



Subversões do pecado: desejo e sedução nos caminhos das Minas do século XVIII

LISA BATISTA DE OLIVEIRA*

Lugares instáveis e de aventuras (VAINFAS,2007:521), os caminhos que cortavam as montanhas favoreciam o trânsito entre diversas etnias, tradições e práticas culturais (PAIVA,2001:26-36). Nas Minas setecentistas, uma rede inquisitorial funcionava sob a alçada do bispado mediante visitas diocesanas: as devassas eclesiásticas, que recebiam denúncias sobre crimes contra a fé e delitos sexuais. As devassas intimavam os moradores a denunciar os transgressores, visando combater os “pecados públicos” e incidindo contra pequenas transgressões como os concubinatos e as supostas heresias (FIGUEIREDO;SOUSA,1987).

As devassas eram mecanismos de controle da sexualidade e de punição dos “pecados” advindos das relações sexuais não sacramentadas. Em relação a crimes contra a fé ou heresias, o destino podia ser os cárceres secretos da Inquisição. Reconhecida a natureza inquisitorial dos delitos, que escapavam à alçada e ao poder do bispado, como os crimes de apostasia, bigamia, sodomia, feitiçaria e “solicitação” de relações carnavais por padres no ato do sacramento da confissão, as denúncias eram encaminhadas ao Tribunal do Santo Ofício (RESENDE;JANUÁRIO;TURCHETTI,2011:341).

Interessa-nos aqui as denúncias inquisitoriais referentes às Minas setecentistas registradas na série documental conhecida como *Cadernos do Promotor* do fundo da Inquisição de Lisboa.¹ O diálogo com as fontes será efetivado tendo em vista a reconstituição de uma cultura popular específica fundamentada na sedução. Assim, serão analisados os delitos de feitiçaria, magia erótica e “calundus”, essenciais para a reconstrução de um universo feminino específico e de uma cultura mestiça de resistência à escravidão.

O branco Antônio de Araújo Aguiar, conhecido como “o Mandinga”, dizia que “se Deus tivesse experimentado os deleites sensuais, não os teria feito pecados”. Antônio foi acusado de “consultar negros feiticeiros para prognósticos e raízes” e foi denunciado por “blasfêmia e proposição herética”, por dizer que não quer ser filho da Virgem Maria e que não acreditava fosse pecado a transgressão ao sexto mandamento: não fornicarás. Antônio era

* Mestre em História Social pela UFF

¹ Essa documentação foi digitalizada e está disponível *online* na página do Arquivo Nacional da Torre do Tombo: <http://antt.dgarq.gov.pt>. Pesquisa recente mapeou as denúncias referentes às Minas. Além de denúncias, os *Cadernos do Promotor* contêm sumários, diligências e fragmentos de processos. RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

“público mandingueiro, adivinhador, curador e feiticeiro, para fins de seus alcances pecaminosos”, dizendo “que Deus soubera o gosto que tem o pecado do sexto preceito” e “que o Diabo era mais amigo” (Caderno do Promotor 128).

Aos “pecadores públicos” como excomungados, feiticeiros, blasfemos e meretrizes, proibia-se a comunhão (MOTT,1993:145). No entanto, muitos contestavam o poder espiritual da Igreja. Em 1755, em Mariana, foi denunciado Sebastião Gonçalves Lima “por estar concubinado com sua escrava, sendo casado e, com espada na mão, disse ao padre, no confessionário, que era para excomungá-lo” (Caderno do Promotor 115). Em Vila Rica, o sargento Francisco Xavier Ferreira foi denunciado “por livrar-se de devassas por dinheiro, sendo homem de pouco temor a Deus, um dos mais ricos desta terra”. O português também foi acusado de bigamia: “justificando-se no juízo eclesiástico da Vila de Sabará, casou-se com uma mulata” (Caderno do Promotor 3).

Manuel de Almeida, bacharel pela Universidade de Coimbra, colocava em dúvida o “mistério da encarnação”, a “natureza mortal e humana” do ressurgir de Jesus Cristo, Deus e homem. Talvez esse mesmo Manuel seja o capitão denunciado em Caeté por João Antônio dos Santos

por heresia, por ser suspeito na fé, que não se confessa nem reza, que vive amancebado com uma sua cunhada e que tratou casamento com uma mulher sendo já casado, que costuma copular com mães, filhas e primas, irmãs, umas e outras, com público e geral escândalo e que usa de negros feiticeiros em sua casa para adquirir fortuna (Caderno do Promotor 134).

O alferes Domingos Rodrigues Dantas, “homem poderoso de bens”, foi denunciado “por amparar feiticeiras e mancebia”, dizendo que enquanto vivesse, nada aconteceria de mal às feiticeiras e “vivendo com sua mulher e suas primas”, pôs-lhes o “preceito que elas não confessem o pecado do sexto mandamento” (Caderno do Promotor 130).

Além de utilizarem a magia amorosa, feiticeiras facilitavam envolvimento sexual ilícitos em práticas místicas que misturavam religiosidade e alcovitice. Negras e mestiças, devido à origem africana, eram consideradas lascivas e demonizadas, suspeitas de “mal viver”. Mas eram líderes religiosas da vida comunitária de cativos e libertos (DIAS,1985:93-104), incorporando ao cristianismo heranças culturais africanas como o culto aos ancestrais e as danças rituais e construindo um mundo misterioso e sincrético (MELLO E SOUZA,1994: 182) onde se fundiam magia sexual e sedução. Timótea Nogueira sabia certos segredos “para facilitar as mulheres aos homens” (Devassas,1767-77:67v). Pactos com o Demônio, bolsas de

mandinga e “cartas de tocar” com orações, cruzeiros e palavras “diabólicas” eram usados para facilitar “tratos ilícitos” e relações eróticas. A crioula forra Maria Lopes foi denunciada por fazer rituais “para dar fortuna e adivinhar feitiços” e “fazia danças que chamavam calundus” (Caderno do Promotor 134).

Magia erótica, batuques e “calundus” indicam que as casas de alouco foram espaços de expressão cultural das raízes africanas. Estratégia advinda dos tempos do cativo, o “mau uso de si” inseria-se profundamente em uma tradição cultural efetivada pela prática social de mulheres forras. Mulheres sós, dispostas a sobreviver com o ganho de seus corpos, as libertas transmitiam às filhas uma cultura de resistência através da sedução. A forra Elena Maria da Conceição, denunciada no Ribeirão de Santa Bárbara, vivia separada de seu marido não querendo com ele “fazer vida”, talvez por “viver em liberdade usando mal de si e cometendo adultérios com uns e outros com o consentimento de sua mãe” (Devassas, 1767-77:16).

Mulheres pobres atuaram intensamente na construção de uma tradição cultural feminina de resistência fundamentada na sedução, subvertendo radicalmente a ordem social cristã através da transgressão e do “pecado”. “Antonica” “consentia os delitos carnavais” de suas filhas Joana e Teodósia, que “juntamente com [...] outras [...] são mal-procedidas e públicas meretrizes, admitindo homens em sua casa para fins torpes e desonestos” (Devassas, 1753:67). Trata-se de delimitar as vivências alternativas do prazer e do erotismo e de saber como uma cultura feminina fundamentada na sedução se constrói num contexto marcado pelo escravismo e pela imposição da religiosidade cristã. É preciso resgatar o sentido transgressor dos lares chefiados por mulheres sós nas Minas do século XVIII como *locus* de interação social entre os sexos. Inácia e duas forras que com ela moravam recebiam homens e mulheres, quando ficavam com “descantes de viola” (Devassas, 1733:70v). O objetivo é ressaltar as ações libertárias das mulheres à época, delineando seus vínculos associativos. A resistência através da sedução transcende os limites impostos aos corpos das mulheres pela sociedade patriarcal. Redes muito fortes de auxílio mútuo e densos laços de solidariedade e vizinhança se improvisavam continuamente (DIAS, 1995:16). Em 1734, no arraial do Tejuco, a mulata Rosa Pereira da Costa dava casa de alouco, onde se encontravam “todas as noites quase todas as mulheres-damas que há neste arraial e quantidade de homens de toda qualidade, e na dita casa estão todas as noites até fora de horas conversando” (Devassas, 1734:73v, 74v, 75).

Os “tratos ilícitos” estavam inseridos em um código de relacionamentos sexuais onde as relações de parentesco eram essenciais e estavam articulados ao convívio de vizinhança, engendrando a criação de vínculos comunitários. Nas Minas setecentistas, as mulheres pobres possuíam inequívoca liberdade de movimentos e de atuação social. Tinha-se o poder feminino de incitar o desejo masculino. Nas Minas do século XVIII, a participação feminina possuía um caráter estratégico, imprescindível para a difusão de uma moral sexual informal. Uma cultura feminina de resistência fundamentada na sedução rejeitava o controle da Igreja sobre as interações culturais comunitárias. Uma cultura informal foi construída, subvertendo as convenções patriarcais em seu processo de constituição. A criação de significados originais para as representações impostas pelo discurso cristão dominante sugere uma inversão estratégica das relações patriarcais de poder. O “mau-procedimento” transcendia o simbolismo convencional, sendo utilizado como alternativa de subversão e deslocamento de representações simbólicas que visavam à submissão feminina.

A perspectiva metodológica adotada, pautada na “analítica do poder” de Michel Foucault, insere as subjetividades femininas no domínio específico formado por relações de poder cristãs e patriarcais, o que determina os instrumentos de análise que recortam experiências radicalmente diferentes que escapam aos padrões sexuais normativos e nos possibilita buscar nos envolvimento amorosos alternativos um caráter essencial e estratégico que desvende o posicionamento das “mal-procedidas” nas relações de dominação, resultado da inserção específica em relações patriarcais de poder.

A análise dos mecanismos de poder deve ser efetivada a partir de sua relação com as resistências, que não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. Os mesmos elementos discursivos podem ser utilizados em estratégias diferentes com produtividades táticas específicas. O poder induz comportamentos ao estruturar o campo de ação de sujeitos livres em uma relação que é ao mesmo tempo de incitação recíproca e de luta. Não há relação de poder sem resistência, sem inversão eventual. Toda relação de poder implica uma estratégia de luta (FOUCAULT, 1985; 1995). Essa definição de poder propicia a visualização da reversão tática de um discurso cristão que institui a dominação. A mestiçagem, processada culturalmente através do sincretismo religioso, também é evidente nas relações informais de gênero. A reversão estratégica de um catolicismo popular caracterizado pela miscigenação produziu táticas de resistência e papéis sexuais informais,

contribuindo para a constituição de uma cultura popular alternativa. A análise de gênero precisa ater-se às mediações simbólicas pelas quais a dominação masculina se exerce, articuladas, nesse contexto, com outras formas desiguais de relações sociais (DAUPHIN,2001:18) como a escravidão e a imposição de uma religiosidade cristã forjadora de subjetividades.

A reconstrução de uma “subjetividade feminina, múltipla em si mesma”, “constituída na interseção de diversos níveis de experiência” (SWAIN,2002) deve vincular-se a experiências femininas múltiplas e contraditórias (SWAIN,2000). Para isso, é necessário demarcar os posicionamentos femininos no domínio específico formado por relações de poder cristãs e patriarcais, para delinear papéis contrários aos padrões oficiais de comportamento que configuram formas peculiares de luta, pois mulheres pobres, ao se posicionarem como mulheres sensuais, conseguiram resistir ao inverterem estrategicamente as relações patriarcais de poder. A violência simbólica advinda de relações sociais cristãs e escravistas foi contestada pela subversão das convenções sexuais impostas e pela resistência à submissão patriarcal.

Escravas e forras constituíram a partir de um código cristão e patriarcal de comportamento sexual marcado pelo escravismo, que previa a submissão feminina, formas específicas de relações de gênero, que consistiram em uma apropriação das concepções masculinas sobre o seu sexo, atuando no deslocamento de redes familiares e comunitárias de dependência pessoal efetivado em casas de alcouce. As “mal-procedidas” em suas casas de alcouce criaram áreas estratégicas onde a função do gênero feminino na sociedade patriarcal era deslocada e subvertida. Prostituição e concubinato criavam um espaço alternativo à sexualidade conjugal sacramentada, onde prevaleciam a espontaneidade e a alegria dos encontros, a bebida e a música (PRIORE,1992:23-26). Nos locais de encontros forjava-se uma vida comunitária intensa. Criavam-se nesses lugares, caracterizados pela diversão, alternativas de interação cultural através de redes de conhecimentos e favores pessoais, compadrio e amancebamentos (DIAS,1995:20). Os “tratos ilícitos” engendravam uma autonomia feminina nas relações de gênero, uma liberdade na escolha dos parceiros e a improvisação de uma solidariedade de vizinhança, resultando na criação de novos valores místicos decorrentes de uma cultura negra específica permeada por elementos cristãos (AMANTINO,2008:257-259).

Marcadas pela mestiçagem, negras e mulatas não abandonaram crenças e ritos africanos ao atuarem na preservação de tradições ancestrais. Ao oferecerem casas de alcouce,

constituíam uma referência étnica significativa na mediação das relações sociais, pois eram essenciais no processo de reconstrução de vínculos comunitários de africanos e seus descendentes, fomentado pelo costume dos “tratos ilícitos” como alternativas de sobrevivência, transformando-se em líderes do convívio social e religioso de cativos e libertos através da improvisação dos cultos tribais aos ancestrais (DIAS,1985:103-104) em meio aos batuques, danças profanas e “calundus”. As “mal-procedidas” atuaram decisivamente na organização comunitária de escravos e forros, na preservação de uma identidade étnica e religiosa fundamental para a resistência às relações de poder escravistas.

Um código de relações previa fortes associações de parentesco e a criação de um convívio comunitário feminino resultante de extensas relações de vizinhança. Os lares chefiados por mulheres eram espaços de sedução, que constituíram os principais centros de práticas sexuais ilícitas e de resistência à escravidão. Os domicílios matrifocais eram locais de festas e feitiçarias amorosas, de cultos religiosos africanos com suas danças rituais. A alta concentração de fogos liderados por mulheres só pode ser observada na Vila de São José em 1795, onde 39% dos lares possuíam liderança feminina e uma concepção específica de família.² Cerca de 89% das chefes eram mulheres de origem africana e 79% eram forras. Entre essas mulheres, predominavam as solteiras, que correspondiam a 64% (CUNHA,2010).

A existência ou predominância de domicílios singulares ou com estrutura aparentemente simplificada não alterou a intensidade das relações familiares (SAMARA,1989). Em torno dos domicílios matrifocais surgiam relações próprias de convivência comunitária (DIAS,1995:52) e laços de comadrio e solidariedade resultantes do convívio de vizinhança. O concubinato e as ligações transitórias eram um espaço de identificação cultural para as mulheres forras, que conquistavam maior inserção social através das relações familiares alternativas ao constituírem relações de convivência fundamentadas no compadrio (NETTO,2008). Os laços de afeto que estabeleciam eram responsáveis pelo número elevado

² Mulheres utilizaram mecanismos e instrumentos ligados à família para se posicionarem à frente de seus lares. A família é considerada uma reunião de pessoas independente de ligações consanguíneas, um universo simbólico de relações de sociabilidade e representações sociais. Portanto, é preciso ampliar a concepção de “família” para englobar as relações interpessoais de cumplicidade e dependência mútua entre os moradores, tais como relações entre chefes de fogos, parentes, escravos e agregados sem referência a parentesco. CUNHA, Jorge Rodrigo da. *Domicílio: locus de ação e participação feminina* (Vila de São José – 1795-1831). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2010.

de filhos bastardos nas moradias (FURTADO,2003:46). Negras e mestiças distribuíam seus filhos ilegítimos entre mães, irmãs e amigas para criá-los. Mulheres pobres tinham filhos de pais diversos, de cada amor que passava por suas vidas. As “mal-procedidas” sustentavam seus fogos, amantes, “filhos e criações” sem qualquer constrangimento, pois possuíam uma ética própria para constituir vínculos familiares e afetivos, cercando-se de comadres e vizinhas e estabelecendo relações ilícitas estáveis ou esporádicas com eventuais companheiros (PRIORE,1992;2009). Denunciada em 1764, no morro de Santo Antônio em Congonhas do Campo, a liberta “Ana Maria, mulher [...] casada vive escandalosa e publicamente ausente de seu marido, infamada de concubinato e [...] é público que [...] consente em sua casa homens, não só para si, mas também para sua irmã Francisca e para suas filhas Maria e Ana” (Devassas,1762-69:46v-47).

Havia a tendência entre os africanos desenraizados de estabelecer uniões consensuais, grupos de parentesco e redes informais de amigos.³ A reorganização da vida comunitária baseava-se em laços de parentesco e solidariedade que substituíam as extensas linhagens africanas (SCHUMAHER;BRAZIL,2007:23). Nas Minas setecentistas, a monogamia sexual nem sempre era praticada e o significado cristão do casamento foi transformado por uma variedade de acordos que revelam concepções mais flexíveis sobre sexualidade, parentesco e família. Muitas mulheres preteriam o “casamento cristão” em favor de acordos com origem cultural marcadamente africana, o que não impedia a eventual existência de laços duradouros. Estabeleciam relações de parentesco culturalmente sancionadas por suas comunidades e não pela Igreja Católica. A resistência das mulheres de origem africana em adotar a monogamia cristã, sugere que as redes de parentesco decorrentes das relações concubinárias e ilícitas eram a essência da família e da vida comunitária, revelando estruturas familiares extensivas que transmitiam tradições africanas (SWEET,2007):

Antônia Nunes tem umas filhas [...] mal-procedidas, admitindo homens em casa para fins torpes e desonestos, estando a mãe em casa, não lhes proíbe estes

³ Uma característica comum a quase todas as sociedades africanas é o fato de que elas se estruturam em torno da família concebida como “grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns”. Em muitas dessas sociedades, “a descendência é traçada de uma ancestral original ou de uma série de ancestrais femininas conhecidas como as ‘mães’ da linhagem ou do clã”. SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil-Sudeste, século XIX*. 2. ed., Campinas: Unicamp, 2011. Ver também RICHARDS, Audrey. Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll. *African Systems of Kinship and Marriage*. London, Oxford University Press: 1950.

desaforos, [...] tendo dois filhos [...], um chamado José e o outro Manuel, estes são amancebados, o José com uma parda forra e o Manuel com uma bastarda Margarida, as quais estão na mesma casa morando com a dona Antônia Nunes, suas filhas, com dois filhos (Devassas,1753:71).

As redes de sociabilidade decorrentes das relações concubinárias e dos amores ilícitos proporcionavam a criação de uma conjugalidade específica e de uma forma improvisada de sobrevivência que resultavam em relações de gênero não sacramentadas. As relações matrifocais davam maior estabilidade aos grupos familiares. Fogos mais numerosos ou que contavam com relações de convívio e vizinhança ofereciam melhores condições de sobrevivência (DIAS,1995:192-204). As africanas e suas descendentes crioulas e mulatas constituíam a maioria do contingente feminino que vivia fora das uniões sacramentadas. Herdeiras de tradições culturais específicas, as libertas tinham um modo peculiar de se relacionar com companheiros e parentes, vivenciando relações de gênero endogâmicas, poligâmicas ou monogâmicas e transformando-se no centro da estrutura familiar. Para as forras viver em concubinato representava uma valorização de tradições familiares matrifocais com origens africanas matrilineares (NETTO,2008), evidências do poder que tinham na África (FURTADO,2007:495). As africanas dividiam-se principalmente em dois grupos: as Minas formavam as Fanti-Ashanti e as Angolas, Benguelas e Congolas pertenciam ao grupo Bantu. Em ambos os grupos a ascendência é matrilinear (RAMOS,1979:186-187), prática que pode ser considerada o passado histórico e cultural dos lares matrifocais nas Minas setecentistas, formados por extensa parentela composta por negras e mulatas com suas mães, filhas e filhos, irmãs, madrinhas, comadres, afilhados e “crias” (OLIVEIRA,1988:70).

As casas de alcouce eram pontos de encontro noturno onde se improvisavam os rituais comunitários de culto aos ancestrais (DIAS,1995:167). A constituição de ligações transitórias e relações concubinárias congregavam inúmeras mulheres na vivência da religiosidade popular. A opção do celibato, o abandono de maridos e as vivências dos “tratos ilícitos” propiciavam uma interação social mais ativa no universo público, principalmente nas festas populares e manifestações religiosas sincréticas. Nas Minas, o catolicismo europeu fundiu-se com os ritos das primitivas religiões africanas. O sincretismo afro-católico ensejou uma cultura negra específica permeada por práticas místicas africanas e elementos cristãos, pois os negros cultuavam santos e orixás (MELLO E SOUZA,1994:93-94-97). As mulheres atuaram na preservação de tradições culturais africanas, na difusão de elementos sincréticos característicos da religiosidade popular. Optava-se por um modo de viver afro-brasileiro, que

garantia a salvação do espírito e ao mesmo tempo possibilitava a vivência de prazeres mundanos (PAIVA,2009:147-148-150). A transgressão à religiosidade dominante engendrou a difusão de relações informais entre os gêneros e a construção de laços femininos de solidariedade resultantes de uma experiência alternativa da sexualidade. O fundamento de uma dominação baseada na exploração racial produziu a reversão tática de um catolicismo popular caracterizado pela mestiçagem, por um intenso sincretismo sexual e religioso decorrente da miscigenação étnica e cultural. Em 1759, na freguesia de Vila do Príncipe, “Rita Ribeiro da Costa mete em sua casa quantos quiser com gravíssimo escândalo embebedando-se escandalosamente, fazendo batuques e o mesmo faz uma camarada Barbosa da Silva, ambas pardas” (Devassas,1759:52).

Os “tratos ilícitos” subvertiam as formas de inserção feminina impostas pelo discurso cristão dominante nas relações patriarcais de poder. Nas casas de alcouce, através de uma intervenção social específica, foram criadas múltiplas subjetividades femininas pautadas nas vivências dos “tratos ilícitos”. Nos fogos liderados por mulheres sós constituíram-se relações informais de gênero. As primas libertas Mariana, Narcisa e Rosa, conhecidas como meretrizes “públicas e escandalosas”, criaram redes de resistência e de convivência cultural a partir de relações de solidariedade e parentesco. Em Ouro Preto, a crioula Cosma e Damiana “consentia nos pecados de suas filhas mulatas [...] Vicência, Francisca e Ana Maria, permitindo-lhes que admitam em casa homens” (Devassas,1753:138v-152v). Espaços de sociabilidade feminina, esses locais foram propícios para a constituição de fortes laços associativos entre mulheres pobres. Através da subversão do desejo masculino, mulheres pobres conquistaram melhores condições de vida, construindo uma cultura feminina de resistência fundamentada no “mau uso de si”. É preciso resgatar práticas sexuais potencialmente subversivas como as vivências alternativas do desejo e da sedução nas Minas setecentistas. Uma cultura feminina de resistência fundamentada na sedução pode oferecer uma alternativa à nossa tradição cristã, uma referência baseada em práticas marginalizadas como os “tratos ilícitos” e a magia erótica, que ajudaram a modelar nossos corpos e almas e ainda estão ao nosso alcance (DREYFUS;RABINOW,1995:288).

Mães solteiras, cúmplices da vida “dissoluta” de suas meninas, subverteram as relações familiares de dependência pessoal ao viverem “formas não sacramentadas de convívio sexual”. “Putas”, “mancebas” e “mundanas” se confundiam no convívio das famílias que

sustentavam, vivenciando amores profanos, resultantes de desejos carnavais. O “viver meretrizmente” designava a vida fora dos padrões convencionais de mulheres solteiras ou de maridos “ausentes” (PRIORE,2009:74-75-78). Africanas, crioulas e mestiças eram dependentes de si mesmas, do convívio comunitário feminino, da solidariedade de vizinhança, da mediação dos laços de dependência e de favores pessoais (DIAS,1985:91-97). Amancebadas, adúlteras e “pecadoras”, diziam viver de seu próprio trabalho e muitas, sem escravos, diziam não ter meios “decentes” de sobrevivência. Valiam-se dos contatos pessoais, dos laços de parentesco, das relações de parentela entre vizinhas que transcendiam os domicílios, em uma história de magia e resistência de feitiçeras com suas mandingas e palavras de encantar, benzer, curar (DIAS,1995).

Os rituais de rezadeiras, benzedadeiras e adivinhos, sortilégios, bênçãos proibidas e devoções heterodoxas podiam ser interpretados pela Igreja Católica como feitiçaria e punidos com a excomunhão (MOTT,1997). As práticas mágicas integravam a vida cotidiana de homens e mulheres, que recorriam à magia para resolver questões amorosas, desvendar segredos e prever o futuro. A magia erótica revela uma religiosidade colonial específica, essencialmente sincrética, marcada por influências africanas e cristãs (MELLO E SOUZA,1994). O catolicismo popular mesclava tradições medievais portuguesas e elementos religiosos de indígenas e africanos. Fruto de diferentes tradições religiosas, transmitido predominantemente de forma oral, esse tipo de catolicismo, caracterizado pela mestiçagem e pelo sincretismo,⁴ produziu um significado moral diluído da concepção de pecado e dos desvios sexuais (LONDOÑO,1988).

A religiosidade permeava os envolvimento amorosos. Procuravam-se palavras mágicas que mantivessem o parceiro sempre apaixonado (MELLO E SOUZA,1994:375). Na freguesia de Santa Rita, a parda solteira Maria Rosa Joaquina praticava uma feitiçaria amorosa que consistia em colocar a imagem de Santo Antônio na água em que se banhara, dizendo palavras (Caderno do Promotor 130). Nas Minas Gerais do século XVIII, mulheres casadas

⁴ A mestiçagem, processada culturalmente através da miscigenação étnica e religiosa, não deve ser vista como a “síntese” da diversidade cultural. Houve imposições de costumes, mas também distinções cultivadas pelos grupos sociais. Nas Minas setecentistas coexistiram a mistura de heranças culturais diversas e a resistência a esse hibridismo. Daí a pluralidade do universo cultural mineiro, ao mesmo tempo afro, barroco e mestiço. PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

supostamente faziam feitiços e pactos com o Demônio. Em Mariana, no ano de 1762, Caetana Maria de Oliveira foi denunciada por blasfemar contra Deus e Nossa Senhora da Conceição por ter um mau marido e fazia “superstições que lhe ensinaram para que seu marido não tratasse com outras mulheres, usando Santo Antônio” (Caderno do Promotor 129). Em 1720, Heitor Cardoso, homem branco, foi denunciado “por ensinar a Caterina, sua concubina, negra de Luanda, reino de Angola, algumas feitiçarias para abrandar o coração do seu marido”. Caterina também foi denunciada “por ter cópula carnal com o demônio” (Caderno do Promotor 91).

Eram muitas as práticas místicas existentes nas Minas com intuito sexual, que por suspeição de esconderem pacto com o Diabo eram denunciadas à Inquisição (MOTT, 1993:37-49). A feitiçaria amorosa, crenças e ritos utilizados para a sedução eram vistos pelo Santo Ofício como pactos diabólicos. A erotização do sagrado, que se fundia aos prazeres da “carne”, mais do que sacrilégio, estava próxima da religiosidade europeia medieval, em que era difícil separar práticas cristãs e pagãs. Um resquício da magia erótica ibérica são as “cartas de tocar”, papéis utilizados para seduzir (VAINFAS, 1997:248-249-250). Águeda Maria usava um papel com pinturas, orações, palavras mágicas para “fazer querer bem” e cruces, que servia “para tocar em homens para terem com ela tratos ilícitos” (Devassas, 1731:4). Em Baependi, em 1743, Bento Silva, solteiro, também usava “cartas de tocar” e pretendo qualquer mulher “a atraía a si para usar mal dela” (Caderno do Promotor 104). Em 1724, em São José del Rey, com a negra mina Rosa foi encontrada uma bolsa com orações ou “carta de tocar”, escrita em tinta preta, com “duas escadas, uns sinos e cruces” (Caderno do Promotor 96). Manuel Correia Lobo, homem branco, tinha “um papel escrito com a imagem pintada do diabo, que continha o oferecimento de sua alma” (Caderno do Promotor 114). O mulato Manuel Lobo deu sangue do braço esquerdo para “entregar a alma” a Lúcifer e trazia “carta de tocar” (Caderno do Promotor 104).

As orações com fins amorosos revelam uma “magia ritual em que era irresistível o poder de determinadas palavras divinas e, sobretudo, do nome de Deus”, mas que utilizava também o “conjuro de demônios” (MELLO E SOUZA, 1994:222-223-230). Denunciada por “feitiçaria e presunção de pacto diabólico”, a crioula Joana Álvares em Congonhas do Sabará trazia “uma oração com cruces por toda ela e o demônio pintado e a forca e a cadeia e palavras diabólicas, e a defumou com enxofre e foi assentá-la em uma encruzilhada fora de

hora”. Em São José del Rey, João de Sousa também trazia “três orações para enterrar em uma encruzilhada onde veria o diabo” (Caderno do Promotor 104).

A utilização de elementos sacros ou símbolos cristãos como cruzeiros evidencia o sincretismo da magia amorosa ressaltado por Gilberto Freyre, para quem a feitiçaria de cunho sexual, atribuída à influência africana, remontava também ao satanismo europeu (MELLO E SOUZA,1994:228). Florência do Bonsucesso “tinha furtado per si ou por pessoa sua confidente” uma pedra do adro da Igreja do Ouro Preto “para se valer dela para seus malefícios”. Florência “usa de feitiçarias para provocar alguns homens a usarem mal dela e que para este efeito tem uma criança mirrada em casa da qual tira carne seca e reduz a pó para com ele fazer suas feitiçarias”. Ela fazia seus feitiços em caminhos desertos: “levava às encruzilhadas carvões e invocava o demônio lançando os carvões pelo caminho e que deste fato resultava vir o homem que ela queria logo de manhã bater-lhe à porta e dar-lhe [...] o que ela [...] pedia como também desonstar-se com ela” (Devassas,1731).

Magia amorosa e prostituição estavam intrinsecamente ligadas (MELLO E SOUZA,1994:241). Era através da feitiçaria que prostitutas asseguravam seu modo de vida. Em 1747, a crioula forra Ana de Faria denunciou a branca Isabel de Meneses por ensiná-la uma magia erótica que consistia em “colocar pó de caveira de defunto no correr dos homens para os atraírem ao seu apetite desordenado” (Caderno do Promotor 108). Em Mariana, no ano de 1774, a forra Josefa Maria Soares foi denunciada “por superstição de ter uma caveira enterrada a porta para fazer um pó, do qual usa em comestíveis, que manda aos seus amásios”. Josefa Soares, no dia de São João, tinha o costume de enterrar umas orações molhadas no vinho, passando-as pelo fogo, “tudo para os seus amásios lhe quererem bem” (Caderno do Promotor 129).

“Rezas com fins eróticos” eram sortilégios que aludiam às almas, às estrelas, a Cristo, aos santos, aos anjos e demônios (VAINFAS,1997:251). Em Nossa Senhora da Conceição dos Raposos, no ano de 1775, o negro escravo Pedro Fernandes curou com “água ardente” e ervas Paula Maria da Conceição, para que no “mau trato” de meretriz em que vivia ganhasse muito de seus amásios. A parda solteira Paula da Conceição foi denunciada por “feitiçaria e superstições”, por pedir umas orações a Antônio Julião e água para se lavar à preta angola Domingas. Antônio Julião também foi denunciado por “feitiçaria e adivinhação”, por dar à Paula da Conceição uma oração em que invocava o nome de três mulheres “condenadas”,

para proferir à noite diante de cinco estrelas (Caderno do Promotor 129). Dizia-se que o mulato forro Antônio Julião,

usa de feitiçarias [...] e [...] as dá a mulheres públicas para que lhe queiram bem e [...] vive separado de sua mulher e [...] amancebado com uma mulata chamada Teresa [...] ouvira também dizer que no Sabará ia o dito mulato juntar-se de noite com as mulatas-damas no sítio da força e ali usava com elas de feitiçarias para lhe adquirir fortuna (Devassas,1767-77:45).

Há uma estranha associação entre feitiçaria, riqueza, sedução, pactos diabólicos e poderes sobrenaturais. Em Congonhas do Sabará, no ano de 1749, a escrava Caetana Mina foi denunciada por ter uns papéis “para ter fortuna e querer bem e ninguém lhe fazer mal, com a condição de ser enterrado na véspera de São João” (Caderno do Promotor 109). Félix Simões de Paiva foi denunciado por fazer “calundus”, adivinhações e “vários ajuntamentos para dançar e buscar fortuna” (Caderno do Promotor 116). No arraial do Tejuco, em 1734, a meretriz Arcângela supostamente fizera pacto com o Demônio, comprometendo-se a “lhe dar os filhos que parisse para por este meio ter fortuna por cuja razão lhe chamam a mulher do diabo” (Devassas,1734). Enfatizava-se a “ligação sexual das feiticeiras com o Diabo” (ARAÚJO,2011:48). Rosa crioula foi vista “a dançar à meia-noite com o demônio ao pé de uma cruz” (Devassas,1753:59).

Mas a feitiçaria amorosa não se restringia às forças malignas e diabólicas atribuídas pela Igreja à religiosidade popular. Curas, bênçãos, bolsas de mandingas, amuletos e talismãs, mezinhas e rezinhas cabalísticas, a utilização de símbolos sacros como cruzes, evocações diabólicas, orações e sortilégios com fins amorosos revelam uma cultura múltipla e mestiça, marcada pela fusão da religiosidade cristã e pagã europeia com elementos indígenas e africanos com suas ervas e crenças. As práticas mágicas caracterizavam uma forma própria de inserção social de homens e mulheres de diversas procedências sociais e étnicas. O sincretismo dos símbolos, tradições e rituais específicos expressavam o intenso trânsito cultural da religiosidade mineira, “fronteira dinâmica entre as culturas europeia, africana e ameríndia” (RESENDE;JANUÁRIO;TURCHETTI,2011:345-346-357;VAINFAS:1997:251).

Nas Minas, a magia erótica portuguesa fundiu-se com o curandeirismo africano. Orações e bebidas com fins amorosos, a busca de segredos e sortilégios sugerem uma “vivência profana do sagrado” (MELLO E SOUZA,1994:171-228;VAINFAS,1989:135-194). Nas Minas barrocas reinava o clima de misticismo, superstição e sensualidade (MOTT,1993:36). Em 1772, a preta cativa Teresa denunciou um escravo de nação Cobu por

solicitá-la para “tratos ilícitos” e “como ela não quisera consentir, lhe deu uns feitiços no caminho por onde ela passou” (Caderno do Promotor 129).

O domínio do sobrenatural influenciava na constituição de práticas sexuais ilícitas. Escravas lavavam as partes íntimas, dando a água para beber a homens com o intuito de seduzi-los. Substâncias naturais poderosas como sangue, esperma, cabelo e unhas eram utilizadas em feitiços amorosos (SWEET,2007:205-206). O sêmen, dado a beber ao próprio homem misturado ao vinho, “fazia querer grande bem” (VAINFAS,1989:136). Outros usavam “bolsas de mandingas” para “sujeitar para o apetite carnal” (Caderno do Promotor 121). Em Santo Antônio do Rio Acima, no ano de 1742, a negra “calunduzeira” Isabel fazia “danças e cantigas, bebendo água ardente, cortando com uma navalha em diversas partes do corpo, onde ela botava carvão queimado, dizendo que era para fechar o corpo” (Caderno do Promotor 104).

A luta contra rituais mágicos e danças profanas tinha um caráter simbólico, pois feiticeiras possuíam prestígio e influência no seio da comunidade negra (DIAS,1985:104). Em São João del Rey, em 1738, Brites de Mendonça fazia suas adivinhações vestida de branco, deitada de bruços e com braços em cruz. Em Curral del Rey, no ano de 1740, a preta forra Páscoa, mulher casada, foi denunciada por “curar com feitiços e calundus”. E “todos lhe tomam benção, beijando-lhe pés e a palma da mão” (Caderno do Promotor 102). Denunciada por fazer “calundus”, a negra Gracia ficava “sem sentido, lhe falando D. Felipe, que se supõe foi rei do Congo, dando-lhe senhoria e fazendo-lhe reverência” (Caderno do Promotor 91).

Nas Minas, muitos homens se dedicavam às práticas mágicas. Na Vila de São José del Rey, em 1752, Tiago Pereira “se desse oitavas de ouro faria vir o demônio que se comprava junto com um Livro” e fazia “mezinhas” “para fazer ódio entre homens e mulheres” e “os atraírem a amores desonestos” (Caderno do Promotor 113). Em Congonhas, o escravo Salvador de Freitas era procurado por várias mulheres para abortarem (Devassas,1753:52).

Ritos de adivinhação e cura como os “calundus” possuíam mecanismos de iniciação ritual (MARCUSSE,2015:10) por mestres de “mandingas”. Em 1793, Manuel carapina “tinha conceito de mandingueiro, trazendo um grande patuá” (Caderno do Promotor 131). O mulato forro Paulo Gil provocava doenças e marcava encontros escusos nas encruzilhadas, locais diabólicos onde bem e mal se cruzam. Além de ter feito pacto com o Demônio, Paulo Gil intermediava novos pactos, roubando sangue alheio na calada da noite e dando aos “amigos”,

que em troca lhe asseguravam “força desmesurada” (Devassas,1756-57). O escravo Antônio botava um pouco de “água ardente” de cana em um copo com uma conta preta, dizendo querer chamar pela sua gente para dizer o que pretende (Caderno do Promotor 104).

A Igreja considerava essas *mandingas* dos negros, obras do Demônio (PRIORE;VENÂNCIO,2004:90). Contudo, inúmeras pessoas procuravam os “calundus” por padecerem de “doenças sagradas” causadas por “maus espíritos” que não eram curadas pelos exorcismos da Igreja (MOTT,1993:49-53-59). A cura consiste na expulsão do mal de dentro do corpo por alguém que tivesse vínculos com o mundo divino (AMANTINO,2008:258). Feiticeiros e curandeiros adquiriam fama pública e eram temidos por serem profundos conhecedores de plantas, ervas e raízes diversas (RESENDE;SOUSA,2016:212), além de possuírem uma relação privilegiada com o sobrenatural. Inácio Pereira foi denunciado por “cura e adivinhação”, por descobrir o malefício de uma mulher enferma e “recomendar que ela tomasse, na noite de São João, uma fava de Santo Inácio, casaca de Ariticupitaia, que era um pau dos matos, com uma água de São João benzida por um padre de boa vida!” (Caderno do Promotor 106).

Inserir as práticas culturais de origem africana na trama das relações de poder significa reconstruir sua linguagem simbólica, sua relação com instituições sociais como a religião católica e a escravidão. Danças, música, possessões por entidades sobrenaturais, transe, êxtases e viagens em espírito eram práticas rituais que envolviam ritos católicos, tupinambás e de africanos da Costa da Mina. O transe e a possessão espiritual eram elementos centrais nos “calundus” (MARCUSI,2015). A dança, presente nos rituais sincréticos, era utilizada para cultuar os antepassados, “marcando uma identidade cultural muito específica” (AMANTINO,2008:267). Dona Brígida Maria e seu cúmplice, o escravo Roque Angola, dormiam na mesma cama e “faziam uma dança ou calundu” usando “uma erva com a qual ficavam absortos e fora de si, ensinando que as almas se introduziam nos vivos” (Caderno do Promotor 130).

Existiam incontáveis “calunduzeiros”, benzedores, curandeiros e adivinhos nas montanhas e caminhos das Minas. Rosa Egipcíaca, ex-prostituta e Santa, famosa por suas possessões e visões, foi uma “negra crioula típica”, um exemplo do sincretismo “afro-luso-brasileiro”. A africana Rosa Egipcíaca vivenciava estranhos fenômenos místico-diabólicos, que se iniciaram com “vozes misteriosas”. A visionária arroga para si o papel de messias,

“escolhida por Jesus para ser sua nova mãe e futura redentora da humanidade”. “Na alma barroca dessa africana fortemente marcada pelo imaginário religioso europeu, havia lugar para sincréticas intimidades com o sobrenatural”, pois não resistia à tentação de louvar Jesus Cristo com a “dança africana” conhecida como “batuque”. Rosa vivenciava um profundo mistério, sendo considerada possessa pelo Demônio “Afecto”. Devido a seus devaneios místicos, visões e êxtases, Rosa Egipcíaca foi presa pela Inquisição de Lisboa em 1762, acusada de heresia formal, o mais grave delito da alçada inquisitorial. Mas nas Minas havia lugar para a inversão total das relações de poder: a cativa Rosa é adorada de joelhos e tem seus negros pés beijados por seu senhor, o padre Francisco Gonçalves Lopes, seu primeiro devoto e confessor, que lhe iniciou nos exorcismos, lhe dando a alforria. Dizia-se que o padre e sua filha espiritual viviam grandes “emoções carnavais” (MOTT,1989;1993;1997).

As possessões espirituais de Rosa Egipcíaca guardam relação com as manifestações mediúnicas atuais nos terreiros de umbanda, marcados pelo sincretismo. Na tradição iorubá dos jeje da Nigéria, encontramos espíritos protetores ou anjos de luz também existentes na religião dos orixás da Costa da Mina, que são mensageiros do Além como o “Afecto” de Rosa Egipcíaca, exus cujos poderes são preconceituosamente associados ao Diabo pela ortodoxia católica oficial (MOTT,1993:482-484). A Lilith ou Maria Padilha das orações setecentistas de conjuro ou impreciação mágica na qual se evocam Lúcifer e almas do outro mundo é atualmente a pomba-gira da umbanda, que considera Maria Madalena, que também era cativa de sete sedutores demônios, a “Estrela Guia” que dá rumo às almas que querem encontrar sua essência. No entanto, invocavam-se também santos e anjos. Rituais de possessão e sedução, transes místicos, desvios íntimos, “delírios diabólicos” e práticas sexuais heterodoxas integram uma religiosidade historicamente construída que misturava sagrado e profano (Idem:57-88-479;MELLO E SOUZA,1994).

A diversidade social, étnica e cultural dos denunciados, nos mais recônditos lugares, sugere que as práticas mágico-religiosas eram procedentes de referências culturais diversas em que símbolos católicos potencializavam cerimônias de origem africana. Exercendo missão pastoral e de vigilância, a Igreja atuava no controle de heresias e superstições que ameaçavam a doutrina católica, interpretada de maneira heterodoxa, pois a magia “maximizava o poder do sagrado, objeto de fascínio pelo que simbolicamente representava” em uma sociedade plural formada por europeus, africanos, índios e mestiços (RESENDE;SOUZA,2016).

Referências Bibliográficas

- AMANTINO, Marcia. Caxambu, cateretê e feitiçaria entre os escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais no século XIX. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (Orgs.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFGM; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008.
- ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- CUNHA, Jorge Rodrigo da. *Domicílio: locus de ação e participação feminina* (Vila de São José – 1795-1831). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2010.
- DAUPHIN, Cécile et al. A história das mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. *Revista Gênero*, Niterói, UFF, v. 2, n. 1, 2. semestre 2001.
- DIAS, Maria Odila da Silva. Nas Fímbrias da Escravidão Urbana: negras de tabuleiro e de ganho. *Estudos Econômicos*, São Paulo, IPE-USP, v. 15, n. especial, p. 89-109, 1985.
- _____. *Quotidiano e Poder: em São Paulo no século XIX*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. A Analítica Interpretativa da Ética de Foucault. In: *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo Martins de. Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, jul./dez. 1987.
- FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. FURTADO, Júnia Ferreira. As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Orgs.). *As Minas Setecentistas* 2. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- LONDOÑO, Fernando Torres. El Concubinato y la Iglesia en el Brasil Colonial. *Cadernos CEDHAL*, São Paulo, USP, n. 2, 1988.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOTT, Luiz. Modelos de santidade para um clero devasso: a propósito das pinturas do Cabido de Mariana, 1760. *O século XVIII. Revista do Departamento de História*. Belo Horizonte, UFGM, n. 9, jun. 1989.
- _____. *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

_____. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando A.; MELLO E SOUZA, Laura de (Orgs.). *História da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NETTO, Rangel Cerceau. “A família ao avesso: ‘o viver de portas adentro’ na Comarca do Rio das Velhas no século XVIII”. *Fênix-Revista de História e Estudos Culturais*, v. 5, ano V, n. 3, jul./ago./set. 2008a. Disponível em www.revistafenix.pro.br. Acesso em: 28 mar. 2013.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros*; Salvador, 1790/1890. São Paulo: Corrupio/CNPq, 1988.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 3. ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009.

PRIORE, Mary Del. *A Mulher na História do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1992.

_____. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. 8. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

RAMOS, Artur. *As culturas negras no Novo Mundo*. 3. ed. São Paulo; Brasília: Companhia Editora Nacional - INL/MEC, 1979.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; JANUÁRIO, Mayara Amanda; TURCHETTI, Natália Gomes. De jure sacro: a Inquisição nas vilas d’El Rei”. *Varia Historia*, Belo Horizonte, UFMG, v. 27, n. 45, p.339-359, jan./jun. 2011.

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

_____. Por temer o Santo Ofício: as denúncias de Minas Gerais no Tribunal da Inquisição (século XVIII). *Varia Historia*, Belo Horizonte, UFMG, v. 32, n. 58, p.203-224, jan./abr. 2016.

RICHARDS, Audrey. Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll. *African Systems of Kinship and Marriage*. London, Oxford University Press: 1950.

SAMARA, Eni de Mesquita. *As Mulheres, o Poder e a Família: São Paulo, século XIX*. São Paulo: Marco Zero, 1989.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres Negras do Brasil*. Rio de Janeiro: SENAC, 2007.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil-Sudeste, século XIX*. 2. ed., Campinas: Unicamp, 2011.

SWAIN, Tania Navarro. A invenção do corpo feminino ou a hora e a vez do nomadismo identitário. *Textos de História*, Brasília, UnB, n. 2, 2000.

_____. “As teorias da carne”: corpos sexuados, identidades nômades. *Revista digital Labrys, estudos feministas*, n. 1-2, jul./dez. 2002. Disponível em: www.labrys.net.br. Acesso em: 28 mar. 2013.

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

_____. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: NOVAIS, Fernando A.; MELLO E SOUZA, Laura de (Orgs.). *História da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Fontes Primárias

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM)

Devassas: 1731, 1733, 1734, 1753, 1756-57, 1759, 1762-69, 1767-77.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo - Inquisição de Lisboa (ANTT - IL)

Cadernos do Promotor: 3, 91, 96, 102, 104, 106, 108, 109, 113, 114, 115, 116, 121, 128, 129, 130, 131, 134.