente). Garantido o sucesso do tratamento, Joana deu à curadora, como paga, uma joia de ouro de N. Sr<sup>a</sup>. da Conceição e seus brincos (Ibidem, 102-102v).

Pouco mais de um ano antes de ser lembrada na devassa eclesiástica acima transcrita, Maria Gonçalves foi denunciada ao santo Ofício. Pela suposta gravidade de suas práticas algumas testemunhas foram ouvidas. Nesse caso, a negra angolana não apareceria mais curando sozinha: agora era vista como líder de um calundu, que para o Santo Ofício “seriam umas danças supersticiosas nas quais se invocavam o demônio”.

Assim, no depoimento da crioula forra Maria Barboza – um dos mais detalhados – os calundus da angolana forra seriam descritos, refazendo diversos componentes rituais presentes em outros casos aqui já analisados:

... as danças, que costuma tão bem fazer são tocando em uma taquara ou cabaço com uns grãos de milho dentro, e quando anda na dança diz para os circunstantes que batam nas palmas, que está para vir o dono de casa em chegando este que lhe começa a roncar no peito entra a dizer se o conhecessem, e os que se acham dizem que ele é seu pai e Senhor, e logo diz para eles se querem alguma coisa que falem, que o [...] e tirando de um balaio que está sobre uma mesa entra a dar mezinhas a quem o as pede... (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 115, fl. 254).

O toque de instrumentos de percussão (que, aliás, pela descrição provavelmente seria o mesmo manipulado para recuperar a tal moça deflorada, na ocasião em que teria agido como curadora individual) e a sugestão de estados de transe para garantir “fortuna” e “cura” não diferem as ações de Maria Gonçalves daquelas de outros calunduzeiros. Entretanto, a mostrar uma vez mais, o caráter dinâmico desses ritos, há nesse caso certas “inovações”. A negra angolana lançava “pelos cantos aguardente e

vinho” e untava os frequentadores de seus calundus com uma espécie de lama (também referida como “tijuco”) em que, ao que parece, também misturava vinho e aguardente para que tivessem “saúde e fortuna”, advertindo aos presentes que tivessem fé. Além disso, “enfeitava-se”. Embora não haja nenhuma menção acerca desses “enfeites” é presumível que Maria Gonçalves usasse algum tipo de roupa ritual, característica incomum na maioria das denúncias que compõem minha amostragem.

Outros dois depoimentos são reveladores de um aspecto ainda mais interessante das ações de Maria Gonçalves. A negra mina e forra Rosa Gomes afirmou em sua fala conhecê-la há aproximados cinco ou seis anos, por terem sido **“juízas de Nossa Senhora do Rosário de Santo Antônio da Casa Branca”**, relatando, em seguida, que teria ouvido de várias pessoas que Maria seria uma feiticeira e que, em certa ocasião, sendo rainha uma escrava de nome Francisca que se lamentando e “chorando” por não ter ouro para fazer sua festa a Nossa Senhora e dar sua esmola, teria ouvido da calundzeira “que não se [apaixonasse?] que ela lhe daria meios para ganhar ouro para a sua festa”. Chamada também como testemunha, a escrava Francisca, desmentiu a versão de Rosa, e afirmou apenas que “ouviu dizer” de pessoas que não seriam “dignas de crédito” que Maria Gonçalves “fazia danças e batuques, e que curava gente e lhe prometia fortuna”, numa fala nitidamente defensiva sobre as ações da calundzeira (Ibidem fl. 259v e 261)<sup>194</sup>.

A presença de africanos em irmandades negras como mecanismo de “preservação” e recriação de determinados matizes de suas culturas, a exemplo de elementos de seus ritos funerários africanos, além de ações de afirmação identitária, entre outras vivências, já é bem conhecida da literatura acerca do tema (Reis, 1999; Soares, 2000, Boschi In: Resende e Villalta, 2007, 67-70). Entretanto, no que respeita à relação **irmandades/calundus**, há pouquíssimas evidências empíricas, embora determinados autores tenham considerado a hipótese plausível<sup>195</sup>. Se, como discutido no capítulo anterior, a posse de um exemplar do **Triunfo Eucarístico** poderia sugerir, ainda que fragilmente, uma possível relação entre o calundzeiro Pai Caetano e a irmandade de N. Sr.<sup>a</sup> do Rosário dos Pretos de Vila Rica (ou, no mínimo, com algum de seus membros),

---

194 Giulliano de Sousa (a quem devo a transcrição de sua denúncia ao Santo Ofício) e Ramon Grossi também dão conta parcialmente das ações de Maria Gonçalves, a partir de algumas perspectivas diferentes das aqui tratadas e não considerando seu caso sendo alvo de julgamento do Juízo Eclesiástico. Conferir Sousa (2012, 87-89) e Grossi (1999, 119).

195 Para Parés (ainda que o autor não embase sua afirmativa em nenhum registro documental): “Desse modo, com muita frequência, as irmandades encobriam práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica: os calundus” (Parés, 2007, 111).

no caso da também angolana e líder de calundus Maria Gonçalves, tal relação é evidente, chegando a africana a ter cargo de juíza na irmandade do Rosário de Casa Branca.

Enfim, depois de presa na cadeia de Vila Rica, em decorrência das acusações sofridas na devassa eclesiástica e apelando ao julgamento do Juízo Eclesiástico, é possível, novamente tomar contato com mais detalhes das ações de Maria Gonçalves. Nessa instância, a história das “figuras” e das invocações demoníacas seria refutada, sob a alegação de que as testemunhas (principalmente a mãe e a filha que buscaram a cura) seriam “inimigas capitães [sic.] da Ré por esta não lhe encobrir o hum enredo a respeito de hum parto”. A moça deflorada – que deve ter sido chamada pelo Juízo para dar novas versões dos fatos – afirma apenas que a ré teria usado de umas **“cantigas supersticiosas enquanto lhe ministrava os banhos de ervas”**, sem narrar nenhum dos detalhes lidos no conteúdo da denúncia deflagrada por sua mãe. Sendo pelo julgamento do Juízo, Maria Gonçalves absolvida da pena de prisão, cabendo-lhe apenas pagar as custas de sua apelação (AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765 fl. 78).

Não deixa de ser intrigante que nem nas denúncias que lhe renderam prisão na devassa eclesiástica, nem no conteúdo da apelação feita ao Juízo Eclesiástico há indicações dos calundus liderados pela negra forra angolana, estando estes apenas registrados na documentação inquisitorial. Uma explicação plausível para essas diferenças de escolhas de registros em instâncias persecutórias da Igreja igualmente diferentes, como já discutido acima, pode estar na maior preocupação inquisitorial no rastreamento de heresias e pactos demoníacos. Seja como for, o fato é que para a análise aqui proposta, a negra angola Maria Gonçalves, como outros agentes, atuava na freguesia da Casa Branca liderando calundus, onde “tocava um canzá”, “enfeitava-se” e entrava em transe e curando individualmente, além de participar da irmandade de N. Sr<sup>a</sup> do Rosário, distinguindo-se na hierarquia da agremiação católica com o cargo de juíza.

No curso da pesquisa encontrei, por vezes, dificuldades em discernir com maior clareza o que teria ocorrido efetivamente no desenrolar dos calundus. Assim, em determinadas denúncias creio ser possível supor a ocorrência de generalizações por parte dos acusadores (ou nos registros escritos dos agentes eclesiásticos responsáveis pela repressão dessas cerimônias) que poderiam tornar certas nuances rituais “misturadas” e/ou anacrônicas. Este pode ter sido o caso das sangrias nos calundus de Manoel preto ou dos rituais efetuados por Hyvo e sua mulher, conforme mencionado acima. Entretanto, em outra ordem de casos, as indicações de que havia ações

independentes e separadas dos rituais coletivos, efetuadas de modo circunstancial e em conformidade com os interesses dos calundzeiros e a necessidade de seus clientes, me pareceram menos movediças, a exemplo das denúncias contra Antônio Congo, Francisco Angola, Maria Gonçalves, Luzia Pinta, Pai Caetano, Domingos Calundzeiro entre outros. Tais casos deixam poucas dúvidas de que em ocasiões e ações paralelas esses agentes atuavam tanto como lideranças nos rituais de calundus como curavam individualmente as pessoas que requisitaram seus conhecimentos terapêuticos. Com isso, ampliariam sua inserção no universo das terapias oferecidas, ainda que ilegalmente, e, assim, garantiriam a si novas possibilidades de ganho com suas “artes de curar”.

Para além dos casos acima analisados em que calundzeiros faziam as vezes de curadores individuais, a meu ver, é possível observar mais similitudes entre esses ritos coletivos de adivinhação e cura e as práticas dos curadores africanos e seus descendentes que agiam individualmente.

Nesta perspectiva, sublinho a importância capital do manuseio e conhecimento herbário tanto para calundzeiros como para curadores individuais<sup>196</sup>. As “raízes”, “folhas” e “ervas” se fizeram presentes também nos rituais coletivos através da preparação de unguentos, “esfregações” e banhos que eram aplicados naqueles que procuravam os batuques dos calundus, de modo análogo ao que faziam os curadores individuais não licenciados.

Algumas denúncias acima tratadas podem servir como reforço para tal hipótese. O negro cabo-verde Felix foi buscar umas ervas, aparentemente no curso do calundu, para fazer “umas esfregações” em Francisco, que perdera os sentidos, para livrar-lhe de uma “picadas” que o calundzeiro julgou serem as “almas da Costa”. Luzia Pinta igualmente dentro dos calundus que presidia teria saído, aparentemente, em estado de transe (registrado pelos inquisidores como “muito brava que parecia endemoniada”) para pegar umas “folhas no mato”, a propósito de curar um de seus clientes. A calundzeira angolana ainda “esfregava” ervas nas pessoas que frequentavam seus calundus, alegando que tal ação teria como efeito lançar fora os feitiços, como igualmente fizeram outros curadores individuais. Já Roque Angola, usava ervas para a produção de banhos, “fervidas em um tacho” juntamente com uma cruz de latão, embora, diferentemente do visto em outros calundus, os banhos eram reservados ao próprio Roque Angola, numa

---

196 O conhecimento e uso de “raízes”, “ervas” e “folhas” por agentes individuais de cura já foram devidamente tratados no capítulo anterior.

provável prática de purificação ritual, não sendo explicitado na denúncia se os demais participantes dos calundus encetados pelo angolano e/ou as pessoas que procuravam seus préstimos também “se lavavam” com o tal banho.

A possibilidade de comparar os casos acima lembrados em que calunduzeiros manipulavam “raízes” e “ervas” para a cura<sup>197</sup>, reforça o argumento aqui proposto de que havia fortes similitudes entre as ações efetuadas pelos curadores que agiam sozinhos em suas práticas terapêuticas e os calunduzeiros e demais protagonistas de ritos coletivos que atuaram nas Minas do século XVIII.

Outro ponto de aproximação diz respeito ao universo material manipulado para tais curas em ritos coletivos e ações individuais. Assim, tanto em calundus como nas mãos dos curadores individuais figuravam “panelas”, “bonecos”, instrumentos de percussão que serviam para motivar o contato com o “outro mundo”, a exemplo de canzás, chocalhos, conchas e búzios, sem contar com um sem-número de elementos rituais católicos, a se destacar as imagens de S. Antônio, os crucifixos e o recurso a orações consagradas pela ortodoxia como o Padre-Nosso e a Ave Maria.

Enfim, o recurso à adivinhação, que muitas vezes aparece nas denúncias em sugeridos estados de transe e/ou possessão, sobretudo com o fito de descobrir supostos feitiços e feiticeiros é mais um vetor que aproxima as cerimônias de calundus das ações de curadores africanos e seus descendentes.

### **Calunduzeiros: entre ganhos, perseguições, micropoderes e vida comunitária**

“...e que se não fossem aquellas dansas já estava morto (...) e adivinhavao aonde estavam os feitiços que hum seo negro lhe tinha feito”

Desse modo, como já mostrado acima, o proprietário Paulo Rodrigues de Aguiar teria contado a seu delator sobre a importância dos calundus que suas negras faziam para a manutenção de sua saúde, deixando transparecer em tal relato, além da conivência com uma prática ilegal, o fato de compartilhar com suas cativas a crença nos efeitos das “danças” e “matiradas”. O proprietário, cerca de dois anos antes, já fora acusado em outra devassa por consentir “que as suas negras usem de callandus dando lhe para isso [ajuda]” (AEAM. Devassas Eclesiástica 1731 L.I, 73). Entretanto, no

---

197 Para mais ações que acusam a manipulação de “ervas” em calundus, conferir acima, os rituais efetuados por Manoel Benguela, O Barra, Manoel e Tereza Mina, Gonçalo Mia, entre outros agentes

cenário mineiro do setecentos, Paulo Rodrigues estaria longe de ser o único “**senhor consentidor**” desses ritos - como registravam de modo protocolar os agentes das devassas episcopais.

Aproximados dez anos depois, em Ouro Branco, João Batista da Cruz foi admoestado em termo de culpa para “**não consentir sua casa e sítio calandus e negros com folguedos sobre pena de dous anos de degredo para fora do bispado**” (AEAM. Devassas Eclesiástica 1742-1743, fl. 30v). A mesma admoestação sofrera ainda Francisco Veloso dos Santos, sendo ameaçado com pena de excomunhão pelo poder episcopal, sob alegação de que tais “folguedos são contra os bons costumes” (Ibidem, 30v). Nessas admoestações não foi explicitado se esses indivíduos para além de franquearem suas “casas e sítios” para a realização dos calundus também teriam seus cativos envolvidos nessas cerimônias, o que, decerto, não seria em nada improvável. Em Sabará, Gaspar Pimentel, sofreu quatro denúncias por igualmente consentir “que em sua caza se dancem os callanduz” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.I, fls. 90v, 91, 94v, 102), sendo contra ele, posteriormente, também lavrado termo de culpa, em que foi repreendido

...que de nenhum modo consinta que em sua casa os seus escravos ou escravas fação as supersticiozas danças dos calhandús [sic] **não só por serem gentílicas mas por haver presumpção de que nas ditas danças assistem os demônios** no que se fazem gravíssimas offensas a Deos N. Sr (AEABH. Devassa Eclesiástica 1734, fl. 72)

Na admoestação contra Pimentel, volta à baila uma das facetas dos “olhares brancos”, agora vistos pela lente das instâncias repressoras da Igreja e/ou através da fala dos indivíduos que se fizeram presentes como denunciantes, que acabaram por demonizar os calundus<sup>198</sup>, tal qual fizeram o “Peregrino da América”, o poeta Gregório de Mattos, que em outros versos do poema supracitado teria escrito, “(...) **O que digo que nessas danças/Satã tem parte ligada**”, e clérigos responsáveis por visitas pastorais e a escrita de seus capítulos, conforme discutido acima. Aliás, essa atitude demonizadora não diferente significativamente da analisada no capítulo anterior em algumas denúncias que tiveram como alvo os curadores negros e mestiços que agiam individualmente.

---

198 Para a demonização e a associação com o universo da feitiçaria erudita europeia dos calundus e demais rituais coletivos efetuados por africanos e seus descendentes, conferir Souza (1995, 264); Calainho (2000, 230-238)

Do mesmo modo, quarenta anos depois do termo de culpa contra Pimentel, em Vila Rica, a proprietária Ana Mercês foi denunciada ao Santo Ofício pelo padre Francisco de Palhares por **“ter uma casa de calundus ou feitiçaria”** (novamente nesta denúncia fica expressa o supracitado uso do termo como sinônimo de feitiços) em que **“praticam vários atos supersticiosos e de pacto com o demônio”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, fl. 313-314).

No ano de 1779, de acordo com a fala de Tadeu Magalhães ao comissário do Santo Ofício Manoel Moreira, morava no arraial de S. Brás, um preto forro de nome Domingos, que fora definido como “curador e feiticeiro”, além de realizar calundus **“com ajuntamento de mulheres para fazer diabruras”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130, fl. 397).

Várias das denúncias de calundus apresentadas acima, com o intuito de propor uma análise mais adensada sobre os componentes litúrgicos e materiais dessas cerimônias; descortinar as relações entre calundus e curas individuais; as significativas variações rituais dos mesmos, entre outros vetores, também trazem, quando revistas a partir desse condicionante de olhar, fragmentos do discurso demonológico que caracterizavam os calundus para as autoridades religiosas.

Assim, dentre outros, sublinho as ações do negro O Barra, definidas por seu denunciante ou pelo comissário inquisitorial que registrou sua fala como **“huas superstiçóis diabolicas”**. E em seus calundus, analogamente, dizia-se, que Maria Gonçalves fazia umas **“danças supersticiosas, diabólicas, e nelas invoca ao Demônio”**, recaindo ainda sobre a negra angolana a acusação de que tinha firmado um pacto demoníaco (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 115, fl. 250 e 254). Violante, denunciada duas vezes no arraial de S. Gonçalo foi vista nos calundus que presidia **“suspensa no ar”**, ação enxergada por seu denunciante – ou pelo padre responsável por anotar as denúncias nessa devassa – como **“obra diabollica ou feytiçaria”**<sup>199</sup>.

Entretanto, foram os calundus da preta forra coura Ângela Maria, denunciados como visto, em princípio pelo vigário Manoel Ribeiro Soares que era seu vizinho, que os estereótipos da demonologia europeia aparecem de modo mais substancial em minha amostragem. Para além da reprodução de tópicos bem conhecidas desses “olhares

---

199 Para mais casos acima analisados de calunduzeiros que tiveram suas práticas demonizadas, conferir: Ana Neves, Antônio Barbosa, Felix Cabo-verde, Domingos Angola, Angra Gracia, Francisco Angola, dentre outros.

brancos” como dos barulhos produzidos nos calundus fazendo lembrar “peças de artilharia”, com “horrendas algazarras” e “vários instrumentos do inferno”, Manoel Afonso da Rocha, certa noite indo visitar o vigário Manoel Ribeiro e espreitando o que ocorria na casa de Ângela Maria, acrescenta em sua fala que enquanto a negra realizava seus calundus

...em cima do telhado da casa vi um cachorro branco e daí há pouco tempo vieram dois cachorros um vermelho e outro cinzento foi para donde estava aquele instrumento de tocar e **o vermelho foi para cima da casa e começou de passear por ela e com a mão, arrumava as telhas e olhava para dentro e que o via por estar a rua muito clara e daí saltou abaixo e foi pela rua acima e o cinzento o não vi mais** e ao mesmo tempo **apareceu um gato negro muito comprido que me parecia teria quatro palmos eu não o medi mas nunca vi gato daquele comprimento** e não vi donde ele veio e foi para donde estava os tocares[?] por cima da casa ...(ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 125 fl. 60).

Na denúncia ao Santo Ofício, que, aliás, lembra a história contada pelo “Peregrino” sobre o suposto calundu ocorrido em Salvador, cães seriam tomados como animais que comprovavam a presença do diabo nessas cerimônias capitaneadas fundamentalmente por africanos. Explicitamente visto como produto de uma metamorfose demoníaca (no caso das páginas da obra de Nuno Marques), ou implicitamente na narração de sua cor (vermelha) e ações – passear pelo telhado, “arrumando as telhas” –, o diabo estaria presente entre os “batuques” dos negros. Além disso, havia nos calundus de Ângela Maria, “um gato negro muito comprido”, que a testemunha afirmou ser de tamanho fora do comum (“não o medi mas nunca vi gato daquele comprimento”). Como é sabido, nas páginas dos manuais de caça às bruxas e nas crenças compartilhadas pelos diferentes estratos sociais do período em tela, gatos eram companheiros assíduos das feiticeiras, concebidos, em geral, como diabretes familiares. Um gato negro em meio aos calundus de uma negra forra: talvez não houvesse “prova” mais contundente para testemunhas lusas e agentes inquisitoriais, consoante com as impressões de Gregório de Mattos acima mencionadas.

A despeito das possibilidades de repressão engendradas principalmente por instâncias religiosas, marcadas de modo frequente pela demonização de suas práticas, nota-se no caso dos calunduzeiros, como também observado anteriormente acerca dos



curadores individuais, uma significativa fluidez de ações e visões, que oscilavam entre o desabono e a crença; entre o castigo, o consentimento e a longeva convivência com essas práticas proibidas, seus praticantes e demais membros das comunidades onde atuaram. Em grande medida, como será analisado adiante, fruto da habilidade dos próprios calundzeiros em buscar meios de negociar, se impor e tecer redes e alianças em função do suposto contato com o “outro mundo” que seriam (e acreditavam ser) capazes de efetuar.

Aliás, acerca dessas ações persecutórias vale lembrar, em sintonia com as pesquisas desenvolvidas por Laura de Mello e Souza, Daniela Calainho, Thimoty Walker e Giulliano de Sousa, entre outros autores, que, não obstante, a existência de centenas de denúncias contra feiticeiros e/ou curadores não licenciados – fossem envolvidos em ações individuais, fossem praticantes de rituais coletivos –, presentes tanto nos registros das devassas eclesiásticas como nos cadernos do promotor inquisitoriais, havia, na verdade, uma efetiva ação repressora que parecia algo frouxa. Como é pacífico, apenas uma pequena parte dessas denúncias ao Santo Ofício desdobraram-se em processos e, no caso da justiça episcopal, também não foram poucos aqueles denunciados sequer lembrados nas pronunciações ao final das devassas<sup>200</sup>, embora, diversos desses agentes tenham sofrido reprimendas em termos de culpa em que, além das admoestações, eram aplicadas as devidas penas.

De acordo com Calainho, a maioria dos negros e mestiços enredados pela Inquisição em Portugal não chegaram a ser efetivamente processados o que, aliás, não seria exclusividade do delito de feitiçaria dentro da dinâmica persecutória do “Santo Tribunal”. Desses indivíduos, nenhum teria merecido ao final do processo a pena capital de “relaxamento ao braço secular”. Essa realidade pode ser estendida à perseguição inquisitorial à feitiçaria em perspectiva mais ampla. Pedro Paiva mostra que no Reino entre os séculos XVII e XVIII, apenas 0,6% das denúncias converteram-se em processos e tiveram seus réus sentenciados em Autos de Fé (Calainho, 2000, 241-249; Paiva, 2002, 207-225). Contudo, mesmo sem uma tradição de “caça às bruxas” e com certa brandura na repressão a esse delito, o tribunal inquisitorial não teria livrado vários feiticeiros e “mandingueiros” negros e mestiços de terem sido açoitados, degredados e

---

200 Segundo Caio Boschi, numa devassa, quando o visitador não julgava as evidências suficientemente elucidativas para incriminar determinada pessoa, ele optava pelo não registro do caso nas pronunciações produzidas ao final da visita (Boschi, 1987, 167 e segs).

de sofrerem penas infamantes, além de serem com frequência torturados no curso de seus processos (Calainho, 2002, 246-247).

Debruçando-se mais especificamente sobre os curadores não licenciados que atuaram em Portugal, Walker chega a conclusões gerais consoantes com aquelas dos autores acima citados que analisam a feitiçaria e as práticas mágicas como fenômeno mais amplo. O autor acrescenta, ainda, em sua análise que no contexto da afirmação da medicina ilustrada lusa, principalmente nas últimas décadas do século XVIII, sobretudo a partir da reforma universitária e da maior formalização e institucionalização do saber médico, haveria tanto por parte do Santo Ofício, como do Estado, maior atenção contra os curadores populares, ainda que sem alterações estruturais mais postas na perseguição inquisitorial típica da feitiçaria em terras lusas (Walker, 2000, especialmente capítulos IV e VII).

Já para o cenário colonial, Souza argumenta que com o avançar dos tempos de dominação portuguesa, sobretudo no curso do século XVIII, começaria a haver por parte das autoridades inquisitoriais uma progressiva atitude de desqualificação e aviltamento das ações e crenças desses “agentes coloniais”, principalmente quando se tratava de africanos, nativos ou mestiços, embora tal atitude não tenha acompanhado, de imediato, o arrefecimento do Tribunal no controle dessas populações coloniais. Contudo, paulatinamente, os inquisidores passaram a não conferir relevância a denúncias que procediam de ações que só poderiam ser explicadas pela “rusticidade” dos colonos. Esse tipo de atitude, ainda segundo Laura de Mello e Souza, é vista de modo paradigmático, por exemplo, na condução da visitação ao Grão-Pará e Maranhão por Geraldo José de Abranches (que, aliás, atuou por anos nas Minas como responsável por devassas eclesiásticas): “a arrogância e a intransigência de Geraldo José de Abrantes cedem lugar a uma posição mais “razoável” e tolerante” (Souza, 1995, 322). Mais especificamente para as Minas setecentistas, Giulliano de Sousa mostra tendência próxima no ritmo persecutório das devassas eclesiásticas e nas denúncias ao Santo Ofício no curso da segunda metade do século XVIII, quando, sobretudo, a partir do regimento inquisitorial pombalino de 1774, há considerável arrefecimento das ações inquisitoriais nas Minas, como, aliás, ocorre nas outras áreas do império luso (Sousa, 2011, 43).

Vale lembrar que os supracitados autores, ainda que colocando em relevo certo desinteresse da ação inquisitorial lusa em torno da feitiçaria e, para o contexto colonial, o descaso e “benevolência” (palavra de Mello e Souza) do Tribunal, moldados pelo

aviltamento e desconsideração dos habitantes do Brasil, não são insensíveis ao fato de que os processos, em geral marcados por longos períodos de encarceramento, o exílio forçado da comunidade e família – esgarçando as relações interpessoais desses réus – e, no limite, as torturas e sentenciamentos nos Autos de Fé teriam sido responsáveis pela miséria e “tragédia pessoal” de vários desses réus, fosse no Reino, fosse em terras além-mar (Ibidem, 326-331).

Ainda que colocada em “segundo plano”, é possível encontrar nas ações persecutórias da Igreja nas Minas do século XVIII (especialmente em relação às devassas eclesiásticas), ainda que em referências esparsas, reprimendas, admoestações e multas contra “senhores consentidores” de calundus e para os agentes mais diretamente envolvidos nessas práticas, a exemplo do curador Pai Garcia, de Pai Caetano e Hyvo e sua Mulher, responsáveis por calundus e demais cerimônias coletivas em que dançavam, batucavam e entravam em transe, entre outros, penas de degredo para fora do bispado de Mariana, açoites públicos *citra sanguinis effusionem*, prisões, além de penas socialmente infamantes como a de assistir as missas de pé, na porta da igreja com uma vela acesa na mão e ameaças de excomunhão, acompanhadas, não raro, de penas pecuniárias.

Outra faceta da repressão contra supostos feiticeiros e calunduzeiros mostrada em detalhes no segundo capítulo desta tese é a ação de senhores, clérigos, autoridades régias, além dos próprios membros dessas comunidades que se “anteciparam” aos julgamentos e sentenças oficiais. Assim, acusados de feitiçaria sofreram castigos de seus proprietários, foram alvejados ou ameaçados por armas de fogo por vizinhos e desafetos e açoitados por clérigos e ouvidores. Tal sorte teria também, como visto acima, o calunduzeiro Manoel Mina que fora levado pelos capitães do mato depois de preso ao seu senhor para este “metê-lo em ferros”, porém graças às suas “diabruras”, repetindo copiosamente “cobra, cobra”, “andando em roda e fazendo cruzes” acabou intimidando seu dono e os demais indivíduos que viram a cena, livrando-se, assim, dos castigos que estaria prestes a receber.

Seja como for, mesmo correndo o risco de serem enredados em ações repressoras laicas ou religiosas, os calunduzeiros que atuaram nas Minas do século XVIII, conseguiram visibilidade, ganhos materiais e formas de tratamento diferenciadas daquelas de outros escravos dadas por seus “senhores consentidores”.

Assim, Domingos Calunduzeiro, parecia nortear seus calundus com significativa publicidade e por longos quinze anos, sendo mencionado por um de seus denunciante

como alguém que agia com “desagravo” e “danno espiritual da escravatura deste continente”. Na denúncia desferida pelo minerador Manoel da costa, que, como visto, passou com seu cavalo em atitude hostil, “descomprindo” Domingos enquanto realizava um de seus calundus, ele acrescenta que o negro vivia **“deste lucro sem ter outro modo de vida”**, referindo-se aos ganhos materiais que sustentavam sua existência (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1762-1769 Z10, fl. 49).

Nos calundus de Angra Gracia, em que dizia “receber” D. Felipe, rei do Congo, o que além de garantir-lhe visibilidade, ao juntar nas cerimônias que capitaneava “negros, negras e brancos” a tratá-la com respeito e reverência (“dandolhe senhoria”), também amealhava bens materiais. Segundo o padre Andrade da Silva Vaz, que reportou uma carta com o conteúdo da denúncia aos agentes do Santo Ofício, “concorrem a casa della muita gente de todas essas minas huns a curarensse outros a consultalha de couzas furtadas e perdidas”, nomeando, em seguida vários dos indivíduos que procuraram a calunduzeira por conta de suas curas e adivinhações, acrescentando que de tais ações **“tira grande cabedal”**, sendo o “milhor q todos”, um Domingos Lourenço Sampaio, **“q me dizem se acha lá muitas vezes, e lhe fez hua grande caza para as danças e dizem he o patrono”** (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor 91, fl. 41v).

Maria Conga em seus calundus também garantia para si bens materiais, graças aos seus “ventos de adivinhação”. Na fala de Rosana da Silva à mesa da devassa há menção de que a preta escrava **“ganha dinheiro”** com as tais adivinhações e que ela já teria visto **“a algumas pessoas (ileg.) ouro para lhe levar”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753 Z6, fl. 101v).

Francisco Angola que atuava, ora como curador individual, ora batucando calundus, era cativo do capitão Miguel Gonçalves e sendo numa ocasião “preso e amarrado com outras negras” pelos “brancos daquela vizinhança” (de Catas Altas, Vila Rica), que mais uma vez, se anteciparam e por iniciativa própria resolveram “justiçar” mais um negro supostamente possuidor de “pacto com o demônio”, como frisado em sua denúncia. Ao ser entregue ao seu senhor este pareceu não ter feito caso de seus calundus e curas não licenciadas, pois **“disto é ciente e que toma jornal daquele ganho”** (ANTT. Cadernos do Promotor n. 116, fl. 121). O também cativo Antônio Congo, cujos calundus e curas individuais aqui foram já bastante lembrados, beneficiava-se do seu contato com o “outro mundo” e da recorrência com que era solicitado para curar e adivinhar para negociar melhores condições dentro do cativeiro. Desse modo, o próprio senhor estipulava o valor das curas realizadas por seu cativo – que orbitava

entre três e dez oitavas de ouro – liberando-o para sair de sua casa somente depois de acertados tais valores e, por vezes, passar temporadas longe dos olhos do senhor, como escravo de aluguel, na casa das pessoas que curava (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo n. 14723, fls. 3-3v).

A existência de “senhores consentidores”, a presença de “brancos” nos calundus, a negociação do pagamento de jornais e a inserção diferenciada de calunduzeiros no universo da escravidão, conforme evidenciado em várias denúncias, deixam entrever, para além dos ganhos materiais, a forja de alianças, a visibilidade e o possível contato com indivíduos de destaque nessas comunidades. Como é provável pensar no caso de Domingos Lourenço Sampaio, “o patrono” dos calundus de Angra Gracia que lhe uma “grande casa” para a realização de “suas danças”, conforme a fala acusatória do padre Vaz à Inquisição (servindo, a meu ver, como indício de resposta acerca das estratégias de muitos desses agentes para conseguirem atuar por tantos anos nas localidades onde habitavam antes de serem denunciados ou reprimidos). Essa realidade nas Minas do século XVIII fazia eco ao já lembrado poema de Gregório de Mattos de que na realização desses “calundus e feitiços” contava-se com a presença de **“mestres superlativos”**<sup>201</sup>.

Como mostra João Reis, ao analisar o caso do “calundu jeje” de Pasto de Cachoeira (Recôncavo Baiano), desmobilizado no ano de 1785, “duas regras básicas de sobrevivência da religião afrobrasileira nos tempos da repressão eram a aliança com pessoas privilegiadas e a discrição” (Reis, 1988, 71). Esta realidade, a meu ver, também pode ser referida para os calundus mineiros setecentistas.

Assim, para além da anuência de senhores e a forja de possíveis alianças com os “brancos” de onde viviam a tentativa de manter os calundus com base nessas “regras de discrição”, como define Reis, pode ser vista em diversas denúncias que mencionam o “endereço” desses rituais: acontecendo, na maioria das vezes, em espaços privados, “nas casas”, dos calunduzeiros ou de seus clientes<sup>202</sup>.

Pai Caetano, por exemplo, alugou diversas casas, ao que parece, mudando estrategicamente de endereço de modo sazonal, como aparece no próprio acórdão que define suas culpas: **“havendo residido em diversas comarcas e freguesias (...) se mudou de um para outro lugar”**. Dentre as casas alugadas pelo calunduzeiro, chama a

---

201 Para a percepção dessa faceta na organização de rituais religiosos coletivos envolvendo africanos e seus descendentes, conferir, entre outros autores, Reis (1989, 41-442; 2008, 21-26) e Parés (2007, 110).

202 Em seus estudos sobre os calundus, Laura de Mello e Souza, igualmente chama atenção para essa faceta das cerimônias coletivas (Souza, 2002, 303).

atenção uma que pertencia ao padre José Francisco de Noronha (é plausível pensar que alugar a propriedade de um padre pudesse aproximar Caetano de pessoas destacadas dessas localidades) (Nogueira, 2005, 185). Do mesmo modo, casas eram usadas para abrigar os calundus da negra coura Ângela Maria, que somente depois de cinco anos batucado com “estrandos” e “horrendas algazarras” seus “calundus dos infernos” acabaria sendo denunciada pelo padre Manoel Ribeiro, seu vizinho contíguo. Angra Gracia e Manoel Benguela também faziam calundus dentro de casa, estas, ao que parece, seriam convertidas em verdadeiros centros rituais, apenas para lembrar de alguns casos presentes em minha amostragem.

Creio ser possível inferir que o uso de tópicos em parte dessas denúncias como “estrandos”, “horrendas algazarras”, “confusão do inferno”, poderia sinalizar justamente para uma espécie de quebra de decoro e subversão da descrição desses rituais que, talvez, dentro de uma ação considerada “aceitável” pelos indivíduos e autoridades que habitavam uma determinada freguesia ou arraial seriam tolerados por anos, inclusive, como evidenciado em diversas denúncias, com o conhecimento (que não deixaria de ser consentimento) e, por vezes, presença dos mais variados habitantes dessas áreas, que procuravam igualmente esses calundzeiros para curar a si ou aos seus escravos, descobrir o paradeiro de bens e pessoas desaparecidas, saber de autores de furtos .... Desnudando, uma vez mais, as ambiguidades e a dilatada procura desses africanos e seus descendentes que agiam, sobretudo, como curadores ilegais, tanto individualmente como em cerimônias coletivas, a permitir-lhes, para além das denúncias e repressão, ganhos materiais, respeito e visibilidade nos arraiais e freguesias onde atuavam.

Entretanto, em alguns poucos casos há indicações de que os calundus poderiam ser batucados ao ar livre, em lugares mais ermos e próximos de riachos. Francisco Angola, cujos calundus, curas individuais, visibilidade e arranjos com seu senhor já foram aqui devidamente analisados, era um desses agentes que nos ritos coletivos que presidiam procurou “um rancho de um negro”, que “com grande ajuntamento de negras a buscar fortuna por serem **parte deserta** estar com grande estrondo, danças e cantos” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 116, fl. 121). Como visto acima, em sua autodenúncia ao Santo Ofício, Francisco Benguela, acusa o também africano Felix Cabo-Verde de fazer batuques “**em uma paragem fora do arraial**”, dando indícios que seriam feitos igualmente ao ar livre e não em espaços fechados como casas (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl. 143). Embora não

fique no julgamento do Juízo Eclesiástico completamente claro se os africanos forros Hyvo e sua mulher, Maria Cardoso, “tiravam calundus” de seus clientes no curso de suas “danças i diabruras”, há menção, como visto no capítulo anterior, que ao “sarjarem” seus clientes e jogarem seu sangue em “água corrente” para “hirem por ella abayxo os feitiços”, o que poderia acusar que, pelo menos, uma parte das ações terapêuticas do casal de africanos aconteceria em locais como riachos (AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765 fls. 37v-38). Ainda que distante das Minas Gerais, no Rio de Janeiro, a parda forra Veríssima foi denunciada ao Santo Ofício por levar **“suas filhas aos rios e fontes com vários homens a lavá-las para o fim de lhes dar fortuna e com esta arenga faz várias superstições”**, sendo acusada de calunduzeira, “a cair como morta e entrando a falar descobre várias cousas (...) e diz o que tem feito a várias pessoas e voltando a si diz que são os ventos [novamente a expressão] da terra de seus parentes” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130, fl. 469).

Resumindo, a procura de lugares mais afastados das áreas de povoamento, sendo possível imaginar, em sítios de matas mais densas e, em alguns desses casos, nas proximidades de riachos, podem ter sido escolhidos, para além de tentar deixar os “batuques” e calundus no anonimato, tendo em vista funções rituais, com o propósito de facilitar o contato com divindades ou espíritos ancestrais, “como os ventos da terra de seus parentes” dos calundus de Veríssima.

Outro aspecto que chama atenção nas denúncias contra calunduzeiros nas devassas eclesiásticas e nos cadernos do promotor inquisitoriais é o que creio poder chamar de arranjo étnico na conformação dessas cerimônias. Nas denúncias em que esse dado foi explicitado – muitas vezes esses indivíduos eram lembrados, genericamente, como “negros” e “negras” ou “pretos” e “pretas” –, como já mencionado acima, foi possível perceber a preponderância numérica de africanos, especialmente daqueles oriundos da África Centro-Occidental. Entretanto, diferentemente da percepção de Sweet, minha amostragem permitiu ainda provar que nas Minas do século XVIII ocorriam também “calundus mina” e, mesmo, que “pardos”, “crioulos” e “mulatos”, por vezes, envolviam-se diretamente na condução desses rituais. Isto que reforça, a meu ver, a existência de mesclas entre esses agentes de cultos coletivos em contato com “outro mundo”.

Assim, parte do universo de casos aqui tratados confirma o argumento de que muitos desses rituais teriam conformação “multiétnica”, o que, aliás, é faceta recorrentemente lembrada na literatura acerca dos calundus (Vainfas, 2000, 88; Souza,

1995, 268). Ao se debruçar sobre o perfil social das pessoas presas ao participarem da “Dança da Tunda”, Mott, além de enfatizar os matizes africanos ocidentais (couranos, mais especificamente) da cerimônia, não deixou de observar também a existência de indivíduos oriundos de outros grupos étnicos e/ou procedências na “dança”, a exemplo de crioulos e da centro-africana Sebastiana Angola (Mott, 1986, 134).

Consoante com esse tipo de olhar recorde-me dos calundus engendrados pelo casal de africanos Manoel Benguela e sua mulher Francisca Mina, que acusa a conformação étnica de dois indivíduos provenientes de regiões africanas distintas e que, presumivelmente, encontraram nas Minas do século XVIII confluências no contato com o “outro mundo”, mescladas e ressignificadas, que permitiram a montagem do culto ao deus “Zambi”, que como observado acima, possuía fortes matizes centro-africanos<sup>203</sup>. De modo análogo, nos “batuques” capitaneados pelo centro-africano Roque Angola e pela parda Brígida Maria também é possível perceber essa junção de pessoas de diferentes procedências para a realização desses ritos. Outro caso a ser sublinhado é o do “senhor consentidor” Gaspar Pimentel que foi admoestado em termo de culpa por sua acreditada licenciosidade sendo, ainda, os calundus realizados em sua propriedade demonizados pela justiça episcopal. Os rituais que Pimentel “consentia” contavam tanto com a presença de africanos, como o preto escravo Francisco, Catharina Angola – a única calunduzeira repreendida em termo de culpa, além de Pimentel –, Juliana Angola (escrava de Pimentel e apontada como a “mestra” dos calundus) e uma preta forra de nome Isabel Moreira, como de indivíduos “da terra”, a exemplo das “várias molatas”, conforme indicado de modo reticente na denúncia desferida pelo sapateiro Ignácio Pereira da Fonseca (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1733 L.I fl. 94v e 98v).

Por outro lado, como visto acima, Francisco benguela ficou sabendo que vários “negros e negras” faziam uns “batuques” em uma “paragem fora do arraial” e, “por sua curiosidade” resolveu ir até o local, deparando-se com os calundus capitaneados pelo cabo-verde Felix, que nesses rituais fazia “perder os sentidos” a negra Maria Angola. Neste caso, um negro “benguela” teria procurado curas espirituais num calundu encetado por outros africanos, a se destacarem um “cabo-verde” e uma “angola”, sendo possível constatar que determinados calundus efetuavam-se com base em arranjos étnicos mais cerrados (sendo, aqui, praticamente todos os personagens mencionados

---

203 Giulliano de Sousa, em sua pesquisa, igualmente chama atenção para as procedências distintas do casal de calunduzeiro e a possibilidade de compartilharem tradições rituais diversas uma vez em contato nas Minas do século XVIII (Sousa, 2012, 91).



oriundos da África Centro-ocidental, à exceção de Felix, que era “cabo-verde”), a servir de contraponto, a uma tendência mais geral nos calundus de abarcar pessoas dos mais variados grupos e procedências. As cerimônias coletivas de adivinhações e curas realizadas por Hyvo e Maria Cardoso, são apresentadas no julgamento do Juízo Eclesiástico de modo igualmente excludente, a confirmar, para parte desses ritos, um maior “fechamento” étnico: **“...mas também fazer em Sua caza as danças i diabruras delles com os pretos da Sua nasção, excluídos os mais, que della não eram...”** (AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765, fl. 38). Nesta perspectiva enquadram-se, igualmente, os calundus de Manoel Mina e Tereza Mina em que, como analisado acima, sacrificavam galos e adoravam “uns pauzinhos pintados” a representarem seus deuses.

Em seu estudo sobre o calundu “baiano” de Pasto de Cachoeira, Reis ao se debruçar sobre o arranjo étnico dos indivíduos que realizavam o ritual, fornece mais um exemplo de maior “fechamento” nas práticas e crenças de parte desses calundzeiros. O autor aponta para a presença exclusiva de africanos ocidentais, com predomínio de “jejes” (ora definidos também como “daomé” e “marri”), contando, ainda, com um negro “tapa” – outro indivíduo oriundo desse pedaço da África – nesses calundus (Reis, 1988, 67-68). Parés, embora numa época posterior a aqui estudada, discute que no contexto da gênese do candomblé, determinadas articulações étnicas cumpriram papel crucial na organização do culto e liturgia de parte dos terreiros baianos, além de servirem como amálgama identitário entre seus praticantes e lideranças religiosas. Práticas que, conforme acredita o autor, teriam ligações anteriores com a realização de “batuques” festivos e dos calundus dos tempos coloniais (Parés, 2007, 101-103 e segs).

Penso consoante com as análises de Slenes, que nesses calundus em que se detecta a conformação de pessoas que comungavam as mesmas origens étnicas e/ou portos de embarque africanos, bem como de “nações vizinhas”, talvez fosse potencializada a ocorrência de trocas com base numa “mesma língua”, como escreve o autor (ou seja, em práticas rituais e crenças que poderiam possuir maiores conexões e proximidades), do mesmo modo que os tripulantes africanos presentes na embarcação de Ewbank quando viram o crânio do tucuxi acionaram crenças comuns – no caso estudado por Slenes, centro-africanas – no episódio da greve em rechaço ao que presumivelmente acreditaram ser uma afronta às divindades ou espíritos tutelares aquáticos (Slenes In: Heywood, 2009, 212).

A despeito de novamente esbarrar na ausência de maiores detalhes, como a menção à “nação” de boa parte dos “negros” denunciados como calundzeiros, numa

documentação tão marcada por “filtros” e padronizações, a estratégia aqui buscada de promover uma análise “caso a caso”, permitiu, perceber nuances nessas práticas coletivas, a exemplo da constatação em parte dessas cerimônias, do envolvimento de pessoas que deveriam possuir mais imediato reconhecimento étnico e, conseqüentemente de crenças mais circunscritas e específicas, mesmo que essas composições étnicas mais “cerradas” não fossem uma regra para a realização dos calundus.

...e diante do dito poem varios guizados, fumos e cachimbos e lhe dizem que coma e depois lhe **pede licença para comer e repartir pellos mais negros...** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fl. 97v-98).

Enfim, ainda que em poucas referências tão explícitas como esta dos calundus de Manoel Benguela e Francisca Mina, no qual em meio ao culto de seu Zambi, o “santo de sua terra”, é notável outra faceta nas ações dos participantes desses cultos: o partilhar do alimento oferecido à divindade **“pellos mais negros”**, confraternizando-se entre batuques e cânticos rituais, a forjar o que creio poder chamar de **“comunidades do calundu”**.

No rol de testemunhas contra a “Dança da Tunda”, igualmente entre os “obséquios” e oferendas de comida ao boneco que materializava o “deus courá”, há fragmentos de uma pulsante vida comunitária em torno dessas cerimônias. Assim, de acordo com a fala da negra mina Rosa Pinheira, “...para aquela casa iam todos os sábados grande quantidade de negros forros e cativos para fazer um folguedo, dançando ao som de um tambor ou tabaque em que faziam várias macaquices e movimentos com algumas palavras que ela não entendia por falarem na língua de Courá”. Já na denúncia de Francisca de Matos, negra forra mina, há menção de que o “deus de sua terra” estaria fazendo diversos milagres, e, por isso, “muitos pretos e pretas iam lá adorá-lo”. A courana Josefa Maria, uma das lideranças religiosas do Acotundá, em outra ocasião, enlaçou as mãos de um preto e uma preta, juntando-as, e **“lhes fez uma cerimônia como quem os casava”**, recebendo o casal como dote “um grão de ouro”, como um “sinal” que seu deus dava para quem se cassasse, além de aspergir os participantes da dança com uma água que dizia ser água benta, para fins de culto e proteção (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 1551).

Pai Caetano, em torno dos calundus que capitaneava além de visibilidade de ganhos materiais também parecia congregar uma verdadeira “comunidade”, que pelo teor das testemunhas parece tê-lo, em partes, o acompanhado nas diversas vezes em que mudara de endereço para fugir da repressão. Na fala do Capitão Antônio Vieira da Cruz, que teria feito várias “diligências” para prender o negro angolano, a expressividade numérica das pessoas que acompanhavam o calunduzeiro fora estrategicamente referida. Achando-se, certa ocasião, numa “chácara” do falecido Antônio de Andrades, no Taquaral (onde foi preso), Caetano da Costa **“junto com outras pessoas avia feito vários calunduz e que na noite daquelle dia fazião hum muito grande aonde hia muitas gentes de homens e mulheres”** (AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. códice 449. fl. 6).

Em outras duas denúncias, ainda que de modo mais latente, me chamou a atenção o uso da expressão “festa” – que, aliás, não foi vista com frequência em minha amostragem – emergindo da fala das testemunhas ou dos registros persecutórios da Igreja para definir calundus ou demais cultos religiosos, a ratificar o sentido comunitário e de sociabilidade dessas cerimônias. Assim, no ano de 1731, em devassa endereçada à freguesia de S. Antônio de Itatiaia, um preto forro de nome Manoel fora acusado de fazer **“huas festas com outros pretos ao que chamam calandus e que o dito he casado e que a mulher usa dos mesmos”** (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1731 L.I, fl. 40v). Aproximados quarenta anos depois, como acima escrito, Domingos Angola livrava negros “com doença grave”, acometida pela “alma de fulano”, que se revelava ao entrar em seu corpo. Para remediar aqueles que requisitavam seus préstimos, Domingos **“prometia fazer as suas festas [para as ditas almas], escapavam e não morriam”** (ANTT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129. Apud: Mott, 2011, 120).

A meu ver o termo “festa”, tanto para designar os calundus do preto Manoel como as cerimônias invocatórias de Domingos Angola, pode ter sido escolhido para enfatizar a existência de tais ligações comunitárias e, decerto, para as autoridades religiosas, o teor demoníaco e conspiratório desses rituais. Na leitura desses casos, talvez seja possível lembrar, novamente, da supracitada fluidez de significados entre os batuques que serviam como meros divertimentos (laicos) e as cerimônias religiosas na percepção desses “olhares brancos”. Entretanto, penso que essa possibilidade seja aqui pouco provável, em vista da ênfase direta dessas ações coletivas como cultos religiosos nas

duas denúncias mencionadas, sendo uma delas, inclusive, nomeada textualmente como um calundu.

Outra evidência a ratificar o acima exposto é vista no próprio ambiente privado em que as “casas, ranchos e sítios” seriam os principais “endereços” dos calundus, a sugerir a busca de espaços de maior liberdade e discricção para a organização dessa vida comunitária em que se dançava, cantava, comia... Mesmo que tal faceta não fosse diretamente explicitada na maioria das denúncias. Neste contexto, os calundus de Manoel Benguela e sua mulher Francisca Mina são paradigmáticos e servem para dar ideia de como essas cerimônias religiosas coletivas funcionavam como importantes elementos de sociabilidade.

Resumindo, indivíduos como Hyvo e Maria Cardoso, Pai Caetano, Manoel Benguela, Maria Conga, entre vários outros, ao tocar seus “batuques”, supostamente garantiram aos seus “clientes” e seguidores “boa fortuna” e curas, criando igualmente novos vínculos de relações interpessoais, além de angariarem para si respeito (ou medo), visibilidade e recursos materiais ao celebrarem crenças que eram comungadas nas Minas setecentistas pelos mais variados agentes sociais, a atenuar as agruras do cotidiano e dar alguma segurança e alegria à existência.

\* \* \*

Conforme visto nos casos acima analisados, a despeito das evidências de que matizes centro-africanos forjavam parte considerável das cerimônias denunciadas e reprimidas, mais tipicamente, sob a rubrica de calundu, creio ser mais plausível pensar na expressão como uma espécie de “termo guarda-chuva”: a abarcar diversos ritos coletivos engendrados por indivíduos de diferentes procedências e crenças – não raro mescladas nesses “batuques” realizados nas Minas do século XVIII. Além disso, parte desses calundzeiros lançava mão em suas ações de referenciais católicos, a exemplo de orações, imagens de S. Antônio e cruces, aliás, basicamente os mesmos analisados no capítulo anterior, manuseados pelos curadores individuais não licenciados.

Talvez outras duas evidências, que a meu ver são ainda mais contundentes para ratificar tal hipótese, possam ser aqui recordadas. Refiro-me às diferenças significativas entre os “calundus angola” e os “calundus mina”, em determinadas facetas litúrgicas e à própria abrangência de significados da palavra calundu, que, além de designar ações coletivas centradas fundamentalmente em batuques, cânticos, danças e estados de

possessão (muitas delas possuidoras de grande variação cerimonial e de recursos materiais), seria, por vezes, usada também como sinônimo de feitiços.

Cerimônias coletivas multifacetadas e abrangência semântica polissêmica... Quem sabe os calundus não seriam mais facilmente vividos por seus protagonistas e por aqueles que buscavam curar-se de doenças, sobretudo das “doenças de feitiço”, conseguir fortuna e saber do que só tinha resposta através do contato com o “outro mundo”, no instante em que vinham “os ventos” dos calunduzeiros, entre batuques, danças e cânticos, à hora do transe?

## Considerações finais

Nos quadros das múltiplas crenças e ações que moldaram o “viver nas Minas” no curso do século XVIII, a preocupação com as doenças e suas possibilidades de tratamentos parecia preencher parte significativa do cotidiano dessas pessoas. Assim, desconfianças endereçadas a alguma suposta feiticeira, queixas de dores e achaques, receitas e mezinhas compartilhadas entre vizinhos e familiares, busca por indivíduos capazes de remediarem males, habitaram correspondências trocadas, inventários e testamentos, denúncias a diferentes instâncias persecutórias, obras escritas por médicos e cirurgiões, clérigos, “moralistas”... (Almeida, 2010; Grossi, 2005)

Diante desse vasto rol de possibilidades, este trabalho buscou analisar as ambivalentes crenças em torno das doenças, as múltiplas práticas terapêuticas e relações sociais tecidas em meio a adoecimentos e curas, a partir das denúncias reportadas aos órgãos repressores da Igreja (principalmente as devassas eclesiásticas, organizadas ao nível do bispado, mas também parte das denúncias remetidas ao Santo Ofício e os julgamentos e sentenças do Juízo Eclesiástico do bispado de Mariana). Assim, minha amostragem permitiu o contato com o universo das doenças e as tentativas de se remediar os corpos – ou almas – enfermas, com especial ênfase para as **“doenças de feitiço”** e as ações terapêuticas exercidas por curadores não licenciados, portanto indivíduos à margem da medicina oficial e, por isso, passíveis de repressão tanto laica como religiosa.

Aliás, no cenário mineiro setecentista, como ocorreu em outras regiões coloniais, na Europa e em muitas culturas africanas no curso do período estudado, a crença nos feitiços como veículo causador dos mais diferentes males marcou forte presença. Como sublinhei em diversos momentos da pesquisa, a crença nas “doenças de feitiço” era comungada e aceita pelos mais variados agentes sociais, de médicos, cirurgiões, clérigos, e demais indivíduos letrados, passando por senhores, escravos, mestiços alforriados e livres. Enfim, a população que habitava os arraiais auríferos em âmbito mais geral parecia acreditar que era possível adoecer por causa de feitiços.

Essas concepções multiculturais em torno dos males provocados por supostos feitiços – ora possuidoras de diferenças, ora análogas – imbricaram-se às diferentes medicinas oferecidas e buscadas pelas pessoas aqui estudadas, forjando intensas e complexas experiências de apropriações, ressignificações, circularidades culturais, crioulizações e, por vezes, permanências de práticas e crenças que me reportaram mais

diretamente a “leituras africanas” dessas ações terapêuticas, que, no caso das Minas, emergiram de modo mais significativo, sobretudo na segunda metade do século XVIII, àquelas remissíveis aos grupos centro-ocidentais.

Como pude constatar, entre os indivíduos não licenciados que curavam havia a preponderância de africanos e mestiços – fossem cativos ou livres –, configurando 55,2% dos agentes por mim arrolados. Esse percentual suscitou outros olhares sobre essa temática. Assim, pelo menos nas Minas setecentistas, não havia uma disparidade numérica tão significativa, como geralmente é mencionada na literatura acerca do tema, desses africanos e mestiços como responsáveis por curas ilegais em comparação aos indivíduos brancos ou aqueles que não tiveram sua cor explicitada nas denúncias (Souza, 1995; Ribeiro, 1997).

Outra realidade observada foi a ocorrência de diferenças na fala dos denunciante e/ou nos registros efetuados pelos padres responsáveis por devassas e agentes do Santo Ofício. Somente os curadores africanos e mestiços carregavam a pecha e a desconfiança de simultaneamente manipularem malefícios, sendo, por isso, lembrados em várias das denúncias analisadas como **“feiticeiros e curadores”**. Tipo de construção de denúncia não vista entre os indivíduos referidos explicitamente como brancos ou aqueles que não tiveram sua cor (ou procedência) especificada nas denúncias, ainda que, obviamente, continuassem sendo perseguidos por curarem sem possuir chancela oficial. Além disso, os curadores negros e mestiços eram quase que exclusivamente solicitados para remediarem as “doenças de feitiço”, o que julgo poder afirmar, que para os moradores das comunidades onde atuavam fossem vistos como verdadeiros “especialistas” acionados para tratarem dos achaques desta natureza. Em minha amostragem, apenas um curador branco, o português Bento de Prestelo, se valia de “raízes”, orações e bênçãos contra males associados a malefícios. Resumindo, ainda que solicitados por suas ações terapêuticas os africanos e seus descendentes continuavam fortemente vinculados ao universo dos feitiços nas Minas setecentistas.

Nessa perspectiva, é importante sublinhar que muitas vezes o recurso ao curador considerado ilegal não se dava pelo simples fato de não haver médicos ou cirurgiões licenciados numa determinada área. Uma breve consulta às fontes permite perceber que para alguns pacientes as práticas terapêuticas aplicadas por esses indivíduos eram consideradas mais eficazes que os tratamentos anteriormente administrados pelos representantes da medicina oficial, sem contar que em várias denúncias eram mencionadas a busca de intervenções de terapias e terapeutas chancelados, como

cirurgiões, boticários, ou dos exorcismos da Igreja. Há, inclusive, em alguns casos, uma nítida disputa por saberes e mercados, especialmente envolvendo cirurgiões e curadores ilegais, e, que talvez a tão mencionada falta de representantes da “medicina oficial” fosse muito mais um problema para as autoridades do que propriamente para os habitantes de um dado local<sup>204</sup>.

Assim, ser reconhecido como alguém que saberia curar, a despeito da permanente desconfiança de que também poderia manipular forças malévolas, e das possibilidades de repressão tanto laicas como eclesiais, garantiriam a muitos desses “curadores negros”, ganhos materiais, visibilidade social, tratamentos diferenciados nas relações de cativeiro... Em várias páginas dessa pesquisa mostrei as percepções ambíguas – entre reconhecimentos e repulsas, a busca dos préstimos e a denúncia – que recaíam sobre os indivíduos aqui estudados. Seja como for, curadores como Pai Caetano, Matheus Monjolo, Páscoa, Domingos Calunduzeiro, entre vários outros, me levaram a pensar que muitas vezes os indivíduos aqui estudados conseguiram ser, em grande medida, protagonistas de seus destinos e vidas, graças aos seus reconhecidos saberes terapêuticos.

No que concerne aos tratamentos propriamente ditos, empreendi uma análise morfológica em torno dessas terapias não licenciadas, sublinhando, por vezes, a existência de similitudes (ou diálogos, como pode ser inferido em alguns dos casos trabalhados) entre as ações ilegais e àquelas efetuadas – e divulgadas – por médicos e cirurgiões que aparecem nas páginas dos tratados médicos por eles escritos, especialmente aqueles que como Gomes Ferreira e Antônio Mendes, passaram e curaram nas Minas.

Nesta perspectiva, eram narradas nas denúncias aos tribunais religiosos curas ilegais efetuadas a partir do uso de conhecidas orações como o Padre Nosso e a Ave-Maria e/ou artefatos católicos, “reliquias” e óleos santos, manipulação de um vasto arsenal herbário em diferentes produtos (vomitórios, ganhos, purgas). Enfim, ações terapêuticas que, pouco diferenciava os cuidados de um cirurgião, cujas curas podem ser consultadas em suas obras impressas, daqueles engendrados pelos “negros curadores”.

Entretanto, em outras práticas terapêuticas, pude perceber afastamentos entre essas ações (e seus significados) que embalavam determinadas curas. Assim, diversos

---

204 Como discutido acima, a historiografia tradicional considera o período colonial desprovido de representantes da medicina oficial, incluindo, neste tipo de visão, até mesmo a ausência de cirurgiões e boticários.



curadores africanos ou seus descendentes apareceram nas denúncias manuseando búzios, “figuras” ou “bonecos” de barro, madeira ou cobertas de palha, instrumentos de percussão, acompanhados de cânticos ou palavras ininteligíveis que sugeriam estágios de transe, que me reportaram a referenciais culturais mais diretamente africanos. Além de escolhas, como o uso de crucifixos, água benta e imagens de Santo Antônio, especialmente a cargo de curadores “banto”, que denotam, no esteio das análises de autores como J. Thornton e Marina de Mello e Souza, um tipo de vivência religiosa de um **“catolicismo africano”** e, desse modo, possuidoras de significados e poderes diferentes dos considerados pela ortodoxia católica. Outra ordem de tratamento que sugere diferenças entre os saberes dos curadores não licenciados, sobretudo africanos, foi o uso da sangria que, a julgar pela fala dos denunciante não me pareceu em nada convergentes com as teorias humorais hipocrático-galênicas que norteavam os representantes da medicina douta.

Resumindo, ao estabelecer um diálogo entre as terapias dos cirurgiões licenciados e dos curadores ilegais, sobretudo os africanos, constatei pontos de contato, mas, igualmente, diferenças bastante contundentes nas práticas desses agentes. Diferenças, aliás, em geral pouco observadas na literatura acerca do tema (Ribeiro, 1997).

Cumprido lembrar que para esse tipo de análise, me afastei de leituras “afrocêntricas”, que acabam por privilegiar a noção de que essas crenças e práticas seriam atavicamente “transpostas” de diferentes regiões africanas para os espaços coloniais americanos, como afirmam, entre outros autores, James Sweet e Roger Bastide. Diferentemente desse tipo de abordagem, procurei atentar para a ocorrência de apropriações, ressignificações e mesclas – tendo como norte conceitual a ideia de criouliização – que envolviam os diferentes indivíduos (de diversas partes africanas, de Portugal, “paulistas” e “carijós”) que, decerto, imbricaram e compartilharam conhecimentos sobre doenças e intervenções nos corpos e almas doentes.

Enfim, as cerimônias coletivas, calcadas em cânticos, “batuques” e transes, não exclusivamente, mas fortemente, vinculadas a curas e, em geral, nomeadas calundus, também foram objeto de análise desta pesquisa, sobretudo pela sua frequência no cenário mineiro setecentista.

Um olhar mais sistematizado e de conjunto sobre as denúncias contra calunduzeiros me permitiu a confirmação da existência de fortes matizes centro-africanos na forja desses rituais, conforme argumentam autores como Luiz Mott e Laura de Mello e Souza, e a possibilidade de lançar novas luzes sobre a ocorrência de mesclas

com elementos católicos nessas cerimônias. Assim, mereceu destaque em minha amostragem novamente a presença de orações, artefatos católicos como crucifixos e imagens de S. Antônio, além de um caso extraordinário – o da negra forra angolana Maria Gonçalves – que prova a muitas vezes apenas sugerida relação entre calundzeiros e irmandades religiosas.

Outros dois aspectos ausentes ou pouco desenvolvidos nas análises em torno dos calundus chamaram atenção em minha amostragem.

Primeiramente, sua abrangência semântica, sendo em algumas denúncias ou nas impressões de indivíduos ligados ao universo letrado, a exemplo do médico baiano Luiz Antônio de Oliveira Mendes, o termo calundu sendo utilizado como sinônimo de feitiço.

Por outro lado, constatei significativas proximidades em parte das ações e do universo material manipulado por calundzeiros e pelos curadores individuais africanos e mestiços. Aliás, em algumas das denúncias que compõem essa pesquisa, ficaria nitidamente posto que parte dos indivíduos que norteavam ritos coletivos faziam também as vezes de curadores individuais, ao sabor de seus interesses e/ou da necessidade de seus clientes.

Assim, o multifacetado olhar sobre os corpos doentes e as diversas formas de remediá-los me remetem à metáfora do Conde de Assumar, ainda que direcionada a outro contexto, quando se refere ao Brasil colonial, o que poderia ser pensado mais especificamente para os arraiais auríferos e o tipo de vida que se levava no século XVIII, como “extraordinários labirintos”.

**Fontes e bibliografia:***Fontes manuscritas:****I – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM)***

**Devassas Eclesiásticas:** 1721-1735 / 1722-1723 / 1722-1723 / 1726 / 1726-1743 / 1727-1748 / 1730 / 1730-1731, 1º / 1730-1731, 2º / 1730-1731, 3º / 1731, 1º / 1731, 2º / 1731, 3º / 1733, 1º / 1733, 2º / 1733, 3º / 1733, 4º / 1733, 5º / 1733-1734 / 1734, 1º / 1734, 2º / 1737-1738 / 1742 / 1742-1743 / 1742-1794 / 1743 / 1748 / 1748-1750 / 1750-1753 / 1752-1760 / 1754 / 1764-1769 / 1776-1788 / 1800 / W-2 (1733) / Z-1 (1738) / Z-2 (1746-1787) / Z-3 (1747-1748) / Z-4 (1748-1749) / Z-5 (1752-1756) / Z-6 (1753) / Z-7 (1754) / Z-8 (1756-1757) / Z-9 (1759) / Z-10 (1762-1769) / Z-11 (1763-1764) / Z-12 (1767-1777) / Z-13 (1800).

**Secção Governos Episcopais /** Arq. 1/ Gav.1 / Pasta 3 – Visita Pastoral Nossa Senhora de Nazareth do Inficionado (1743).

**Juízo Eclesiástico:** 1748-1765 / 1765-1784.

***II – Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Belo Horizonte (AEABH)***

**Devassas Eclesiásticas** 1734.

***III – Arquivo Histórico do Pilar (Casa do Pilar) – Ouro Preto (AHP)***

Auto 9470. códice 449. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa.

***IV – Arquivo Público Mineiro (APM):***

Regimento com foros de ley que devem observar os comissários delegados do físico-mor deste Reino e Estado do Brazil... SC. códice 2 fls. 205-224v.

***V – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Inquisição de Lisboa***

**Cadernos do Promotor:** 91 / 102 / 104 / 105 / 108 / 110 / 114 / 115 / 116 / 117 / 120 / 121 / 125 / 126 / 128 / 129 / 130 / 131 / 134.

**Processos:** 252 / 1.551 / 11.163 / 14.723

**Fontes Impressas:**

- ABREU, Brás Luís de. **Portugal Médico...** Coimbra: Oficina de Joam Antônio, 1726.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário portuguez e latino...** Coimbra: Colégio das Artes da Cia. de Jesus, 1728.
- BROGNOLO, Candido. **Brognolo recopilado e substanciado com aditamento de vários autores** (trad. Frei José de Jesus Maria). Coimbra: Oficina de Francisco Borges de Souza, 1757.
- CAIRUS, Henrique. **Textos Hipocráticos. O doente, o médico e a doença.** Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005.
- FERREIRA, Luís Gomes. **Erário Mineral... [1735].** Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002.
- HENRIQUES, Francisco da Fonseca. **Medicina lusitana e socorro délfico aos clamores da natureza humana para a total profligação de seus males.** Amsterdã: Oficina de Miguel Diaz, 1731.
- \_\_\_\_\_. **Aquilegio Medicinal...** Lisboa Occidental: Officina da Música, 1726.
- KRAMER & SPRENGER. **Malleus Maleficarum.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990.
- LEITÃO, Manoel Jozé. **A arte de sangrar na qual se expõe...** Lisboa: Typographia Rollandiana, 1828.
- MARTIUS, Carl F. von. **Systema de matéria médica...** Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1854.
- MENDES, José Antônio. **Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes...** Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1770.
- MENDES, Luiz Antônio de Oliveira. A memória histórica dos costumes particulares dos povos africanos...[1806]. In: Silva, Alberto da Costa e. **Afro-Ásia.** Salvador: UFBA/CEAO. n. 28, 2002. pp. 253-294.
- MONTECUCCOLO, João A. Cavazzi de. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola...** [1683]. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965
- PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio Narrativo do Peregrino da América...** [1728] Rio de Janeiro: ABL, 1928.
- Regimentos do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal...** In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Junho/Setembro, 1996.

RODRIGUES, Flávio Carneiro (Mons). **As visitas pastorais do século XVIII no bispado de Mariana.** In: Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. N.1. Mariana: Dom Viçoso, 2004.

\_\_\_\_\_. **Segunda coletânea de visitas pastorais do século XVIII no bispado de Mariana.** In: Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. N.1. Mariana: Dom Viçoso, 2005.

SEMEDO, João Curvo. **Observações Medicas e Doutrinaes de Cem Casos...** Lisboa: Officina de Antônio Pedrozo Galram, 1707.

SEQUEIRA, Ângelo (pe.). **Botica preciso e thesouro precioso da Lapa...** Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1754.

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

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

***Bibliografia (livros, teses e artigos):***

ABREU, Jean. **O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII.** Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. Ilustração, experimentalismo e mecanicismo: aspectos das transformações do saber médico em Portugal no século XVIII. In: **Topoi.** Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, jul.-dez. 2007.

AGUIAR, Marcos Magalhães de. **Negras Minas Gerais: uma história da diáspora africana no Brasil colônia.** Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1999.

ALENCASTRO, Luis F. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul.** São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa.** São Paulo: Cia das Letras, 1997.

ALMEIDA, Carla B. Starling. **Medicina mestiça. Saberes e práticas curativas nas minas setecentistas.** São Paulo: Annablume, 2010.

AMANTINO, Márcia. **O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII.** São Paulo: Annablume, 2008

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

ARAÚJO, Emanuel. **Teatro dos vícios. Transgressão e Transigência na Sociedade Urbana Colonial.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ÁVILA, Affonso. **Resíduos seiscentistas em Minas. Textos do século do ouro e suas projeções no mundo barroco.** 2vols. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1967.

BARRADAS, Joaquim. **A arte de sangrar de cirurgiões e barbeiros.** Lisboa: Livros Horizonte, 1999.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas e o Brasil: contribuição a uma sociologia de interpretação.** São Paulo: Pioneira, 1974.

\_\_\_\_\_. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo.** São Paulo: difusão europeia do livro, ed. da Univ. de São Paulo, 1971.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia. Feiticeiros, saladores e micromantes no século XVI.** São Paulo: Cia das Letras, 2004.

BLOCH, Marc. **Introdução à História.** Lisboa: Publicações Europa-América, 1963.

BORREGO, Maria A. Menezes. **Códigos e prática: o processo de constituição urbana em Vila Rica colonial (1702-1748).** São Paulo: Annablume, 2004.

BOSCHI, Caio César. "As visitas diocesanas ea inquisição na colônia." In: **Revista Brasileira de História.** São Paulo, v.7, n. 14, 1987. 151-184.

\_\_\_\_\_. Episcopado e Inquisição. In: BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir.). **História da expansão portuguesa.** Lisboa: Círculo de Leitores, 1998 vol. III.

\_\_\_\_\_. Irmandades, religiosidade e sociabilidade. In: RESENDE, Maria E. Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais. As Minas setecentistas.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

BOXER, Charles. **A Idade do Ouro no Brasil. Dores de crescimento de uma sociedade colonial.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. **Minas patriarcal: família e sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX).** São Paulo: Annablume, 2007.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna.** São Paulo: Cia das Letras, 1989.

CAIRUS, Henrique. **Os limites do sagrado na nosologia hipocrática.** Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

CALAFATE, Pedro. **A ideia de natureza no século XVIII em Portugal.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.

CALAINHO, Daniela. **Metrópole das mandingas. Religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime.** Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2000.

\_\_\_\_\_. Jesuítas e medicina no Brasil colonial. In: **Tempo**. Rio de Janeiro. n 19. Julho-Dezembro, 2005. pp. 61-76.

CAMENIETZKI, Calos Z. Jesuits and alchemy in the early seventeenth century: father Joannes Roberti and the wapon-save controversy. In: **Ambix**. Vol. 48 (part 2), july, 2001. pp. 83-101.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

CARNEIRO, Henrique. **Amores e sonhos da flora. Afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia**. São Paulo: Xamã, 2002.

CARREIRA, António. Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichistas na Guiné Portuguesa. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Vol. XVI, no 63, 1961.

CERTEAU, Michel (et. all.). **A invenção do cotidiano: morar, cozinhar**. Petrópolis: Vozes, 2005. II vol.

CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV. Vol.8 n. 16, 1995 p. 179-192.

\_\_\_\_\_. **A História Cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel: 2002.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios. A ideia da bruxaria no princípio da Europa Moderna**. São Paulo: EDUSP, 2006.

COELHO, Ricardo. **O universo social das artes de curar: um estudo sobre as medicinas e a saúde na cidade de Mariana**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: COC/Fiocruz, 2012.

COOK, Harold. Physical Methods. In: BYNUN, W.F. & PORTER, R. **Companio encyclopedia of the history of medicine**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997. pp. 939-960.

CORVEY, Herbert. **African American slave medicine. Herbal and non-herbal treatments**. New York: Lexigton Books, 2007.

CUNHA, Alexandre Mendes da. No sertão, o lugar das minas: reflexões sobre a formação do espaço central das Minas Gerais no começo do século XVIII. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: CPDOC. v.40, julho-dezembro 2007. p.25-45

CUNNINGHAM, Andrew & WILLIAMS, P. (eds.). **The Laboratory revolution in medicine**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. In: **Anais do Museu Paulista**. v. 14, 2006, 11-50.

DARNTON, Robert. **O lado oculto da Revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

DEL PRIORE, Mary. Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino. In: Del Priore, Mary. **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

DELEMEAU, Jean. **História do medo no ocidente(1300-1800)**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

DIAS, Maria Odila L. da S. Nos sertões do Rio das Velhas e das Gerais: vida social numa frente de povoamento. In FURTADO, Júnia Ferreira. (org.) **Erário Mineral de Luís Gomes Ferreira**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2001. pp. 31-105.

EDLER, Flávio. **Boticas e Pharmácias. Uma história ilustrada da farmácia no Brasil**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. Lisboa: Edições Livros do Brasil, s/d.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahaar Ed., 2005.

FARIA, Sheila de Castro. Sinhás pretas: acumulação de pecúlio e transmissão de bens de mulheres forras no sudeste escravistas (séculos XVIII e XIX). In: Hebe Mattos et. al. **Escritos de historia e educação. Uma homenagem à Maria Ieda Linhares**. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. **A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FEITLER, Bruno, LIMA, Lana Lage da Gama, VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **A Inquisição em Xequê: temas, controvérsias, estudos de caso**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África atlântica. In: **Revista de História**. São Paulo: USP, 155, 2º 2006. pp. 17-41.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995.

FIGUEIREDO, Luciano. **O avesso da memória Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

\_\_\_\_\_. **Barrocas famílias. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. “*Peccata mundi*: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais”. In: RESENDE, Maria E. Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais. As Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.



FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. **A arte de curar. Cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais.** Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.

FLECK, Ludwik. **La gênesis y el desarrollo de um hecho científico.** Madri: Alianza Editorial, 1986.

FONSECA, Claudia Damasceno. O espaço urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In **Termo de Mariana: história e documentação.** Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998. pp.27-86.

FONSECA JR., Eduardo. **Dicionário Antológico da Cultura Afro-brasileira Português – Yorubá – Nagô – Angola – Gêge. Brasil.** Maltese: 1995.

\_\_\_\_\_. Rossios, chãos e terras. In: **Revista do Arquivo Público Mineiro.** Belo Horizonte. V. 42, f. 2, Jul/dez 2006. 36-46.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da Clínica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala. Formação da Sociedade Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal.** Rio de Janeiro: Record, 1992 [1933].

FURTADO, Junia. Arte e segredo: o licenciado Luís Gomes Ferreira e seu caleidoscópio de imagens In FURTADO, Júnia Ferreira. (org.) **Erário Mineral de Luís Gomes Ferreira.** Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2001. pp. 3-30.

\_\_\_\_\_. Pérolas Negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino. In **Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. pp.81-121.

\_\_\_\_\_. Entre becos e vielas: o arraial do Tejuco e a sociedade setecentista. In: ANASTASIA, Carla M. J. e PAIVA, Eduardo F. (orgs.) **O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver - séculos XVI e XIX.** São Paulo: Annablume, 2002, p.497-511.

\_\_\_\_\_. “Barbeiros, cirurgiões e médicos na Minas colonial”. In: **Revista do Arquivo Público Mineiro.** Ano XLI. Jul-Dez, 2005.

\_\_\_\_\_. Quem Nasce, quem chega: o mundo dos escravos no Distrito Diamantino e no arraial do Tejuco. In FURTADO, Júnia Ferreira; LIBBY, Douglas Cole. (orgs) **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX.** São Paulo: Editora Annablume, 2006, p.223-250.

\_\_\_\_\_. As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes. In: RESENDE, Maria E. Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais. As Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

\_\_\_\_\_. Novas tendências da historiografia sobre Minas Gerais no período colonial. In: **História da Historiografia**. Rio de Janeiro/Ouro Preto: Unirio/UFOP. N.2, 2009. pp. 116-162.

GARIN, Eugenio (org.). **O Homem Renascentista**. Lisboa: Presença, 1991.

GONVALVES, Andréa Lisly. As técnicas de mineração nas Minas Gerais do século XVIII. In: RESENDE, Maria E. Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais. As Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

GROSSI, Ramon F. **O Medo na Capitania do ouro. Relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. O Universo da cura na capitania das Minas Gerais (1750-1808). In: **Revista da Faculdade de Letras**. Porto. III Série. v. 6, 2005. pp. 49-68.

GUINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Os Andarilhos do Bem: feitiçarias e cultos agrários no séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cias das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. **O inquisidor como antropólogo**. In: Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH v. 1 n° 21. set. 1990/fev. 1991.

\_\_\_\_\_. Feitiçaria e piedade popular: notas sobre um processo modenense de 1519. In: **Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Cias das Letras, 2007.

HEYWOOD, Linda. **Díaspóra negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Cia das Letras, 2008 [1957].

\_\_\_\_\_. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2008 [1936].

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. Pretropolis: Vozes, 1979.

JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. **Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: EDUSP, 2001.

JORDANOVA, Ludmilla e PORTER, ROY. **Images of the Earth. Essays in the history of the environmental sciences**. Oxford: Alden Press, 1997.

KANANOJA, Kalle. Healers, Idolatres and good Christians: a case study of Creolization and popular-religion in mid-Eighteenth century Angola. In: **International Journal of African Historical Studies**. v. 43, n. 3, 2010. 443-465.

KANTOR, Iris. **Notas sobre aparência e visibilidade social nas cerimônias públicas em Minas setecentista**. In: Pós-História. São Paulo: Assis, v.6, 1998.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. SP: Cia das Letras, 2000.

KHUN, Thomas. **A estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

\_\_\_\_\_. **A tensão essencial**. Lisboa: Edições 70, 1989.

KURY, Lorelai. **Illuminismo e império no Brasil. O Patriota (1813-1814)**. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2007.

\_\_\_\_\_. Auguste de Saint-Hilaire, viajante exemplar. In: *Intellèctus Revista Eletrônica*. Rio de Janeiro: UERJ. Ano II. n.1, 2003. pp. 11-11. Disponível em: <http://www.intellectus.uerj.br/Textos/Ano2n1/Texto%20de%20%20Lorelai%20Kury.pdf>

\_\_\_\_\_. (et all). Os êxtases da Irmã Germana: diferentes interpretações em torno das doenças nervosas no Brasil. In: **Rev. Latioam. de Psicopat. Fund.** São Paulo. v. 14 n. 2, 2011. pp. 329-345.

LARA, Silvia Hunold. Os *minas* em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade. In **História: Fronteiras**. Vol. II. Anais do XX Simpósio Nacional da ANPUH. São Paulo: Humanitas/ FFLCH-USP, 1999. p.681-688.

LATOUR, Bruno. Give me a laboratory and i will raise the world. In: MAULKAY, M (eds.). **Science Observed: perspectives on the social study of science**. Londres: Sage, 1983.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo “Mina”. In: **Tempo**. Rio de Janeiro. n. 20, 2006. pp. 98-120.

LE GOFF, Jacques (org.). **As doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1985.

\_\_\_\_\_. **O Maravilhoso e o Quotidiano Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985.

LEVACK, Brian. **A caça as bruxas na Idade Moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

\_\_\_\_\_. **O povo do santo. Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. RJ: Pallas, 1995.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África. Uma história de suas transformações.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LIBBY, Douglas. As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria E. Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais. As Minas setecentistas.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

\_\_\_\_\_. e FRANK, Zephyr. Voltando aos registros paroquiais de Minas Gerais: etnicidade em São José do Rio das Mortes, 1780-1810. In: **Revista Brasileira de História.** São Paulo: ANPUH. v.29. n. 58, 2009. pp. 383-415.

LUNA, Francisco Vidal (et. all.). **Escravidão em São Paulo e Minas Gerais.** São Paulo: EdUSP, 2009.

MACHADO, Roberto. **A Danação da Norma. medicina social e construção da Psiquiatria no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MANDROU, Robert. **Magistrados e feiticeiros na França do século XVII.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. In: **Revista de História.** São Paulo: USP n. 155, pp. 97-124, 2006.

\_\_\_\_\_. Paralelos entre sabá e Kimpasi no reino do Congo no século XVII. In: **Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão.** ANPUH/SP, 2008 Cd-Rom. pp. 1-16.

MARQUES, Vera Regina Beltrão. **Natureza em boiões. Medicinas e boticários no Brasil setecentista.** São Paulo: Ed. da UNICAMP, 1999.

MARTINS, Ernane Ronie (et. all.). **Plantas Medicinais.** Viçosa: UFV, 2003.

MATTOS, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.) **Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

MAXWELL, Kenneth. **A devassa da devassa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

MELLO, Christiane Figueiredo Pagano de . Os Corpos de Ordenanças e Auxiliares. Sobre as relações militares e políticas na América Portuguesa. In: **História. Questões e Debates,** v. 24, 2006. pp. 29-56.

\_\_\_\_\_. As Armas e os Súditos. O Poder Militar. In: **Locus** v. 8, 2002. pp. 59-69.

MENEZES, José Newton. A terra de quem lavra e semeia: alimento e cotidiano em Minas Colonial . In: RESENDE, Maria E. Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais. As Minas setecentistas.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

\_\_\_\_\_. **O continente rústico: abastecimento alimentar nas Minas Gerais setecentistas.** Diamantina: Maria Fumaça, 2000.

MINTZ, Sidney e PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica.** Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MONTEIRO, John. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** São Paulo: Cia das Letras, 1994.

MORAES, Fernanda Borges de. De arraiais, vilas e caminhos: a rede urbana das Minas coloniais. In: RESENDE, Maria E. Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais. As Minas setecentistas.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

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

\_\_\_\_\_. “O calundu angola de Luzia Pinta (Sabará – 1739)”. **Revista do IAC** V.2 N. 1, 1992.

\_\_\_\_\_. Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. In: **Revista USP.** n. 31, 1996. pp. 112-119.

\_\_\_\_\_. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa.** São Paulo: Cia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. Santo Antônio o divino capitão-do-mato. In: REIS, João e GOMES, Flávio. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. Um congresso de diabos e feitiçarias no Brasil colonial. In: BELLINI, Lígia. Gabriela R.Sampaio (orgs). **Formas de Crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI.** Salvador: Editora Corrupio/UFBA, 2006.

\_\_\_\_\_. Feitiçeiros de Angola na Inquisição portuguesa. In: **Mneme – Revista de Humanidades.** n.29, Jan/Jun, 2011. disponível em: <http://periodicos.ufrn.br/index.php/mneme/article/view/1080/952>

NASCIMENTO, Dilene R. **Uma história brasileira das doenças.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

NOGUEIRA, André. **A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa – Minas Gerais, século XVIII.** Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2004.

\_\_\_\_\_. Doenças, feitiços e curas: africanos e seus descendentes em ação nas Minas do século XVIII. In: Ângela Porto. (Org.). **Doenças e escravidão: sistema de saúde e práticas terapêuticas.** Rio de Janeiro: Fiocruz - Casa de Oswaldo Cruz, 2007. CD-ROM.

\_\_\_\_\_. Relações sociais e práticas mágicas na capitania do ouro: o caso do negro angola Pai Caetano (Vila Rica - 1791). In: **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro: UCAM, v. 27, 2005. p. 181-203.

\_\_\_\_\_. Os tambores e as Minas: negros calunduzeiros nos arraiais do ouro – Minas Gerais, século XVIII. In: **Cabanos**. Maceió: UNEL. vol. 1. n.3, 2007. pp. 35-50.

\_\_\_\_\_. Negros calunduzeiros na sociedade do ouro – Minas Gerais, século XVIII. In: **Faces da Academia**. Dourador: UNIDERP vol. 2 n. 1, 2007. pp. 77-86.

\_\_\_\_\_. A “Prodigiosa Lagoa” de Sabará e as doenças das Minas do século XVIII. In: **Fronteiras**. Dourados (MS) v. 13 n. 23, 2011. pp. 33-57.

NUTONN, Vivian. Humoralism. In: BYNUN, W.F. & PORTER, R. **Companio encyclopedia of the history of medicine**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997. p. 281-291.

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

\_\_\_\_\_. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social? In: **Revista de História das Idéias** v. 11. Lisboa, 1989.

PAIVA, Eduardo F.. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**. São Paulo: Annablume, 1996.

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

\_\_\_\_\_. Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no Novo Mundo. In ANASTASIA, Carla M. J. e PAIVA, Eduardo F. (orgs.). **O Trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver - séc. XVI a XIX**. São Paulo: Annablume, 2002. p.187-207.

\_\_\_\_\_. De corpo fechado: Gênero masculino, milícias e trânsito de culturas entre a África dos mandingas e as Minas Gerais da América, no início do século XVIII. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_. O Processo de criouliização no Recôncavo baiano. In: **Afro-Ásia**. Salvador: UFBA/CEAO. n. 33, pp. 87-132, 2005.

PAULA, José Antônio de. **Raízes da modernidade em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PÉCORRA, Alcir. **Máquina de Gêneros**. São Paulo: EDUSP, 2001.

PEPÊ, Suzane Pinho. Feitiçaria: terminologia e apropriações. In: **Sankofa. Revista de História da África e dos Estudos da Diáspora Africana**. São Paulo: USP n.3, 2009. pp. 52-69.

PIMENTA, Tânia. Barbeiros-sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28). In: **História, Ciências, Saúde**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ. Vol. 2, jul-out 1998.

\_\_\_\_\_. Sangradores no Rio de Janeiro na primeira metade do Oitocentos. In: PÔRTO, Ângela (Org.). **Doenças e escravidão: sistema de saúde e práticas terapêuticas**. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz, 2007. CD-Rom.

\_\_\_\_\_. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. In: Chalhoub, Sidney et all. (orgs.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**. São Paulo: Editora UNICAMP, 2003. pp. 307-330.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

PIRES, Maria do Carmo. **Juízes e infratores: o tribunal eclesiástico do bispado de Mariana (1748-1800)**. São Paulo: Annablume, 2008.

PORTER, ROY. **The greatest benefit to mankind. A medical history of humanity**. Nova Iorque: WW. Norton & Company, 1999.

\_\_\_\_\_. **Das tripas coração. Uma breve história da medicina**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

PORTO, Ângela. A Assistência Médica aos Escravos no Rio de Janeiro: o tratamento homeopático, in: **Papéis Avulsos**, nº 7. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Segredos guardados. Os orixás na alma brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

PRICE, Richard. O milagre da crioulização: retrospectiva. In: **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro: UCAM. n.25, 383-419, 2003.

RAMOS, Artur. **As culturas negras**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943.

RAMOS, Donald. “Influência africana e a cultura popular nas Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação da escravidão”. In: SILVA, Maria B. Nizza da. **Brasil: colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

REBOLLO, Regina Andrés. O legado hipocrático e sua fortuna no período Greco-romano: de Cós a Galeno. In: **Scientlae Studia**. São Paulo, v.4 n. 1, 2006. pp. 45-82.

REIS, João J. “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de Cachoeira, 1785”. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.8, n.16 mar/ago, 1988.

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

\_\_\_\_\_. **A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Domingos Sodré – um sacerdote africano**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

REIS, Liana Maria. Criminalidade escrava nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria E. Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais. As Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

RESENDE, Maria Leônia. *De jure sacro*. A Inquisição nas vilas d’El Rei. In: **Varia História**. Belo Horizonte: UFMG. v. 27. n. 45, jan/jun 2011. pp. 339-359.

\_\_\_\_\_. Índios e mestiços nas na Minas Gerais setecentistas. In: RESENDE, Maria E. Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais. As Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

REVEL, Jacques. **Jogos de Escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

RIBAS, Oscar. **Usos e costumes angolanos**. Salvador: Universidade da Bahia, 1964.

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

\_\_\_\_\_. **Exorcistas e demônios. Demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

RIBEIRO, Ricardo F. Tortuosas raízes medicinais: as mágicas origens da farmacopeia popular brasileira e sua trajetória pelo mundo. In: VENÂNCIO, Renato P e CARNEIRO, Henrique. **Álcool e drogas na História do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2005. pp. 155-184.

RISSE, Guenter B. Medical care. In: BYNUN, W.F. & PORTER, R. **Companion encyclopedia of the history of medicine**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997. 45-79.

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2007. 229p.



ROSEMBERG, Charles. "Framing disease: Illness, society and history". In: **Explaining epidemics and others studies in the history of medicine**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 305-318.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. São Paulo: Edusc, 2001.

SÁ JUNIOR, Mário Teixeira de. **Malungos do sertão. Cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato-Grosso setecentista**. Tese de Doutorado. Assis: UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. Feitiçaria de ganho no Mato Grosso setecentista. In: **Mneme – Revista de Humanidades**. n.29, Jan/Jun, 2011. disponível em: <http://periodicos.ufrn.br/index.php/mneme/article/view/973/962>

SAMPAIO, Gabriela (2001). "Pai Quibombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial". In: **Revista Tempo**. Rio de Janeiro n. 11, 2001. pp. 157-169.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico Moderno. In: **Revista de Antropologia**. SP: USP. V.5 N.1, 2008 – 123-153.

SANTOS FILHO, Lycurgo. **História da medicina no Brasil: do século XV ao século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1947.

SANTOS, Georgina Silva dos. "A arte de sangrar na Lisboa do Antigo Regime". In: **Tempo**. Rio de Janeiro. n. 19, julho/dezembro, 2005. pp. 43-60.

SANTOS, Patrícia. **Poder e palavra: discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764)**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2007.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de Mandinga no espaço Atlântico: século XVIII**. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2008.

SARAIVA, José Antônio. **Inquisição e cristãos-novos**. Lisboa: Estampa, 1985.

SCOTT, Rebecca e HÉBRARD, Jean. Rosali Nação Poulard: liberdade, direito e dignidade na era da Revolução Haitiana. In: **Afro-Ásia**. Salvador: UFBA. n. 46, 2012. pp. 61-95.

SILVA, Maria B. Nizza da (org.). **Nova história da expansão portuguesa**. Vol. VIII. Lisboa: Estampa, 1986.

\_\_\_\_\_. **Ser nobre na Colônia**. São Paulo: Unesp, 2005.

SILVEIRA, Marcus A. **O universo do indistinto: Estado e sociedade nas minas setecentistas (1735-1808)**. São Paulo: Hucitec, 1997.

SLENES, Robert Slenes. "Malungo, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil". In: **Revista da USP**. São Paulo: USP, 1991-1992.

\_\_\_\_\_. “A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas e FURTADO, Junia. **Trabalho livre trabalho escravo. Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006.

\_\_\_\_\_. **Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Márcio. Cirurgiões negros: saberes africanos sobre o corpo e as doenças nas ruas do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX. In: **Locus**. Juiz de Fora, vol. 8. n.2, 2002. pp. 43-58.

SOARES, MARIZA (org.). **Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro**. Niterói: EDUFF, 2007.

\_\_\_\_\_. **Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2000.

SOUSA, Giulliano G. **Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800**. Dissertação de Mestrado. São João Del Rei: UFSJ, 2012.

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

\_\_\_\_\_. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **Desclassificados do ouro. A pobreza mineira no século XVIII**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

\_\_\_\_\_. “Revisitando o calundu”. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci. **Ensaio sobre a intolerância. Inquisição, marranismo e Anti-semitismo (homenagem a Anita Novinsky)**. São Paulo: Humanitas, 2002.

\_\_\_\_\_. Sorcery in Brazil: History and Historiography. In: PARÉS, Nicolau e SANZI, Roger. **Sorcery in the black Atlantic**. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. In: **Tempo**. Rio de Janeiro, n. 11, 2001. pp. 171-188.

\_\_\_\_\_. Catolicismo Negro No Brasil: Santos e Minkisi, Uma Reflexão Sobre Miscigenação Cultural. In: **Afro-Ásia**. Salvador. UFBA/CEAO. n. 28, 2002; p. 125-146.

\_\_\_\_\_. Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas. In: ALGRANTI, Leila (et. all.). **O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico séculos XVI-XIX**. São Paulo: Alameda, 2009. pp. 333-354.

\_\_\_\_\_. Evangelização e poder na região do Congo Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos séculos XVI e XVII. In: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades, 2011. Disponível em: <http://www.casadasafricanas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Evangelizacao-e-poder-na-regiao-do-Congo-e-Angola-a-incorporacao-dos-crucifixos-por-alguns-chefes-centro-africanos-seculos-XVI-e-XVII.pdf>

SWEET, James H. **Recriar África**. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Ed. 70, 2007.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

THORNDIKE, Lynn. **Place of Magic in the Intellectual History of Europa**. New York: The Columbia University Press, 1905. THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the spirit**. New York: Vintage Books, 1984.

THORTHON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

\_\_\_\_\_. 'I am the Subject of the King of Congo': African Ideology in the Haitian Revolution. In: **Journal of World History**, n. 4, pp.181-214, 1993.

\_\_\_\_\_. The development of African Catholic church in the kingdom of Kongo. In: **Journal of African History**. n. 25, 1984 pp. 147-167.

\_\_\_\_\_. The Kongoese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement 1684-1706. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

VAINFAS, Ronaldo. Santo Antônio na América portuguesa: religiosidade e política. In: **Revista USP**. Nº. 57, 2003. pp. 28-37.

\_\_\_\_\_. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VANHEE, Hein. Central African popular christianity and the making of haitian voooodoo religion. In.: HEYWOOD, Linda M. **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VASCONCELOS, Sylvio de. **Vila Rica. Formação e desenvolvimento, residências**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

VERGER, Pierre. **Notas sobre os cultos aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: Edusp, 2000.

VILLALTA, Luiz Carlos. “Os clérigos e os livros nas Minas Gerais da segunda metade do século XVIII”. In: **Acervo. Revista do Arquivo Nacional**. Vol.8. n. 1 e 2, jan/dez. 1995.

\_\_\_\_\_. O cenário urbano em Minas Gerais Setecentista: outeiros do sagrado e do profano. In: **Termo de Mariana: história e documentação**. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998. pp. 67-85.

\_\_\_\_\_. “A torpeza diversificada dos vícios”: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801). Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1993.

VOLAVKOVA, Zdenka. Nkisi figures of the Lower Congo. **Symposium on Traditional African Art**, organized by the Peabody Museum and CAAS at Harvard University on May 4-7, 1971.

WALKER, Timothy. **Doctors, folk medicine and the Inquisition: the repression of popular healing in Portugal during the Enlightenment Era**. Tese de doutorado. Boston University, 2001.

\_\_\_\_\_. The role and practices of the curandeiro e saluadore in early modern portuguese society. In: **História, Ciências, Saúde**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ. Vol. 11, 2004. pp. 223-237.

WEINER, Doara B. e SAUTER, Michael J. “The city of Paris and the rise of clinical medicine. In: **Osiris**. n. 18, 2003.

WINSENENBACH, Maria Cristina. “Algumas reflexões sobre a escravidão, o tráfico e outros males”. In: Ângela Porto. (Org.). **Doenças e escravidão: sistema de saúde e práticas terapêuticas**. Rio de Janeiro: Fiocruz - Casa de Oswaldo Cruz, 2007. CD-ROM.

\_\_\_\_\_. Cartas, procações, escapulários e patuás: os múltiplos significados da escrita entre os escravos e forros na sociedade oitocentista brasileira. São Paulo. **Revista Brasileira de História da Educação** n.4 pp. 103-122, 2002.

\_\_\_\_\_. Cirurgiões e mercadores nas dinâmicas do comércio atlântico de escravos (séculos XVIII e XIX). In: Souza, Laura de Mello e et al (Orgs.). **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009.

## Anexos (quadros)

**Quadro I – Delitos Gerais perseguidos sob a rubrica de feitiçaria ou práticas de cura não licenciadas (401 indivíduos / 595 denúncias).**

<b>Tipo de delito</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Percentual (%)</b>
Menção à feitiçaria / malefícios	184	29,5
Práticas de cura/ benzeduras	293	47,0
Calundus + “batuques e folguedos” associados à feitiçaria	80	12,8
Magia de amor	40	6,4
Bolsa de Mandinga e “patuá”	13	2,1
Adivinhações	13	2,1
<b>Total*</b>	<b>623</b>	<b>100,0</b>

**Fonte: Conferir item Fontes Manuscritas ANTT, AEAM e AHP**

\* A tendência do número de “ocorrências” no quadro superar o de denúncias, deve-se ao fato de que um indivíduo poderia ser denunciado por mais de uma ação por mim “tabulada”. Exemplo: produção de malefícios e porte (ou confecção) de bolsa de mandinga.

**Quadro II – Denunciados por feitiçaria: ações e sintomas dos feitiços \*.**

Ações		Quantidade	Percentual (%)	
Menção à feitiçaria / malefícios (denúncias sumárias)		130	43,8	
Mortes por feitiços		83	27,9	
Sintomas	Dores, inchaços, “entrevar” e tolhimentos	23	11	3,7
	“ligaduras”		7	2,4
	“pasmado”, “pateta”, atônito”		5	1,7
Pacto / demonização / familiares		61	20,5	
<b>Total</b>		<b>297</b>	<b>100,0</b>	

**Fonte: Conferir item Fontes Manuscritas ANTT, AEAM e AHP**

\*Para a confecção desse quadro, lancei mão das denúncias que abarcam o delito de feitiçaria, em perspectiva mais ampla (incluindo porte de bolsa de mandinga, adivinhações, magia de amor...), tanto nas devassas eclesiásticas quanto no tribunal da Inquisição, que abarcam minha amostragem.

**Quadro III – doenças/ sintomas mencionados nas denúncias contra curadores não licenciados (210 indivíduos / 293 denúncias)**

Doenças / Sintomas		Quantidade	Percentual (%)
Feitiços		118	38,9
Quebranto		25	8,3
Bicheiras	Em animais	57	26
	Em pessoas		6
	Não identificadas		25
Outros*		26	8,6
Não identificados		77	25,4
<b>Total</b>		<b>303</b>	<b>100,0</b>

**Fonte: Conferir item Fontes Manuscritas ANTT, AEAM e AHP**

\* Entende-se como Outros as seguintes doenças: Feridas, Achaques, molétias, dores (carne quebrada), dores, neuvos esfiados, pernas quebra[da]s obstruções, dores de cabeça, madres, tiral sel (sol) da cabeça, abortar, ar, saber e mudar o sexo, com almas, almas da terra, ferida provocada por tiro, gangrena.

Quadro IV- Perfil social – feiticeiros (135 indivíduos)

Características da População		Quantidade	Percentual (%)		
<b>Sexo</b>	Homens	63	46,7		
	Mulheres	72	53,3		
	Sem Definição *	-	-		
	<b>Total</b>	<b>135</b>	<b>100,0</b>		
<b>Condição Jurídica</b>	Cativo	58	43,0		
	Liberto	34	25,2		
	Livre	6	4,4		
	Sem Definição	37	27,4		
	<b>Total</b>	<b>135</b>	<b>100,0</b>		
<b>“Cor”/Designação étnica</b>	Pretos (africanos + crioulos**)	85	63,0		
	Mestiços/Indígenas(pardos, mulatos, cabras, bastardos, carijós)	19	14,1		
	Branços(explicitamente nomeados)	6	4,4		
	Sem Definição	25	18,5		
	<b>Total</b>	<b>135</b>	<b>100,0</b>		
<b>Origem/Grupo de procedência africano</b>	Brasil (crioulos, pardos, mulatos, cabras, carijós)	30	22,2		
	Africanos sem definição de procedências***	50	37,0		
	Africanos com definição de procedência (total)	Procedências desconhecidas	24	-	
		Centroocidental(Congo /Angola/Benguela)		8	5,9
		Ocidental(Mina/Courano/ Cabú)		16	11,9
	Portugal	5	3,7		
	Sem definição	26	19,3		
<b>Total</b>	<b>135</b>	<b>100,0</b>			

**Fonte: Conferir item Fontes Manuscritas**

\* A indefinição do sexo remete-se ao estado de conservação dos documentos compulsados.

\*\* De acordo com Libby: “... nas Minas, a definição de “crioulo” era bastante clara, pelo menos ao longo do período aqui focado: referia-se aos negros nascidos no Brasil, independente da origem dos pais – africana, nativa ou ambas – e sem implicações quanto à condição legal” (Libby, 2009, 388)

\*\*\* Aqui foram considerados, por inferência, os indivíduos denunciados como "negro" ou "preto".



Quadro V- Perfil social – curadores não licenciados (210 indivíduos)

Características da População		Quantidade	Percentual (%)	
Sexo	Homens	182	86,7	
	Mulheres	27	12,9	
	Sem Definição *	1	0,5	
	<b>Total</b>	<b>210</b>	<b>100,0</b>	
Condição Jurídica	Cativo	46	21,9	
	Liberto	37	17,6	
	Livre	7	3,3	
	Sem Definição	120	57,1	
	<b>Total</b>	<b>210</b>	<b>100,0</b>	
“Cor”/Designação étnica	Pretos (africanos + crioulos**)	105	50,0	
	Mestiços/Indígenas(pardos, mulatos, cabras, bastardos, carijós)	11	5,2	
	Branco(s) (explicitamente nomeados)	6	2,9	
	Sem Definição	88	41,9	
	<b>Total</b>	<b>210</b>	<b>100,0</b>	
Origem/Grupo de procedência africano	Brasil (crioulos, pardos, mulatos, cabras, carijós)	15	7,1	
	Africanos sem definição de procedências***	62	29,5	
	Africanos com definição de procedência (total)	Procedências desconhecidas	-	-
		Centroocidental (Congo/Angola/Benguela)	30	13
		Ocidental (Mina/Courano/Cabú)	17	8,1
	Portugal	1	0,5	
	Sem definição	102	48,6	
<b>Total</b>	<b>210</b>	<b>100,0</b>		

**Fonte: Conferir item Fontes Manuscritas**

\* A indefinição do sexo nesses casos remete-se ao estado de conservação dos documentos compulsados.

\*\* De acordo com Libby: “... nas Minas, a definição de “crioulo” era bastante clara, pelo menos ao longo do período aqui focado: referia-se aos negros nascidos no Brasil, independente da origem dos pais – africana, nativa ou ambas – e sem implicações quanto à condição legal” (Libby, 2009, 388)

\*\*\* Aqui foram considerados, por inferência, os indivíduos denunciados como "negro" ou "preto".