

Abrandar os corações para fugir dos castigos: os feitiços de Joana Maria nas malhas inquisitoriais do Grão-Pará (1763-1769)

Appeasing the hearts to escape the punishments: the spells of Joana Maria in the Inquisitorial meshes of Grão-Pará (1763-1769)

Juliane De Miranda Souza

Resumo

Durante a visita do Santo Ofício ao Grão-Pará, práticas divergentes foram reprimidas, como no caso de Joana Maria, uma mulher preta escravizada cujas atividades de proteção espiritual e física chamaram a atenção da Inquisição. Seu processo revela crenças, resistências e tensões entre práticas populares e o poder da Igreja e do Estado. Com base na micro-história e no paradigma indiciário, analisam-se suas crenças, rituais e práticas cotidianas para compreender espaços de autonomia feminina à margem da sociedade. Argumenta-se que Joana e outras mulheres criaram espaços de poder a partir de redes de sociabilidades multiétnicas que visavam garantir melhores condições de vida material e a sobrevivência a um novo dia.

PALAVRAS-CHAVE: Inquisição; Grão-Pará; Perseguição Religiosa; Práticas Mágico-Religiosas.

Abstract

During the visit of the Holy Office to Grão-Pará, divergent practices were repressed, as seen in the case of Joana Maria, a Black enslaved woman whose activities of spiritual and physical protection drew the attention of the Inquisition. Her trial reveals beliefs, resistance, and tensions between popular practices and the power of the Church and the State. Based on microhistory and the evidentiary paradigm, her beliefs, rituals, and daily practices are analyzed to understand spaces of female autonomy on the margins of society. It is argued that Joana and other women created spaces of power through multiethnic social networks aimed at ensuring better material conditions and survival for another day.

KEYWORDS: Inquisition; Grão-Pará; Religious Persecution; Magic-Religious Practices.

Introdução

Este trabalho insere-se na temática da história inquisitorial, atravessando as categorias de análise de gênero e etnicidade, com o objetivo de ampliar a historiografia sobre a Inquisição no Grão-Pará. Pretende-se reconhecer e dar visibilidade às experiências de mulheres racializadas (não-brancas) que habitavam o espaço colonial e eram frequentemente rotuladas pela sociedade como “feiticeiras”. Embora marginalizadas e estigmatizadas, essas mulheres desempenharam papéis significativos na história da região. Com foco nas práticas mágico-religiosas, a pesquisa procura entender as experiências compartilhadas entre mulheres de diferentes origens étnicas e sociais, analisando como esses encontros se davam tanto em momentos de conflito quanto de solidariedade. Nesse contexto, este trabalho propõe-se analisar as vivências de mulheres negras, indígenas e mestiças para além do âmbito do trabalho, considerando suas práticas mágico-religiosas como reflexo de suas presenças e agências no Grão-Pará. Entende-se, nesse contexto, que feitiçaria os gestos, rezas e rituais que visam domesticar o sobrenatural para enfrentar o cotidiano por meio dessas práticas que não faziam parte da ortodoxia cristã. O caso de Joana Maria, uma mulher preta processada pela Inquisição, é central para a pesquisa, sendo utilizado como fonte para visibilizar essas mulheres e suas estratégias de proteção e cura em um microcosmo permeado por perigos e desafios.

A documentação utilizada baseia-se principalmente nas denúncias inquisitoriais publicadas no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, editado por José Roberto do Amaral Lapa. Valemo-nos, igualmente, do processo contra Joana Maria, disponível no formato digital no *site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)* contendo 65 fólios. O alicerce teórico-metodológico deste trabalho é a Micro-história, uma abordagem historiográfica desenvolvida por Carlo Ginzburg (1987). A Micro-história foca em investigações detalhadas e minuciosas sobre indivíduos,



grupos ou eventos específicos. Inspirado pela obra *O Queijo e os Vermes* (Ginzburg, 1987), que analisa um processo inquisitorial do século XVI, este trabalho busca reconstruir os fragmentos da vida de Joana Maria por meio de suas confissões e denúncias. Inspirado pela obra *O Queijo e os Vermes* (Ginzburg, 1987), que analisa um processo inquisitorial do século XVI, este trabalho busca reconstruir fragmentos da vida de Joana Maria por meio de confissões e denúncias.

O principal método empregado, inerente à micro-história, é o paradigma indiciário, também desenvolvido por Ginzburg (1989). Este método consiste em investigar indícios e detalhes aparentemente insignificantes, fragmentos de evidência ou lapsos na documentação, que, quando analisados em conjunto, revelam informações valiosas sobre contextos históricos mais amplos. Assim, o processo inquisitorial de Joana Maria, um caso aparentemente marginal, torna-se uma janela para compreender as relações de poder, as redes de solidariedade e a religiosidade popular mestiça na Amazônia colonial.

Uma das principais limitações da documentação inquisitorial reside na ausência da presença direta dos arrolados nos processos nesses documentos, uma vez que os registros foram produzidos pelas autoridades do Santo Ofício, o que impõe camadas de interpretação, censura e reescrita. Mesmo quando há confissões ou testemunhos atribuídos às denunciadas, é preciso considerar que essas falas foram colhidas sob pressão. Além disso, essas fontes carregam o olhar inquisitorial, marcado por uma lógica acusatória e punitiva. Os documentos foram produzidos para sustentar a repressão a determinadas práticas e para manter a ordem social e religiosa vigente.

Apesar desses limites, os registros da Inquisição oferecem valiosas possibilidades analíticas. Por meio deles, é possível identificar redes sociais femininas, baseadas em trocas de saberes, cuidados, conflitos e alianças cotidianas. As fontes revelam quem frequentava a casa de quem, quem recorria a quem para curas, rezas ou feitiços e com quais intenções o faziam. Isso

permite reconstruir um tecido social subterrâneo. Mesmo sob a mediação inquisitorial, surgem indícios de subjetividade e resistência: estratégias para driblar a autoridade, resistir à escravidão, reivindicar proteção, exercer cuidados mútuos ou manter práticas ancestrais sob outras roupagens.

O objetivo principal, nesse sentido, é analisar o processo movido contra Joana Maria de modo a abordar os principais tópicos temáticos que permitam compreender, por meio de fragmentos documentais, aspectos de sua vida e das dinâmicas culturais e sociais do Grão-Pará colonial. A pesquisa pretende analisar as práticas mágico-religiosas atribuídas a Joana como forma de explorar as complexas relações entre mulheres de diferentes identidades étnicas. Joana Maria, como outras mulheres acusadas de feitiçaria, utilizava seus conhecimentos de magia e cura para criar relações de poder e autonomia dentro de seu microcosmo social, rompendo parcialmente com as limitações impostas por sua condição social e racial.

Amazônia negra: mulheres, feitiçaria e relações de poder no período colonial

A análise da figura de Joana Maria, caracterizada na fonte documental como uma mulher preta crioula escravizada, denunciada ao Santo Ofício, torna-se possível graças à existência do processo inquisitorial movido por Gonçalo José, seu senhor, que permite vislumbrar, ainda que de forma fragmentada, aspectos de sua vida no contexto colonial. Esses documentos representam uma das poucas fontes que possibilitam acessar as vozes silenciadas das mulheres negras no Brasil colonial. Contudo, a ótica de sua produção reflete a subalternidade e a violência que permeavam o cotidiano dessas mulheres, destacando as estruturas de poder e exclusão que marcavam a sociedade da época.

A experiência de Joana Maria está diretamente conectada ao cenário mais amplo das chamadas reformas pombalinas e da criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, políticas implementadas pelo Marquês de



Pombal no século XVIII. Essas reformas tinham como objetivo reorganizar a economia colonial e fortalecer o controle metropolitano sobre o Grão-Pará, sendo fundamentais para compreender as mudanças estruturais que impactaram a circulação de bens, pessoas e saberes, incluindo as práticas mágicas e religiosas das populações afrodescendentes. Além do mais, o caso de Joana Maria reflete o papel repressivo do Santo Ofício, que se estendia aos trópicos para vigiar e punir práticas consideradas desviantes. Portanto, compreender o contexto das reformas pombalinas e o papel do Santo Ofício na vigilância dos trópicos é essencial para situar historicamente as condições que permitiram o registro da história de Joana Maria e outras mulheres negras. Esses dois aspectos – as mudanças econômicas e administrativas promovidas pelo governo pombalino e a atuação da Inquisição – formam o pano de fundo indispensável para entender como essas mulheres, marginalizadas e estigmatizadas, ainda assim, desempenharam papéis significativos na história da Amazônia Colonial.

Reformas Pombalinas no Grão-Pará

O período pombalino refere-se ao governo do Marquês de Pombal (1750-1777) em Portugal, que foi marcado por uma série de reformas e mudanças administrativas no reino e em suas colônias, incluindo o Brasil. Entre essas alterações tem-se o ataque institucional de Pombal que, em vez de extinguir o Santo Ofício, optou por reformá-lo, transformando-o em um tribunal e uma polícia de Estado voltada para os chamados “delitos de opinião” (Boschi, 1986, p. 40). Assim, a Inquisição passou a funcionar como um instrumento secular destinado a promover o espírito do “século iluminado”. Essa ferramenta de controle político nasceu quando os “governos ibéricos optaram por criar outras estruturas paralelas de controle social e por esvaziar progressivamente o campo de ação dos tribunais da fé” (Bethencourt, 2000, p, 400- 401). No entanto, a preocupação política desse período não perpassa apenas pela religião, já que havia interesses econômicos tão importantes quanto ela.

Nesse quadro, as reformas promovidas pelo Marquês de Pombal no século XVIII marcaram um período de profunda reorganização social, econômica e política na América portuguesa, particularmente na região amazônica. O Diretório dos Índios, instituído em 1757, foi uma dessas reformas e tinha como principal objetivo regular a liberdade indígena para atender aos interesses do Estado e, principalmente, satisfazer as demandas dos colonos. Segundo Coelho e Santos (2013), o Diretório propunha uma mudança no estatuto jurídico dos indígenas, transformando-os em vassalos da Coroa portuguesa, concedendo-lhes formalmente os mesmos direitos, deveres e honrarias dos demais súditos. No entanto, os autores apontam que na prática, essa legislação frequentemente resultava em abusos, como a exploração indevida da mão de obra indígena, manipulação dos recursos das comunidades e prejuízo à autonomia dos povos nativos.

Paralelamente à regulamentação da mão de obra indígena, as reformas pombalinas também buscaram fortalecer a economia regional por meio da criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (CGGPM) em 1755. Essa companhia monopolista foi essencial para sistematizar o tráfico de escravizados africanos para a Amazônia, regularizando o desembarque de cativos na alfândega de Belém. Assim, segundo Patrícia Sampaio, “a empresa atuou em setores estratégicos para solucionar dois problemas cruciais: o do transporte, através do estabelecimento de frotas regulares através do Atlântico, e o da mão-de-obra, introduzindo escravos africanos a preços acessíveis” (Sampaio, 2009, p. 28). Antes de sua criação, o fornecimento de mão de obra escravizada africana para a região era irregular, conforme aponta Chambouleyron (2006).

Apesar de não haver muitos registros sobre a chegada de embarcações à região amazônica para descarregar escravos antes da criação da CGGPM, é possível que outras embarcações tenham cruzado o Atlântico rumo às capitanias do Estado do Grão-Pará e Maranhão com essa finalidade (Barbosa, 2009). Isso se justifica pela falta de mão-de-obra decorrente da resistência dos povos



indígenas, os surtos de varíola, as leis de arqueação e o apoio da Coroa com isenções de impostos, fatores que certamente incentivaram a continuidade do tráfico, mesmo que de forma modesta e esporádica (Barbosa, 2009). Nesse sentido, entre 1700 e 1750, cerca de 3.500 africanos foram introduzidos no Grão-Pará e no Maranhão, isso se deveu a diversos fatores, incluindo a escassez de comerciantes interessados em fornecer escravizados e a concorrência com outras regiões do Brasil que tinham demanda mais elevada (Hawthorne, 2010, p. 45).

Sob a administração pombalina, o comércio de escravizados africanos foi intensificado com incentivos fiscais, como a isenção de impostos para traficantes. Essa política visava promover o desenvolvimento econômico da Amazônia, com foco na agricultura e na exportação de produtos regionais, como o cacau. O aumento na inserção da mão de obra africana foi acelerado por uma combinação de fatores, incluindo as epidemias que dizimaram aldeamentos e a resistência dos povos indígenas às tentativas de controle colonial (Coelho; Santos, 2013). Além disso, a política colonial da Coroa Portuguesa buscava diminuir a dependência do trabalho indígena e estimular o uso de africanos escravizados, alinhando-se à política mercantilista e fortalecendo o tráfico negreiro (Vieira Junior; Martins, 2015).

Ademais, os conflitos com os missionários jesuítas, que tutelavam os indígenas, também motivaram a busca por mão de obra africana, vista como uma alternativa mais "controlável" para os colonos (Vieira Junior; Martins, 2015, p. 304). Os autores ainda mostram que a dificuldade de obtenção de mão de obra indígena, devido às fugas para o interior da floresta e à resistência à escravização, reforçou a necessidade de importar escravos africanos. Paralelamente, a expansão da produção agrícola, impulsionada pela demanda por produtos como cacau e algodão, exigia uma mão de obra mais adaptável ao trabalho intensivo e de longa duração, papel que os africanos passaram a desempenhar (Vieira Junior; Martins, 2015, p. 307). Diante desse cenário, a chegada de africanos à região tornou-se cada vez mais frequente, levando ao

“enegrecimento” da população, conforme apontam Silva e Barbosa (2020), da sociedade amazônica, especialmente em Belém. De acordo com Hawthorne (2010, p. 51), na segunda metade do século XVIII, estima-se que 41.602 escravizados foram inseridos nessa região, demonstrando o impacto das políticas pombalinas e o crescimento significativo da presença africana na Amazônia.

No entanto, de acordo com Silva e Barbosa (2020), a presença africana na Amazônia não se limitou ao trabalho. Os africanos e seus descendentes contribuíram para a formação de práticas socioculturais e religiosas, estabelecendo laços comunitários e recriando identidades no novo contexto. Esses laços, iniciados ainda durante a travessia atlântica, foram fundamentais para a resistência e a adaptação dos escravizados ao ambiente colonial. Ao mesmo tempo, a convivência com indígenas nas casas senhoriais e sítios agrícolas resultou em dinâmicas de mestiçagens (Paiva, 2016).

Mesmo com o aumento da presença africana, a mão de obra indígena permaneceu fundamental, mantendo-se presente nas dinâmicas sociais e econômicas da região. Mulheres indígenas e negras interagem frequentemente, especialmente em espaços domésticos e comunitários; essas interações deram origem a práticas culturais compartilhadas, incluindo rituais mágico-religiosos como os de Joana Maria, que desempenhavam papéis significativos na vida cotidiana. Considera-se que os encontros entre os povos ibéricos, americanos e africanos resultaram em formas de ser e viver que influenciaram as maneiras de governar e administrar (Ivo, 2019). Logo, segundo Ivo (2016), falar em imposição ou simples dominação seria reduzir o foco desses encontros, que envolveram índios, africanos, crioulos e outros mestiços, resultando em complexas interações biológicas, linguísticas e culturais.

O Santo Ofício: vigiar os trópicos



A Inquisição era uma instituição da Igreja Católica que tinha como objetivo principal combater a heresia (negação ou distorção da doutrina) e a apostasia (abandono da fé), investigando e julgando casos de suposta não conformidade religiosa. No contexto brasileiro, a Inquisição teve um papel importante durante o período colonial pois foi a última de mais demorada visita, embora tenha sido menos atuante do que na Europa já que se encontrava na iminência do fim (Cunha, 2007). A autora aponta, nesse sentido, que a Inquisição portuguesa já apresentava sinais de declínio entre 1750 e 1759, com uma significativa redução no número de condenações e execuções. Mas mesmo em decadência e apesar de já controlar politicamente o Santo Ofício, foi somente a partir de 1768 que Pombal implementou suas reformas mais significativas no tribunal. Cunha (2007) afirma que, nesse ano, ele criou a Real Mesa Censória, um órgão secular encarregado da censura de livros, função anteriormente atribuída à Inquisição. Segundo Maxwell (1996), em 1769, um novo alvará declarou o Conselho Geral do Santo Ofício como um “Tribunal Régio”, retirando sua autonomia legal e subordinando-o ao Estado. Já em 1773, foi promulgada uma carta-lei que aboliu a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e, por fim, em 1774, o último Regimento do Santo Ofício foi publicado em Portugal, declarando o fim dessas designações e introduzindo outras mudanças internas na instituição (Maxwell, 1996).

As reformas pombalinas visavam, desse modo, não apenas a redução do poder da Inquisição, mas também a reorientação de suas funções para atender aos interesses do Estado português. Pombal utilizou a estrutura da Inquisição como um instrumento para promover suas políticas, mantendo-a como uma ferramenta de controle social, embora de uma forma adaptada e menos autônoma. Essa reformulação, apesar de enfraquecer a independência do tribunal, reforçou sua presença como uma força repressiva nas colônias, incluindo o Brasil. No contexto do Estado do Grão-Pará e Maranhão, o funcionamento da Inquisição adquiria características únicas, como explica Bethencourt (2000). Elevada a sede administrativa do Estado, em 1751, Belém

destacava-se como um dos principais centros urbanos da colônia. De acordo com Mattos (2009) a presença da Inquisição na cidade foi marcada por eventos grandiosos, como os cortejos inquisitoriais, que reforçavam a hierarquia social ao anunciar a chegada do tribunal com o inquisidor visitador Giraldo José de Abranches, que acompanhava o novo governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Fernando da Costa de Ataíde Teive. Esses rituais solenes, carregados de simbolismo, não apenas intimidavam a população e instauravam o medo generalizado, mas também consolidavam o poder do Santo Ofício e da Coroa portuguesa sobre o território.

Para entender a conformação dos rituais em seus contextos, práticas e motivações, a partir da análise do caso de Joana Maria, com o entrelaçamento em sua narrativa com outras mulheres durante a Visitação do Santo Ofício da Inquisição no Grão-Pará, foi preciso recorrer à leitura minuciosa do Livro da Visitação, para mapear sua denúncia e enfim explorar seu processo arquivado na Torre do Tombo. No entanto, analisar e esmiuçar documentos do século XVIII é um desafio, especialmente neste caso, devido à linguagem “ritual” utilizada pelos inquisidores, que dificulta a percepção das nuances e diferenças entre a confitente e as testemunhas que se apresentaram à Mesa da Visitação. As investigações e julgamentos inquisitoriais eram acompanhados de um aparato burocrático rigoroso, que incluía registros minuciosos de denúncias, confissões e sentenças. As acusações variavam desde práticas mágico-religiosas até outros comportamentos considerados heréticos, frequentemente atingindo populações marginalizadas, como mulheres negras, indígenas e mestiças. Essas acusações, embora baseadas em denúncias locais, refletiam os interesses mais amplos do Estado português em suprimir manifestações culturais e religiosas que desafiavam a hegemonia católica.

Henry e Figueiredo (1990) explicam que esse ritual dos inquisidores envolvia a obrigação de as pessoas se identificarem, mencionando nome, filiação, local de residência e ocupação. Em seguida, deveriam descrever de



forma razoavelmente completa o motivo da denúncia e/ou confissão, alegando um “dever de consciência”. Os pesquisadores ainda revelam que após o relato, as pessoas passavam por um interrogatório no qual os inquisidores tentavam esclarecer os detalhes dos atos ilícitos denunciados e/ou descobrir em que condições os denunciantes e/ou confitentes os praticavam. Os inquisidores estavam particularmente interessados em verificar se as pessoas estavam em pleno uso de seu juízo, buscando detectar se não estavam sob efeito de substâncias que pudessem alterar seu comportamento habitual, bem como se haviam realizado de forma explícita ou implícita qualquer tipo de filiação ou “pacto com o demônio”.

Depois de serem interrogadas e prestarem juramento sob os Santos Evangelhos, as denúncias e/ou confissões feitas pelas pessoas que compareceram à Mesa Visitadora eram ratificadas pelos religiosos presentes, em resposta ao chamado do Édito da Fé¹ – documento oficial que declarava a lista de pecados que poderiam levar a denúncias – e do Édito da Graça e Perdão que, conforme Oliveira (2010), instituía um período de um mês (“tempo da graça”) para oferecer perdão e clemência aos indivíduos que confessassem seus supostos crimes ou delitos contra a fé católica. Esse édito representava uma oportunidade para os acusados se redimirem perante a Inquisição, admitindo seus supostos erros e abjurando de suas práticas consideradas heréticas ou contrárias à doutrina católica.

Os indivíduos convocados pelo Édito da Graça e Perdão, segundo Silva (2016), eram incentivados a se apresentarem voluntariamente perante as autoridades inquisitoriais, confessando seus supostos pecados e aceitando penitências religiosas como forma de expiação. Em troca, poderiam receber

¹ De acordo com Campos (1995), O Édito da Fé é uma proclamação oficial emitida pela Inquisição para convocar os indivíduos suspeitos de praticar heresias ou desvios doutrinários a se apresentarem perante as autoridades eclesiásticas. Esse édito tinha como objetivo principal notificar os acusados de que estavam sob investigação e que deveriam comparecer diante da Inquisição para prestar depoimento e enfrentar um possível julgamento. A validade do perdão era de até um mês e os pecados eram listados, lidos a população durante a missa solene e o edital anexado na porta da Igreja.

clemência e perdão por parte da Inquisição, evitando assim penas mais severas e confisco de bens, como aborda Oliveira (2010). Essa prática era parte das estratégias da Inquisição para manter o controle sobre a ortodoxia religiosa e reprimir qualquer manifestação de heterodoxia ou heresia. Segundo Mattos (2009), a anexação deste edital surtiu efeito durante “os dias ‘da graça’ com vinte e uma apresentações na mesa do Santo Ofício” (p. 8). Isso representa, de acordo com Maxwell (1996), o quanto a Inquisição portuguesa, embora limitada em sua interferência direta nas altas esferas políticas do reino, desempenhou um papel central no controle social e no cotidiano dos indivíduos.

Ademais, o Édito da Graça e Perdão também servia como uma forma de propaganda, mostrando à população que a Inquisição era misericordiosa e permitindo que os indivíduos arrependidos fossem reintegrados à comunidade católica. Sendo assim, “o exercício da graça construía a imagem do rei como um ser benevolente que não só punia, mas agia como um ser piedoso. Isto é, a graça era um instrumento do rei, sendo vista como um ato de misericórdia” (Ribeiro, 2021, p. 22). No entanto, é importante ressaltar que, apesar da aparente oferta de perdão e clemência, o contexto da Inquisição era marcado por um clima de terror e opressão, no qual a confissão muitas vezes era obtida sob coação e ameaça de punições severas. Além disso, mesmo aqueles que se confessavam e abjuravam de seus supostos crimes ainda podiam enfrentar sanções sociais e econômicas, além de serem monitorados de perto pela Inquisição.

A partir do estudo de caso de Joana Maria percebe-se que o funcionamento da Inquisição em Belém e em outras partes da América portuguesa não se restringia à repressão religiosa; era um instrumento de consolidação do poder estatal, de hierarquização social e de vigilância constante, conforme abordado por Mattos (2009). Nota-se que mesmo após as reformas pombalinas, que buscaram modernizar sua estrutura, a Inquisição permaneceu um elemento central na dinâmica de controle e submissão que



caracterizava o mundo português no século XVIII. Mas, afinal, o que havia de ter feito Joana Maria para se inserir nessas redes inquisitoriais?

Joana Maria nas malhas da Inquisição

O processo contra Joana Maria foi iniciado a partir da denúncia feita por seu senhor, Gonçalo José da Costa, em novembro de 1763, quem afirmava que a preta escravizada de nome Joana Maria casada com o preto ourives de nome Francisco, que vivia no maior engenho da região denominado Nossa Senhora de Guadalupe², localizado na freguesia de Santa Ana do Rio Capim, havia usado ervas mágicas para envenenar uma indígena chamada Filipa (Lapa, 1978, p. 191). A magia foi descoberta pelo denunciante quando o marido de Filipa, o indígena Renovato, vai até o senhor e afirma que a indígena se sente mal pois está lançando sangue em abundância ao tossir. Quando Renovato é questionado em como se principiou o malefício afirma que nada sabe, apenas que todos os remédios da botica já foram administrados, mas de nada adiantaram

Ainda que aos receber parecia melhor foi sem duração, porque continuou em lançar o mesmo sangue até que passados quinze dias pouco mais ou menos se suspendeu o sangue e passou a outras moléstias como foram contínuas dores de cabeça, febre e as dores insofríveis nas palmas das mãos e plantas dos pés: e aplicando-se-lhe algumas *pargas* ao mesmo tempo que parecia tinha melhoras e com elas empiorava logo experimentava novas moléstias como eram tosse continua inchaços e pulmões pela cabeça quebramento e debilidade dos braços sufocamentos de coração sem que fizessem efeito algum os remédios que se lhe aplicavam. (Lapa, 1978, p. 192)

Somente após essa peleja Renovato desconfiou que isso poderia ser fruto de algo que tivessem dado a sua esposa e inquireu quem havia dado algo de comer diferente do habitual; logo Filipa respondeu que começou a se sentir mal depois que Joana “em um domingo seriam cinco horas da tarde a chamou [...] sua casa, e lhe deu a beber uma cuia de tacacá que é o sumo das raízes de

² O engenho de Gonçalo contava à época do levantamento do Mapa de Famílias em 1778 com 89 escravizados sendo o maior proprietário de escravizados da região com 50 escravizados homens, 11 mulheres e 28 crianças entre meninos e meninas (AHU ACL_CU_013, Cx. 94, D. 7509).

mandioca, e logo que ela [...] bebeu, lhe trouxe três peixes em um prato” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 51). No momento do testemunho de Filipa nota-se que já havia tensões entre as mulheres do engenho pois já na ocasião “a dita sua ama lhe tinha proibido que pegasse em causa alguma da mão da dita preta se retirou ela testemunha para onde sua ama não visse estar comendo, e comendo com efeito dois dos ditos peixes” ANTT, IL, Processo 2691, fl. 51). Outra motivação de sua acusação se deu sob a influência de uma indígena moradora do mesmo engenho, de nome Fé,³ que afirmou ter ouvido de Joana que esta iria tirar Filipa do poder de Gonçalo e da sua esposa, Maria Rosa (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 41). Fé afirma que o motivo de Joana para realizar tal ato seria que os senhores só possuíam inclinação e agrado por Filipa.

Joana é confrontada por Gonçalo que colhe a primeira confissão da preta, que diz ter ralado raízes de tajá e disfarçado na comida, mas sem o propósito de lhe fazer mal, somente que queria inclinar as vontades a seu favor e “as raízes por si só não deverão de fazer tanto mal” (Lapa, 1978, p. 192). Somado a isso, Joana afirmou ter feito “cruzes pela sua própria cabeça, braços e por todo o corpo juntando algumas palavras que lhe não quis dizer” (Lapa, 1978, p. 192). O cura da freguesia é, então, chamado para benzer a indígena Filipa. No entanto, suas dores a cada vez que era benzida apenas passavam de lugar, ora para o braço ora para o nariz; para isso o padre fez um ato de contrição e expulsou o demônio, o que não surtiu efeito pois as dores voltaram e só iam embora com as palavras da igreja. Nessa mesma ocasião do exorcismo, o referido cura levou Joana para mostrar onde tinha posto as raízes, logo achando-se dois embrulhos escondidos no cacaua, o que resultou na confirmação por parte do denunciante de que elas não eram naturais e sim plantadas no lugar onde estavam

³ Será que Fé ouviu mesmo algo do tipo? Ou foi inventado para deixar Joana em maus bocados? Com a leitura do documento percebe-se que já existia divisões internas entre elas e conflitos mal resolvidos. Pergunto-me se essa declaração de Fé foi com outras intencionalidades, apesar de o foco não ser descobrir o que é verdade ou não pois isso não compete ao historiador e nem é possível de ser feito, é importante realizar esses questionamento pois implica em pensar para além do dito e analisar as entrelinhas do não dito.



enterradas. Com tais motivos, “ele denunciante a mandou prender na cadeia pública desta cidade” (Lapa, 1978, p. 193).

Ao final da denúncia é descoberto que Joana já estava presa no momento do incidente com Filipa havia algum tempo porque havia se levantado contra sua senhora com uma faca (Lapa, 1978). Esse ato foi usado como barganha para que Joana confessasse o que havia supostamente feito, pois caso confessasse seria solta sem ameaças, castigos ou represálias. Promessa essa que não foi cumprida, uma vez que Joana, logo depois de confessar, foi levada pelas costas de seu marido para uma canoa “por senão achar ela capaz de ir por seu pé por estar trôpega do largo tempo que se achava no tronco” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 59). Assim foi conduzida para ser presa na cadeia pública de Belém, onde passou um ano e com a chegada do Santo Ofício e a denúncia – feita conjuntamente ao levantamento de testemunhas – foi enviada para o aljube eclesiástico e por lá ficou quase cinco anos⁴. Na sentença recebeu como pena um mês adicional na prisão, abjuração de leve suspeita da fé e instrução na fé.

Os atos de Joana inserem-se numa compreensão de que seus feitiços e atitudes agiam no sentido de prevenir os maus tratos, bem como indica o uso de práticas mágicas pelos escravizados como meio de lidar com o sistema escravista, permitindo-lhes encontrar maneiras de resistir sem necessariamente destruí-lo (conseguir ser bem quista pelos senhores) e pela via de ataques pessoais (levantar-se com faca contra sua senhora e a tentativa de matar Filipa) como forma de questionamento da escravidão mais diretamente, conforme reflexão de Souza (2009, p. 207-208). Recorrendo à violência direta “Joana atentava contra uma escrava do senhor, retribuindo-lhe os maus-tratos com prejuízo pecuniário: mas visava também tirar a vida da senhora” (Souza, 2009, p. 209). Seus atos podem ser compreendidos dentro de uma lógica onde

⁴ Considerando que a denúncia de Gonçalo foi feita em fins de novembro de 1763 (Lapa, 1978, p. 190) e a assinatura do termo de ida ao aljube eclesiástico se deu em julho de 1764 (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 34) Joana ficou no aljube por 4 anos, esse período aumentou em um mês devido à pena. Ao todo Joana ficou presa por cerca de 5 anos e 10 meses considerando que os fatos ocorreram em 1762 e que a ré foi presa na cadeia pública de Belém, um ano antes da denúncia (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 58).

Os escravos maleficiavam os seus donos, como reação de muitos dos pequenos conflitos cotidianos, porém, sobretudo, usavam das “suas feitiçarias” para atingirem suas inimizadas mais próximas, fossem eles outros escravos, libertos ou outros homens, além de enfermarem os animais, como forma de prejuízo da propriedade de outrem. (Lima, 2021, p. 51)

Destarte, em situações de desespero extremo, algumas vezes recorria-se ao assassinato de senhores, abalando assim o sistema escravista por meio de atos violentos, muitas vezes espontâneos, ora agindo contra sua senhora ou senhor, ora contra outras pessoas do serviço dos senhores, como foi o caso do feitiço engendrado por Joana contra Filipa. É fundamental expandir a discussão sobre as formas de resistência para contextualizar as práticas mágicas de Joana Maria como parte de um espectro de agência mais amplo do cativo.

Para além de uma tática de sobrevivência interpessoal, a feitiçaria em Joana Maria deve ser compreendida como um microcosmo de autonomia que tensiona a lógica colonial ao reafirmar a soberania sobre o corpo e a subjetividade, esferas que o sistema escravista buscava converter em mercadoria. Desse modo, a prática mágico-religiosa não é apenas um recurso místico, mas uma forma de conhecimento e poder que desafia a estrutura colonial. Sob a ótica de Delumeau (2009), as práticas de Joana Maria configuram um “sistema de segurança” contra as angústias da escravidão, onde o ritual mágico-religioso atua como um arsenal de defesa necessário para domesticar o medo da violência e garantir a sobrevivência no cotidiano colonial.

Ao realizar feitiços para se proteger e gerir relacionamentos, Joana Maria aciona redes coletivas de solidariedade feminina e saberes ancestrais que minavam a autoridade senhorial em sua dimensão mais íntima. Quando a escravizada busca o controle sobre seu destino e suas relações, ela rompe com a condição de objeto passivo, transformando o ato individual em um desafio estrutural: ao reivindicar a posse de si e dos seus, ela desestabiliza a premissa fundamental da propriedade humana que sustentava o regime escravista.



Protagonismo feminino negro: magia e sobrevivência na Amazônia colonial

O contexto das denúncias inquisitoriais, como o caso de Joana Maria, oferece um ponto de partida para compreender as dinâmicas de poder e as interações sociais em uma sociedade colonial marcada pela violência e subordinação. Por meio de suas práticas mágicas, essas mulheres criaram microcosmos de autonomia e construíram redes de solidariedade que resistiram às imposições da Igreja e do Estado.

A magia funcionava, nesse contexto, como um mecanismo de agência em um ambiente onde as vias institucionais de poder lhes eram vedadas. Ao tentar “abrandar o coração” de seu senhor e marido, por exemplo, Joana buscava intervir diretamente nas relações de força, utilizando o domínio do sobrenatural como um campo de batalha para ganhar segurança física e emocional. Nestes rituais, a vontade da escravizada podia, simbolicamente ou efetivamente, subverter a autoridade do senhor, criando um espaço privado de controle sobre o seu próprio destino e o de seus opressores.

Adicionalmente, a prática mágica fomentava redes de solidariedade cruciais para a sobrevivência. O intercâmbio de saberes e a busca por auxílio mútuo entre Joana e outras mulheres comprovam a formação de laços sociais multiétnicos. Essas redes atuavam como uma micro sociedade que oferecia refúgio, cura e soluções para os problemas cotidianos que o sistema colonial ignorava ou causava. Neste tópico, será destrinchado os feitiços movidos por Joana Maria e analisado como a manipulação de elementos religiosos (cruzes, orações) e naturais (raízes, ervas) serviu como uma estratégia de sobrevivência e como um campo de agência, permitindo que uma mulher escravizada resistisse, de forma velada, à violência do sistema colonial e construísse redes de solidariedade multiétnicas. Demonstra-se também a conexão entre as práticas individuais (o feitiço) e as redes coletivas (a solidariedade entre mulheres). mostram que, ao minar a autoridade do senhor sobre o corpo e a afetividade de

Joana, ela estava, em última instância, desafiando a própria lógica de propriedade do escravismo.

Feitiços de sobrevivência para “fugir dos castigos”: a garantia de um novo dia

Durante a sessão *in genere*⁵ do interrogatório, descobre-se que Joana Maria era natural da freguesia de Nossa Senhora do Rosário, localizada na Campina, em Belém do Grão-Pará. Seus senhores, Gonçalo José da Costa e Maria Rosa, a entregaram à justiça, que designou um curador, Manoel Rodrigues, devido à sua idade inferior a 25 anos. Batizada e crismada, Joana demonstrava conhecimento dos preceitos católicos e praticava atos de fé, como rezar e frequentar missas, apesar de dificuldades impostas por sua condição de cativa. Por ser batizada, Joana era atingida pela malha do Santo Ofício pois “sua atuação era contra qualquer pessoa considerada inimiga da fé católica, desde que batizada e, portanto, submetida aos critérios de ‘disciplinamento social’ desta confissão” (Ribeiro, 2021, p. 17).

Joana confessa que uma mulata chamada Quitéria casada com um índio de nome José, moradora da Engenhoca de Manoel Legoas, por ser sua vizinha, foi até o engenho de Gonçalo e entregou à confitente algumas raízes chamadas *cipó pucá* lhe dizendo que “elas eram boas para fazer abrandar os corações, e que lhes levava compadecida dos trabalhos em que via a ela confitente para abrandar o coração dele dito seu senhor, que tanto mal lhe queria” (ANTT, proc. 2691, fl. 5). Ademais, ensinou a Joana que deveria plantar as ditas raízes para que estivessem prontas sempre que fosse preciso. A partir de seu relato

⁵ Fase preliminar importante, onde se realizavam investigações sobre a moralidade e a ortodoxia dos suspeitos antes de decidir se um processo formal deveria ser instaurado. Assim, era realizada uma avaliação da gravidade das suspeitas caso as evidências coletadas na denúncia fossem consideradas insuficientes ou as acusações leves, o caso poderia ser arquivado. A sessão *in genere* era crucial porque determinava o destino do suspeito no processo inquisitorial, era uma fase onde se decidia se as acusações tinham fundamento suficiente para justificar um julgamento formal, moldando assim a aplicação da justiça inquisitorial e evidenciando a intersecção entre justiça eclesiástica e justiça régia (Regimento do Santo Ofício, livro II, título VI, §4).



descobre-se que Joana usou por duas vezes – em outro interrogatório a ré cede e confessa que usara por tantas vezes que não se lembrava quantas – depois de receber esse ensinamento da mulata Quitéria porque queria fugir dos castigos de seu senhor. Para além da denúncia, se descobre que o ritual consistia em esfregar

nos pulsos de ambos os braços por três vezes em cada um fazendo três cruces com as mesmas raízes; e depois esfregando também na testa com outras três cruces, ultimamente ambas as faces com outras três cruces em cada uma dizendo quando fizesse cada uma das cruces estas palavras = **Assim como meu senhor tem raiva de mim assim se lhe abrande o coração** = (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 15, grifo meu)

Joana confessa não só o nome da planta e o modo de uso em seu feitiço, como também demonstra que acreditava fielmente em sua eficácia para protegê-la do mal que seu senhor representava. Somado a isso, em confissão no dia 6 de outubro de 1764, Joana diz que ao fazer essas cruces e palavras ela colocava um bocado da raiz, que Quitéria lhe mostrara, embaixo da língua sempre que ia falar com seu senhor para que isto a protegesse dos castigos (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 20). Inicialmente, para aliviar suas culpas diante do inquisidor, Joana escondeu que realizava esse processo mágico repetidamente e que colocava um pouco de raiz sob a língua e “quando seu senhor a chamava [...] a trazia sempre consigo na algibeira da saia” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 15).

Infere-se que, por medo dos castigos de seu senhor, Joana estaria a todo e qualquer momento pronta para usar dessa prática mágico-religiosa em prol de seu próprio benefício como meio de abrandar seu senhor e se livrar dos castigos. Assim, de acordo com Calainho (2004), durante o período colonial, as práticas mágico-religiosas estavam intimamente ligadas à sobrevivência em um ambiente marcado pela violência e incerteza; diante de sua condição material de escravizados, muitos recorriam a essas práticas para conquistar a simpatia junto a seus senhores, buscando assegurar uma convivência mais harmoniosa.

É válido ressaltar que a confissão de Joana demonstra que o uso desse ritual servia como uma forma de fugir dos castigos físicos que sofria constantemente, demonstrando a violência do sistema escravista. Além de mostrar que, dada a sua condição de inferioridade em relação à índia Filipa, que possuía o bem querer de seu senhor, e por isso não era castigada, esta era uma preocupação latente em sua vida, por isso percebeu que no uso das raízes a poderia “amansar” para que esta índia influenciasse a reputação de Joana frente a Gonçalo. Sendo assim, o uso de magias era a garantia de que a preta permanecesse viva por mais um dia, configurando-se como um meio de sobrevivência, para o que foi preciso recorrer a diversas formas de garantia de proteção, sendo um deles as práticas mágico religiosas.

Outro ponto notável é o ritual propriamente dito que consistia em esfregar os pulsos dos braços e dizer “senhor paitinga assim como vossa mercê tem raiva de mim, assim se lhe abrande o coração” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 6). A palavra *paitinga* mostra a coletânea de saberes que eram acionados para a efetivação da magia pois há influências indígenas na referida palavra, que a saber pode significar pai branco, em que *tinga* provém do tupi-guarani significando a cor branca e sendo usado como sufixo em diversas palavras do tupi (a exemplo: *atinga*⁶) e entre os tupinambás (a exemplo: *morotinga*⁷ que significa branco). Porém, também pode ser uma contração ou uma palavra descendente de *tapuitinga* que, nesse caso, pode significar branco bárbaro, onde *tapui* significa *bárbaro* e *tinga* *branco*. Com quem Joana aprendera tal expressão? Uma mulata de nome Quitéria que possivelmente em seu engenho também convivia com indígenas, o que revela que, na Amazônia colonial, engenhos e roças configuravam ambientes pluriétnicos, que permitiam a convivência de pessoas de diferentes etnias; o próprio conflito com Filipa e Fé

⁶ ATINGA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2025. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/atinga/>. Acesso em: 13 fev. 2025.

⁷ MOROTINGA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2025. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/morotinga/>. Acesso em: 13 fev. 2025.



demonstra isso. Havia um ambiente propício para a difusão de saberes que se tornaram mestiços assim como a população o era.

Igualmente, percebe-se a relação de fraternidade entre as mulheres nesse contexto, uma vez que Quitéria ensina a Joana o feitiço para abrandar os corações, cujo efeito é comprovado, pois, segundo a ré, quando fazia o ritual não havia sofrimento com castigos. Percebe-se também a ação repressora dos integrantes da Igreja sobre as ações na colônia em vista de que Joana afirma não fazer mais o feitiço após ser orientada pelo seu confessor de que isso não era uma prática condizente com a vida cristã, evidenciando a função opressora e normatizadora da instituição (Mattos, 2009).

Ademais, como parte de seu leque de proteções, Joana confessou o contato com a índia Germana, empregada de João Correia Abadinho. Germana, sensibilizada pelos castigos de Joana, prometeu-lhe “ela sentia os seus trabalhos e os castigos que lhe dera seu senhor, e que tinha para lhe dar umas coisinhas boas para lhe abrandar a coração” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 15). A ré, contudo, não recebeu o presente por estar acompanhada das indígenas Filipa e Paula e da preta Josefa, e alegou desconhecer a natureza do que lhe seria dado. Esta alegação de desconhecimento suscita uma dúvida central: a ocultação do presente de Germana decorreu da ignorância real de Joana ou foi uma estratégia para esconder do inquisidor um novo meio de abrandar corações? Embora a carência de elementos impeça uma conclusão, é plausível que Joana tenha ocultado a existência de um ritual, erva ou oração que utilizou, visando evadir-se de acusações mais graves no processo.

Entretanto, imersa nessa teia de relacionamentos femininos, Joana recebe de uma “índia velha”, do serviço do senhor André Miguel, “umas raízes compridas e delgadas, das quais lhe não lembra o nome, dizendo-lhe que se lavasse com elas e as trouxesse consigo para que seu senhor lhe não tivesse raiva. O que ela confitente assim fez algumas vezes, de cujo número se não lembra, sem usar de palavras algumas” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 15). Nessa

ocasião, disse ao inquisidor que, sabendo que a índia Filipa era muito estimada por seu senhor e que, por suas acusações, havia sido castigada, ela própria, seguindo o conselho e ensinamento da mulata Quitéria, colocou uma vez na panela que estava no fogo onde Filipa preparava a comida uma raiz que Quitéria lhe deu “tudo para o mesmo fim, de que ela lhe quisesse bem” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 27). O objetivo era que Filipa não tivesse ódio a Joana e nem acesso ao senhor; como forma de eximir-se de culpa contou isso ao próprio senhor e a outras pessoas para convencê-los de que suas ações não eram mal-intencionadas, mas sim para conquistar o afeto deles.

No mais, os “outros remédios de esfregar os pulsos, testas e faces, fazer cruces com as ditas raízes; e das lavagens de todo o corpo com elas raladas, tinha usado tantas vezes, que lhe não sabia o número e que sempre experimentou os mesmos efeitos” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 28). Nota-se que Joana obtinha êxito dos “feitiços” em sua vida prática, pois percebia que Filipa estava mais inclinada a sua vontade após seus feitiços, especialmente quando lançava “na panela da dita índia [...] raízes raladas, dessa mesma vez experimentara os efeitos [...] porque dali por diante ficara aquela índia mais sua inclinada, e da mesma forma o dito seu senhor, que então queria abrandar” (ANNTT, IL, Processo 2691, fl. 28).

Em mais uma sessão de exame, Joana nos mostra mais uma das facetas de sua ritualística. Em outubro de 1764, ao ser perguntada se usava outras raízes além das que já havia mencionado para amansar seu senhor ou outras pessoas, Joana respondeu que nunca utilizou nada além das raízes de *cipó pucá* e de outra comprida e delgada: as primeiras foram dadas pela mulata Quitéria; as segundas, pela “índia velha” que trabalhava para Abadinho. Porém, ao ser pressionada sobre qual outra raiz, além de *cipó pucá*, a mulata Quitéria lhe dera ou ensinou a usar, como ela mencionara em sua última confissão, e de que modo a utilizava, declara em resposta que tanto a raiz dada por Quitéria para jogar na panela de Filipa quanto a da índia velha se chamam *tajá membuca*. Joana diz



que “não sabe se é de árvore ou de erva esta raiz só que plantando-a, quando se tirou e arrancou da terra tinha crescido a modo de erva de capim com folha largas” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 17). Ao ser

inquirida novamente sobre o modo pelo qual usou das plantas disse que as desfazia ralava lançava em uma cuia e com elas assim desfeitas, e raladas se ia lavar todo o corpo no rio, e dizia as palavras seguintes = **Assim como me lavo contigo assim abrandes o coração de meu senhor** = que não fazia cruzeiros nem cerimônias algumas, e que as trazia no bolso da saia (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 17, grifos meus)

Como meio de proteção para abrandar os corações, Joana toma para si os ensinamentos da dita índia, mesmo afirmando em sua confissão que não sabia nem o nome dela por tê-la visto somente naquela ocasião; ao ser inquirida sobre suas motivações para aceitar de uma estranha tal solução Joana diz que “a dita velha se mostrou muito compassiva por saber os castigos que seu senhor lhe dava e lhe disse que usando das ditas raízes consigo não havia castigá-la mais, facilmente creu nela com o desejo de não ser mais castigada” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 17). Talvez como forma de proteger a dita índia não revelou seu nome, mesmo que o soubesse, mas com esse relato fica claro o desejo de Joana por dias melhores com condições de sobrevivência mais favoráveis. Bem como fica clara a teia de solidariedade – ao aceitar ajuda de indígenas e da mulata – criada entre essas mulheres de distintas “qualidades”⁸ mas que viviam em condições de subalternidade similares. Isso fica evidente quando Joana é perguntada com qual finalidade lançou a raiz na panela, ela diz que não tinha outro fim além de amansar Filipa para que não fosse contra ela, pois seu senhor acreditava em tudo o que ela dizia.

⁸ As categorias de “qualidade” (índio, gentio, branco, mestiço, mameluco, bastardo, negro, preto, crioulo, mazombo, pardo, mulato, caboclo, cabra, entre outros) e “cor” desempenharam papéis essenciais na identificação, distinção e classificação nas sociedades ibero-americanas entre os séculos XV e XIX. No entanto, é importante reconhecer que esses conceitos foram construídos no passado e operados com significados que podem não corresponder totalmente às interpretações contemporâneas. Cf: PAIVA, Eduardo França. Senhores “pretos”, filhos “crioulos”, escravos “negros”: por uma problematização histórica da “qualidade”, da “cor” e das dinâmicas de mestiçagens na Ibero-América. In: IVO, Isnara Pereira; PAIVA, Eduardo França (Org.) **Dinâmicas de mestiçagens no mundo moderno: sociedade, culturas e trabalho**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016, pp. 45 - 70.

Ao ser perguntada sobre a razão de não ter confessado todas essas coisas na primeira confissão, “disse que a razão que tivera por não confessar logo tudo fora porque a instruíram as presas, para que negasse tudo o que pudesse negar e não declarasse as suas culpas” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 18). Percebe-se, dessa maneira, mais sujeitos envolvidos na teia de sociabilidade, solidariedade e relacionamentos engendrada por Joana a partir de sua problemática com os castigos que lhe afligiam. Castigos estes que não atingiam somente a ela, mas a outras mulheres de “qualidades” distintas, porém próximas em marginalização. Em uma denúncia que faz João Vidal de S. José de Joana Mendes (índia ou cafuza⁹) que atendia sob a alcunha de Azeitona, descobre-se que João Vidal, ao passar “defronte do Aljube Eclesiástico de uma janela dele o chamou Constança Maria” (Lapa, 1978, p. 162) para contar-lhe de uma heresia praticada por Azeitona ao quebrar um rosário e blasfemar. Azeitona se achava presa junto com Constança (branca), Rosaura (índia) e Raimunda (mameluca), além de outras presas que a repreenderam.

Trago à baila esse caso, para evidenciar que tanto o aljube quanto a cadeia eram locais onde era plenamente possível que se desenvolvessem essas teias de relacionamentos multiétnicos que amplificam ora conflitos ora solidariedade. Cronologicamente o caso acima e o de Joana são denunciados em outubro de 1763; entretanto, Constança e companhia já estavam no aljube cinco meses antes, enquanto Joana estava desde 1762 na cadeia. Não se pode descartar uma possível convivência das presas do aljube com Joana já que muitas passavam antes pela cadeia. De todo modo, a proximidade com as demais presas no ano em que esteve na cadeia pública de Belém permitiu um aprendizado dentro do cativo, que buscava resguardá-la de um julgamento que a fizesse sofrer mais. Joana aprende a resguardar-se com as demais presas

⁹ Segundo Paiva (2016), a qualificação dos escravos tornou-se complexa devido à mundialização ibérica, utilizando termos como “cafuza” para designar mestiços de indígenas e africanos. Categorias como crioulos, mulatos, cafuzos e caboclos estavam relacionadas às dinâmicas coloniais e às memórias familiares que os indivíduos utilizavam para comprovar suas procedências indígenas e melhorar sua situação social.



dentro de um conglomerado feminino para evitar maiores problemas com a justiça inquisitorial. Essa estratégia de Joana demonstra como as fontes da Inquisição estão perpassadas por silêncios, manipulações e omissões uma vez que a ré revelou esse acontecimento depois de muitos interrogatórios mostrando que ela omitiu intencionalmente como forma de não adquirir maiores complicações junto ao Inquisidor.

Abrandar os corações, mover as vontades: feitiços de amor

Ao considerar as práticas mágico-religiosas, especialmente aquelas investigadas durante a visita inquisitorial no Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, revela-se um aspecto da magia que se manifesta de forma cotidiana e sem grandes pretensões. A vida na colônia caracterizava-se por vivências permeadas de perigos físicos e espirituais em que a expectativa de vida era bem baixa, e por isso os feitiços eram usados para resolução de problemas cotidianos (Souza, 2009). Logo,

alternativas eram encontradas junto às práticas terapêuticas populares. Não somente a fragilidade do sistema de saúde colonial motivava tais escolhas, especialmente a busca por curandeiros, sangradores e barbeiros. Concepções sobrenaturais sobre a doença e a cura impregnaram o imaginário social do século XVIII. (Barbosa, Gomes; 2016, p. 274)

Essa perspectiva dos usos de magia na colônia foi refletida por Lima (2021), que argumenta que a ideia de malefício delineia as inimizades e desafetos entre homens de uma época predominantemente religiosa, mas também mágica e encantada, onde mesmo os mais devotos acreditavam nos poderes da Igreja, porém ao mesmo tempo prevaleciam pequenas superstições. Esse cenário adverso que exigia proteção impulsionou o uso de soluções não ortodoxas que resolvessem as adversidades do cotidiano.

Desse modo, criou-se formas alternativas de resolver problemas do ramo amoroso, religioso, de subsistência, proteção contra animais, proteção contra outras pessoas e as demais questões da vida material. A exemplo tem-se os

feitiços de Joana que misturam características católicas como a cruz e o ato de benzer-se, mas também elementos diversos, como as ervas usadas e as orações mágicas utilizadas com a finalidade de fugir das agruras da escravidão; isso evidencia a existência concomitante dos dois mundos: o mágico e o cristão. A constante iminência de sofrer uma violência, juridicamente legalizada, mudava o rumo da vida dos escravizados, em especial das escravizadas mulheres que, além da violência física, estavam mais propensas do que os homens a passarem por abusos sexuais e de outras ordens.

Esse contexto engendrou o uso de objetos e rituais que asseguravam a segurança, como as bolsas de mandinga que, de acordo com Ferreira (2020), eram amplamente usadas não só por negros mas também por indígenas e brancos como uma ferramenta que misturava elementos cristãos e unhas, cabelo, terra, pedra e outros elementos que mudavam segundo o objetivo do usuário. Evidencia-se que a preocupação com a integridade do corpo era rotineira na vida dos habitantes da colônia, usando para isso desde amuletos a, como no caso de Joana, orações, ervas e atos mágicos. A motivação por trás dessa prática era a busca pela proteção do corpo. Isso porque, a escravidão impunha uma série de perigos para aqueles que eram escravizados, e sua natureza violenta levou os negros a procurar formas de proteção para aliviar o sofrimento ao qual estavam submetidos.

Uma dessas pessoas que na condição de escravizada buscou fugir do ciclo de violência, foi, como vimos, Joana Maria que, para escapar dos castigos que enfrentava, no âmbito doméstico valeu-se de feitiços para abrandar igualmente o coração de seu marido. O caso de Joana Maria insere-se de forma exemplar na categoria de Resistência Cotidiana e Sutil. Ao utilizar o cipó pucá e as palavras mágicas para "abrandar o coração" de seu senhor, Joana buscava intervir diretamente nas relações de domínio sem um confronto físico aberto. Seu feitiço era um mecanismo de autodefesa e sobrevivência, focado em mitigar o risco iminente de castigo e garantir sua integridade física. Esta prática é um



testemunho da sofisticação da agência cativa, que transformava elementos culturais (ervas, sincretismo religioso) em ferramentas poderosas de resistência contra um sistema legalmente violento. Por isso, em setembro de 1764 afirmava que além do que havia dito tinha mais a declarar.

Joana conta que havia cerca de cinco anos morava em Belém com o seu antigo senhor, o capitão Antônio Machado Freire, no momento de seu relato já defunto, e que ele a comprou para casá-la com o preto Francisco Vaz de Barros oficial de ourives, sendo este seu atual marido. Em certa noite, seu cônjuge desconfiou “que ela, confitente, lhe não guardava fidelidade” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 10) e por isso a queria castigar. Para fugir dos castigos, Joana evade-se para a casa de uma indígena Luiza (já falecida no momento da confissão). Ao se recolher na casa dessa mulher e contar o ocorrido, Luiza lhe ensina um remédio para essa dificuldade, com o fim de que Francisco afeiçãoasse novamente a Joana e não a castigasse. O feitiço consistia em “lavar-se ela confitente nas suas partes vergonhosas, lançando a primeira água fora, e guardando a segunda água com que se lavasse para dá-la a beber ao dito seu marido, quando lhe pedisse água” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 10).

Joana toma esse conhecimento da indígena para si e volta para sua casa na noite seguinte, “na manhã de outro dia fez o dito lavatório e guardando a água, com que segunda vez se lavou, em uma gorgoleta, pedindo-lhe o dito seu marido, depois de almoçar água para beber lhe deu a do dito seu lavatório” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 10). Entretanto, o plano da preta para amansar seu marido e este ficar próximo de si, foi frustrado pois seu feitiço não foi feito em segredo, sendo descoberto pelo cafuzo Manoel, também escravizado de seu senhor. Na época, Manoel era aprendiz de ourives de Francisco e presenciou o lavatório de Joana afirmando tê-la visto guardando a água para usar posteriormente; ao contar esse acontecimento para o marido da confitente avisou para que Francisco “não bebesse da dita água” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 60). Este quis castigá-la.

Porém, seu marido “dera parte ao dito seu senhor, e ele mandou a ele testemunha que rigorosamente a castigasse e executando ele testemunha o castigo na presença do dito Tenente¹⁰ seu senhor” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 60). Mas Joana se defende ao pedir para falar sobre a finalidade daquilo que havia usado: abrandar o coração de seu marido. Em vista disso, seu senhor ordenou que não a castigasse para que ela pudesse declarar que queria fugir dos castigos de seu marido prometendo não mais fazer. Ao ouvir, o Capitão Antônio determinou que não fosse castigada para que não recaísse em pecado parecido de novo.

Diante de tudo o que foi relatado, a afeição de Joana estava em uma situação comprometida pois sua reputação não era das melhores: seu antigo senhor Antônio a havia pego fazendo atos mágicos, seu marido havia sido alvo de atos mágicos, seu atual senhor Gonçalo havia sido alvo de magia, para piorar, levantou-se com uma faca contra sua senhora Maria Rosa, além disso, havia feito feitiço para inclinar a vontade de Filipa a seu favor que configurou-se, no fim das contas, como uma tentativa de homicídio por meio de envenenamento movido por inveja. Desse modo, Joana estava em maus bocados não só por ser mal vista pelo seu círculo mais próximo de relacionamento, mas também por ser facilmente reputada por toda a vizinhança como feiticeira e puçangueira devido ao compartilhamento de informações em redes comunicacionais paralelas na comunidade onde estava localizada o engenho.

Em meio a esse clima de desconfiança e medo, a denúncia surgiu para, pelo menos em parte, aliviar a consciência dos envolvidos e, principalmente, para se distanciar do problema e perigo representado em Joana e suas ações. No caso do processo em análise, Gonçalo realiza a denúncia contra Joana como represália por ela ter atentado contra sua própria vida, a de sua esposa e de seus serviçais, uma vez que, na sua perspectiva, só o castigo no tronco não seria

¹⁰ Posteriormente Antônio sobe na hierarquia militar para Capitão na qual permanece até seu falecimento, por isso em alguns momentos do testemunho é remetido como tenente.



suficiente para repreender outros possíveis atos. Sua denúncia além de elementos de coerção social servia também como ferramenta para ser bem visto em sociedade, pois isso distanciava Gonçalo da convivência com feiticeiras e, conseqüentemente, com o demônio.

Fica evidente que Joana fez parte de um grupo marginalizado e violentado por sua raça e, no caso das mulheres, por seu gênero, e que por isso buscou maneiras de expressar sua religiosidade como uma forma de resolver problemas. Embora as práticas mágicas sejam frequentemente associadas ao sobrenatural e ao inexplicável, no contexto analisado, elas revelam-se como respostas a uma série de anseios e problemas cotidianos, como a melhoria das condições de vida, a segurança física e emocional, desejos de vingança, a atração ou afastamento de pessoas, e a proteção espiritual. Com a chegada dos africanos e suas interações nas fazendas com indígenas e brancos, bem como a formação de mestiços a partir dessas relações, emergiram mestiçagens religiosas, impulsionadas tanto pela necessidade de melhorar suas condições materiais quanto pela proximidade de crenças, todas elas desempenhando um papel crucial na suavização das dificuldades materiais do cotidiano colonial. Além disso, como mostrado no feitiço de Joana para seu marido, essas práticas também cuidavam da afetividade dos colonos, seja promovendo e desfazendo uniões, curando feridas amorosas ou abrindo novas possibilidades.

4.3 Mobilidade interprovincial dos escravizados

O rico material do processo pertencente a Joana Maria pode mostrar aspectos da vida cotidiana para além do breve momento em que esta mulher esteve relacionada com a Inquisição. Um deles é acerca da mobilidade dos escravizados no Grão-Pará e sua ligação com o centro oeste do Brasil. A partir do processo de Joana pode-se perceber as andanças realizadas por ela e outros escravizados. É notável, no processo de Joana, a mobilidade das pessoas mencionadas pela região, mesmo na condição de escravizados; esses fatos mostram como as migrações, forçadas ou não, ocorriam na região movidas por

diversos fatores, aspecto que revela possibilidades para o estudo de deslocamentos internos. No processo de Joana, aparecem três sujeitos envolvidos nesse processo, a própria ré, seu marido e Manoel.

Durante suas primeiras sessões de interrogatório em agosto de 1764, Joana Maria menciona que havia viajado para Barcelos¹¹ em 1762 e afirma que “todo o mais tempo da sua vida assistiu nesta cidade [Belém], e nele, e na dita vila de Barcelos falava com toda a sorte de gente [que] nunca foi presa” (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 7). Sua declaração levanta questões sobre as circunstâncias dessa viagem, com quem teria ido e qual seria seu propósito na vila. Há diferentes possibilidades a serem consideradas. Uma hipótese é que Joana tenha acompanhado seu antigo senhor, Capitão Antônio Machado Freire, em uma viagem, possivelmente a negócios ou como parte do seu posto. Outra possibilidade é que Joana tenha sido emprestada ou alugada temporariamente a outro senhor ou senhorio que residisse ou tivesse interesses em Barcelos, prática comum no sistema escravista, em que cativos eram deslocados para atender às necessidades de terceiros.

Essa mobilidade de Joana também pode estar associada a práticas de exploração econômica na região amazônica, como o extrativismo e o comércio de especiarias ou bens. Além disso, considerando que Barcelos era um centro estratégico para a colonização portuguesa no rio Negro, é plausível que sua presença estivesse ligada a funções domésticas, agrícolas ou mesmo a suas possíveis habilidades em práticas mágico-religiosas, dependendo da demanda de quem a acompanhava. No entanto, o que também chama a atenção é que Joana afirma que “nunca foi presa” durante sua estada em Barcelos, sugerindo que ela conseguiu navegar, com certa desenvoltura, entre os códigos sociais e

¹¹ Sede da capitania de São José do Rio Negro criada em 1755 por influência de Francisco Xavier de Mendonça Furtado. A capitania visava facilitar a administração dos vastos territórios do Estado do Grão-Pará. Inicialmente subordinada a Belém, passou a responder diretamente ao Rio de Janeiro em 1805. Correspondia às atuais regiões do Amazonas e Roraima. Ver mais em: ARQUIVO NACIONAL. **Capitania de São José do Rio Negro**. Disponível em: <http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/glossario/index.php/verbetes-de-a-a-z/27-verbetes-inicados-em-r/538-rio-negro-capitania-de-sao-jose-do>. Acesso em: 28 jan. 2025.



culturais em um ambiente colonial que, embora hostil, não a restringiu diretamente naquele momento. Essa passagem levanta uma série de indagações sobre sua autonomia relativa, suas interações sociais e as condições específicas que a levaram a essa jornada.

O segundo sujeito em questão é Francisco Vaz de Barros, marido de Joana Maria, um homem preto que exercia a função de oficial de ourives, demonstrando ser um trabalhador especializado. O que chama a atenção é que Francisco era natural do Largo da Feira da Vila do Príncipe, localizado no Bispado das Minas Gerais (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 57). Sua trajetória é particularmente interessante, pois ele realizou o caminho inverso ao fluxo migratório predominante da época, deslocando-se de Minas Gerais, uma região reconhecida pela intensa atividade mineradora e pela abundância de ouro, para o Grão-Pará. Supõe-se que Francisco tenha aprendido o ofício de ourives na região mineira, onde o trabalho com ouro, prata e outros metais preciosos era amplamente difundido já que, segundo Furtado (2006), a economia das Minas setecentistas não se restringia apenas à extração de ouro, mas também ao desenvolvimento de atividades ligadas ao beneficiamento de metais preciosos, como a ourivesaria.

Essa atividade, além de ser altamente valorizada, demandava habilidades técnicas específicas que nem todos os trabalhadores possuíam, indicando a existência de uma hierarquia econômica e social mesmo entre os trabalhadores escravizados ou libertos. Furtado (2006) destaca como a circulação de bens e pessoas era fundamental para conectar o interior minerador ao restante da colônia. Nesse contexto, é possível que Francisco tenha aproveitado essas redes de comércio e mobilidade para se deslocar ao norte do Brasil, levando consigo sua expertise. Tal habilidade, relacionada ao trato com metais preciosos como ouro e prata, o posicionava como um profissional de prestígio, mesmo dentro de uma estrutura colonial que subalternizava negros e mestiços. Essa habilidade especializada não apenas evidencia a inserção de Francisco em uma profissão

de grande prestígio, mas também reforça a ideia de que ele possuía relativa autonomia e mobilidade dentro da estrutura colonial.

Mais ainda, o Mato Grosso, enquanto área de exploração mineira, estava conectado com o Grão-Pará por meio de rotas fluviais pelos rios Madeira, Mamoré e Guaporé. Essa conexão norte-centro oeste serviu como meio de circulação de bens e pessoas. Vanice Melo (2022) aponta várias expedições ocorridas entre Pará e Mato Grosso, como por exemplo as jornadas de Félix, que decidiu viajar na companhia de “um escravo de Guiné e um índio”, de Joaquim Ferreira Chaves, acompanhado de “dois mulatos seus escravos”, de Vicente de Assunção e Manoel de Freitas Machado, que “seguiram pelos rios [...] até alcançarem o Amazonas e chegarem à cidade de Belém. (Melo, 2022, p. 58).

Outrossim, o ofício de Francisco, associado ao trato de ouro, coloca em destaque o papel de escravizados negros qualificados nas dinâmicas econômicas do período, especialmente em uma região como o Grão-Pará, onde tais habilidades eram demandadas. Nesse sentido o trânsito de pessoas será nos dois sentidos pois “o mercado de Belém vai assumir papel importante no abastecimento de escravizados africanos, para as capitanias do Oeste do Estado do Brasil (Mato Grosso e Goiás) quando da criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão” (Silva, 2017, p. 25).

Nesse fluxo migratório também se encontra o cafuzo Manoel, que desempenhou o papel de denunciante no processo contra Joana ao acusá-la de ter lavado suas partes íntimas com o objetivo de realizar uma amarração amorosa. Manoel, assim como Francisco Vaz de Barros, era escravizado e fazia parte do serviço do capitão Antônio Machado Freire. Além disso, era aprendiz de ourives com Francisco, o que demonstra a transmissão de habilidades especializadas entre escravizados no contexto colonial. Posteriormente, Manoel foi vendido para o Mato Grosso (ANTT, IL, Processo 2691, fl. 59), um movimento que reflete as dinâmicas de deslocamento de cativos na colônia brasileira.



Essa mobilidade para o Mato Grosso era comum e expressiva já que “cerca de um terço dos cativos que a Companhia trouxe ao Pará teria sido enviado (pelo rio Madeira-Mamoré ou Tapajós) ao Mato Grosso e de lá reenviados pela rota Vila Bela-Cuiabá-Vila Boa de Goiás” (Silva, 2018, p. 30). Esse movimento migratório está inserido dentro do contexto de incentivos da Coroa portuguesa para incremento da economia, assim não foi só comércio de africanos escravizados diretamente da África para Belém que foi estimulado, mas também o tráfico interno de escravizados de origem africana de outras regiões da colônia, compreendendo esse fluxo como uma continuidade do tráfico atlântico.

A informação de que Manoel foi vendido e de que o capitão Antônio Machado Freire já era falecido foi fornecida por Francisco durante seu depoimento, revelando um aspecto importante da vida colonial: a mobilidade forçada dos escravizados, muitas vezes impulsionada pela partilha de bens registrada nos testamentos. Essa prática comum distribuía propriedades, incluindo escravizados, entre herdeiros, o que frequentemente resultava em deslocamentos forçados para diferentes regiões do Brasil colonial, como Mato Grosso, um importante pólo de expansão territorial e econômica.

Adicionalmente, a venda de Manoel para o Mato Grosso sugere a relevância econômica de sua formação como aprendiz de ourives, uma habilidade valiosa que poderia aumentar seu preço no mercado de escravizados. Isso reflete como a especialização de cativos em ofícios específicos, como a ourivesaria, era explorada pelos senhores como um recurso econômico estratégico. Também reforça a ideia de que as redes internas de comércio de escravizados estavam intrinsecamente ligadas às necessidades econômicas das regiões em expansão, como a Amazônia e o Mato Grosso. Isso porque, segundo Sampaio (2009), a atividade mercantil no Grão-Pará era bastante relevante já que durante o século XVIII, a rota comercial que o conectava ao Mato Grosso, via rio Madeira, destacava-se pelo expressivo fluxo de mercadorias de alta rentabilidade. Dessa maneira, a autora aponta que os comerciantes paraenses

transportavam escravizados africanos, adquiridos com financiamento da Companhia de Comércio, e retornavam com ouro e diamantes das minas mato-grossenses. O caso de Manoel e de Francis pode exemplificar como essas redes internas de mobilidade e redistribuição moldavam as vidas dos escravizados, forçando-os a se adaptar a novos ambientes, senhores e contextos econômicos, ao mesmo tempo em que perpetuavam a fragmentação de laços sociais entre as comunidades negras e mestiças.

A mobilidade de Joana Maria para Barcelos do Rio Negro pode estar diretamente relacionada a uma rede interna de comércio e circulação de escravizados, uma prática amplamente difundida no Brasil colonial. Essas redes atendiam às necessidades econômicas e sociais das elites locais, especialmente nas regiões amazônicas, onde a mão de obra era fundamental para atividades extrativistas e agrícolas. Essa hipótese se alinha também aos casos de Francisco Vaz de Barros, marido de Joana, e do cafuzo Manoel, aprendiz de ourives, evidenciando como a circulação de cativos não era apenas uma questão de deslocamento, mas também uma estratégia econômica e social que conectava diferentes áreas da América portuguesa. Joana pode ter sido deslocada como parte dessas redes para atender a demandas específicas na vila de Barcelos.

Demonstra-se, a partir disso, a complexidade administrativa do Grão-Pará setecentista, acentuada pela criação da Capitania de São José do Rio Negro, impôs desafios logísticos que acabaram por forjar espaços de autonomia relativa para a população escravizada. A enorme distância entre Belém, sede administrativa, e vilas estratégicas como Barcelos — para onde Joana Maria se deslocou em 1762 — dificultava um controle institucional onipresente, permitindo que o rigor da vigilância inquisitorial e civil fosse mediado pelas contingências do território. Nesse cenário de fronteira fluida, a mobilidade interprovincial, impulsionada tanto por redes de comércio interno quanto por demandas por mão de obra especializada (como exemplificado pela trajetória de seu marido, o oficial de ourives Francisco Vaz de Barros), criava brechas onde escravizados



navegavam entre diferentes códigos sociais. A demora nas comunicações e a precariedade das rotas fluviais não apenas diluíam a eficácia imediata do Santo Ofício, mas também favoreciam a consolidação de redes de sociabilidade multiétnicas e práticas de resistência velada, nas quais o domínio de saberes mágicos e terapêuticos se tornava uma ferramenta vital de sobrevivência e negociação frente à autoridade senhorial.

Da mesma forma, Francisco, um ourives qualificado vindo de Minas Gerais, realizou o movimento contrário ao fluxo migratório típico, trazendo suas habilidades de uma região mineradora consolidada para o Grão-Pará, onde sua expertise no trato com metais preciosos poderia ser amplamente valorizada. Já Manoel, aprendiz de Francisco e também pertencente ao serviço do Capitão Antônio Machado Freire, teve sua trajetória marcada por deslocamentos forçados dentro da colônia, sendo vendido para Mato Grosso, evidenciando como essas redes não apenas exploravam as habilidades dos cativos, mas também os fragmentavam socialmente.

Esses casos apontam para dinâmicas complexas de mobilidade e exploração, onde as habilidades específicas dos escravizados, como a ourivesaria ou os conhecimentos mágicos e religiosos, poderiam ser fatores que determinavam seus deslocamentos e sua utilidade para os senhores. A circulação de Francisco, Joana e Manoel demonstra como as redes de comércio interno de escravizados conectavam regiões distantes, como Minas Gerais, Mato Grosso e o Grão-Pará, revelando um sistema econômico integrado, em maior ou menor grau, e dependente da exploração de mão de obra especializada e multifuncional. A análise dessas trajetórias também permite questionar as condições de vida e os desafios enfrentados pelos escravizados deslocados.

Além disso, destaca-se a autonomia relativa de cativos como Francisco, que, apesar de ser escravizado, ocupava uma posição de prestígio em sua profissão, e Manoel, cuja habilidade como aprendiz de ourives poderia ter aumentado seu valor no mercado interno. Os deslocamentos de Joana,

Francisco e Manoel oferecem um panorama mais amplo das dinâmicas econômicas e sociais do Brasil colonial, revelando as complexas relações entre mobilidade, exploração e especialização dentro do sistema escravista. O processo de Joana Maria sugere a existência de redes de circulação e troca de informações entre as províncias, oferecendo um vislumbre da agência dos escravizados nesse movimento. Esses exemplos ressaltam a importância de continuar investigando como essas redes internas moldaram as vidas dos escravizados e suas interações com o tecido social e econômico da colônia.

4.4 Presença negra na Amazônia

A trajetória de Joana Maria, descrita nos registros como “preta crioula” e “bem ladina”, fornece um importante exemplo da presença negra na Amazônia colonial e das complexas dinâmicas sociais que caracterizaram a região. A expressão “bem ladina” indicava sua familiaridade com os códigos culturais e sociais da sociedade escravocrata por ser crioula (nascida no Brasil), incluindo o domínio da língua portuguesa e sua integração em certos aspectos do cotidiano colonial. Isso mostra que Joana estava socialmente e culturalmente adaptada aos códigos da sociedade escravista lidando com certa desenvoltura no meio de um ambiente hostil a sua presença, segundo Paiva (2017). Contudo, essa adaptação não era sinônimo de aceitação ou submissão, mas sim uma estratégia de sobrevivência.

A genealogia de Joana, que revela pais vindos do reino, oferece uma janela para compreender o fluxo de pessoas de origem africana entre Portugal e o Grão-Pará. Conforme mostrado por Chambouleyron (2024), o reino desempenhava um papel duplo no comércio negreiro, funcionando tanto como um ponto de entrada quanto de saída de africanos. Embora Lisboa fosse um importante porto receptor de escravizados levados da África, a cidade também operava como um ponto de redistribuição, de onde indivíduos africanos –



escravizados ou libertos – eram enviados para outras partes do império, incluindo o Brasil colonial. Essa circulação, no entanto, possuía características distintas do comércio negreiro transatlântico “clássico”, conforme apontado por Lahon (2011). Enquanto o comércio transatlântico era marcado pelo transporte massivo e direto de africanos para as colônias, o movimento entre Portugal e o Brasil, especialmente para regiões como o Grão-Pará, muitas vezes envolvia escravizados que já haviam passado por algum grau de integração no contexto português. Esses indivíduos podiam ser redistribuídos para atender a demandas específicas, como o preenchimento de lacunas de mão de obra, a realização de trabalhos especializados ou mesmo para atender interesses particulares de elites coloniais e metropolitanas.

O caso dos pais de Joana Maria parece ilustrar esse fenômeno. Vindos de Portugal, eles provavelmente foram enviados ao Grão-Pará em resposta a interesses econômicos ou sociais, como a crescente necessidade de mão de obra na região amazônica. A criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, foi um marco nesse processo, pois regularizou e incentivou o tráfico de escravizados para a região, especialmente para impulsionar a produção agrícola e atender às demandas locais. Embora a Companhia tenha priorizado o tráfico direto de africanos para Belém, o movimento de indivíduos vindos de Portugal, como os pais de Joana, também fazia parte das estratégias de ocupação e exploração da Amazônia.

Ademais, a presença negra na Amazônia colonial não se limitava ao trabalho agrícola ou doméstico. A integração de africanos e seus descendentes na sociedade amazônica também se refletia em práticas culturais e religiosas que moldaram o cotidiano da região. Mulheres como Joana desempenhavam papéis centrais nesse contexto, sendo muitas vezes mediadoras culturais. Suas práticas mágico-religiosas, embora estigmatizadas e frequentemente associadas à feitiçaria, representavam formas de resistência cultural e espiritual, permitindo que esses indivíduos mantivessem suas identidades e criassem microespaços de autonomia dentro de uma sociedade altamente hierarquizada.

Portanto, os percursos de Joana Maria e a circulação de africanos entre Portugal e o Grão-Pará revelam as conexões transatlânticas e intercoloniais que marcaram a presença negra na Amazônia. Assim, o processo de Joana Maria sugere a existência de redes de circulação e troca de informações entre as províncias, oferecendo um vislumbre da agência dos escravizados nesse movimento. Esses fluxos não apenas contribuíram para a formação de uma sociedade diversificada, mas também demonstram como indivíduos negros, mesmo em condições adversas, desempenharam papéis ativos na construção da história cultural e social da região. A análise dessas trajetórias é essencial para compreender a complexidade das relações sociais e culturais no Brasil colonial, particularmente em regiões como o Grão-Pará, onde a presença negra teve um impacto profundo e duradouro.

Considerações finais

Este artigo teve como objetivo divulgar os resultados da análise do processo de Joana Maria denunciada à Inquisição durante sua visita a Belém, na segunda metade do século XVIII. O objetivo foi analisar aspectos da vida de Joana Maria, examinando suas experiências com o propósito de entender sua presença na região amazônica a partir de suas práticas mágicas. A proposta foi compartilhar os acontecimentos do processo e realizar a sua análise, a fim de mostrar as práticas de fuga da violência exercida contra mulheres pelos senhores e cônjuge. Além disso, foi possível notar as diversas microesferas de poder ora exercidas hierarquicamente do senhor para com sua escravizada e ora de maneira inversa do “dominado” para o “dominante”, que, por intermédio da feitiçaria, efetuava uma autoproteção por meio de sortilégios com o fim de abrandar corações. A partir desse processo pode-se perceber as relações inter-raciais entre mulheres de distintas identidades e lugares sociais, ou melhor, de distintas “qualidades”, seja no engenho ou na cidade, seja como livre ou



cativa, criando laços de solidariedade e ajuda mútua para garantir mais um dia de sobrevivência.

O caso de Joana Maria, analisado em seu processo inquisitorial, abre um campo vasto de possibilidades para futuras pesquisas sobre a sociedade colonial do Grão-Pará e seus complexos mecanismos de controle, resistência e mobilidade. Sua trajetória aponta para dinâmicas sociais e econômicas que transcendem o microcosmo individual e lançam luz sobre temas mais amplos da história colonial brasileira. Dessa forma, o estudo do processo de Joana Maria não apenas permite reconstruir aspectos da vida de uma mulher negra no Grão-Pará colonial, mas também aponta caminhos para investigar temas estruturais, como a circulação de cativos, a mestiçagem cultural, o impacto da Inquisição na Amazônia, a dinâmica de trabalho especializado, a cultura material e o papel das mulheres negras no sistema escravista amazônico. Esses temas não apenas enriquecem a historiografia da Amazônia, mas também dialogam com questões contemporâneas, reafirmando a relevância da história para compreender as desigualdades e as formas de resistência no mundo atual.

REFERÊNCIAS

ANTT, IL, 028, Processo 2691, fl. 65.

BARBOSA, Benedito Carlos Costa. **Em outras margens do atlântico: tráfico negreiro para o estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750)**. 2009. 152 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2009. Programa de Pós-Graduação em História.

BARBOSA, Keith de Oliveira; GOMES, Flávio. Doenças, morte e escravidão africana: perspectivas historiográficas. PIMENTA, Tânia Salgado; GOMES, Flávio (Orgs). *In: Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil*. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016, p. 273 - 306.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)**. São Paulo: Ed. Ática, 1986,

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV e XIX**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

CALAINHO, Daniela Buono. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Ano III, 2004. no 5/6, p. 47-63.

COELHO, Mauro Cezar; SANTOS, Rafael Rogério do Nascimento. “Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição”: O Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). **Revista de História**, no 168, 2013.

CUNHA, Juliana da Mata. **Vicissitudes de um servidor do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará (1763-1772)**. Belém, 2007. 70 p. Monografia (Graduação em História), Universidade Federal do Pará, 2007.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Revista Brasileira de História**, vol. 26, no 52 (2006), p. 79-114.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Tráfico em fragmentos. Comércio de escravizados nos registros de saída da alfândega da Casa da Índia. **Revistas de fontes**, v. 11, p. 1-15, 2024.

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

FERREIRA, Jhon Lenon. Bolsa de mandinga, proteção e perigo em Jacobina: três homens negros nas garras da Inquisição portuguesa (1745-1756). **Revista Eletrônica Discente do Curso de História – UFAM**, volume 4, número 1, ano 4, 2020, p. 216 - 237.



FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: Hucitec, 2006.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e Os Vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. *In*: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179.

HAWTHORNE, Walter. **From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600–1830**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HENRY, Anaiza Vergolino; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica**. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém, 1990.

IVO, Isnara Pereira. Seria a cor, a qualidade, a condição ou o fenótipo? Uma proposta de revisão dos critérios de distinção, classificação e hierarquização nas sociedades ibero-americanas. *In*: IVO, Isnara Pereira; PAIVA, Eduardo França (Org.) **Dinâmicas de mestiçagens no mundo moderno: sociedade, culturas e trabalho**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016, p. 19 - 44.

LAHON, Didier. “Eles vão, eles vêm. Escravos e libertos negros entre Lisboa e o Grão-Pará e Maranhão (séc. XVII-XIX)”. **Revista Estudos Amazônicos**, VI-1 (2011), p. 70-99.

LAPA, J. R. A. **Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978.

LIMA, Monique Marques Nogueira. **Entre o chicote e a fogueira: escravidão e Inquisição portuguesa nos séculos XVII e XVIII**. 2021. (Doutorado em História) - Faculdade Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho Franca, 2021.

MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. 2009. 233 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XVIII)**. 2010. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

PAIVA, Eduardo França. Senhores “pretos”, filhos “crioulos”, escravos “negros”: por uma problematização histórica da “qualidade”, da “cor” e das dinâmicas de mestiçagens na Ibero-América. *In*: IVO, Isnara Pereira; PAIVA, Eduardo França

(Org.) **Dinâmicas de mestiçagens no mundo moderno: sociedade, culturas e trabalho**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016, p. 45 - 70.

PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)**. 1a ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, 415p.

RIBEIRO, Bruno Fernando Silva Matos. **A Inquisição no espelho: A representação do Santo Ofício português pelos inquisidores (1605-1643)**. 2021. 140 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

SAMPAIO, Patrícia M. Moraes. **Amazônia: fronteiras, identidades e história**. Ciência e Cultura, v. 61, p. 26-29, 2009.

SILVA, Arthur Narciso Bulcão da. **Magia e Inquisição: O “Mundo Mágico” do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769)**. 2016. 101 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SILVA, Marley Antonia Silva da. Da costa do Grão-Pará ao sertão do Brasil: tráfico de escravizados entre Belém, Mato Grosso e Goiás. **Revista Historiar**, [S. l.], v. 10, n. 18, 2018, p. 24 - 37. Disponível em: [//historiar.uvanet.br/index.php/1/article/view/298](http://historiar.uvanet.br/index.php/1/article/view/298). Acesso em: 02 de fev. de 2025.

SILVA, Marley Antônia Silva da; BARBOSA, Benedito Carlos Costa. A ‘cidade enegrecida’: escravizados na Belém do Grão-Pará colonial. **Revista de Estudios Brasileños**, vol. 7, no 14 (2020).

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 542p.

VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano; MARTINS, Roberta Sauaia. Epidemia de sarampo e trabalho escravo no Grão-Pará (1748-1778). **Revista Brasileira de Estudos de População**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 293-311, 2015;

Recebido em: 22/03/2025

Aprovado em: 12/11/2025