



ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. XXI (2020)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

Mulheres e Inquisição em Angola: a História de Catarina Juliana

Fabiana Schleumer 

Como Citar | How to Cite

Schleumer, Fabiana. 2020. «Mulheres e Inquisição em Angola: a História de Catarina Juliana». *Anais de História de Além-Mar* XXI: 197-216. <https://doi.org/10.57759/aham2020.34560>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.ª de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2020. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2020. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

Mulheres e Inquisição em Angola: a História de Catarina Juliana

Fabiana Schleumer*

Anais de História de Além-Mar XXI (2020): 197-216. ISSN 0874-9671

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar as ações de Catarina Juliana e o discurso inquisitorial à luz dos estudos sobre a História das Mulheres no mundo atlântico. A análise está articulada em três eixos: no desvendar da presença missionária no interior de Angola e a relação estabelecida com o processo inquisitorial; na trajetória de Catarina e sua atuação como uma “ganga” entre os Mbundu e nas práticas exorcistas para cura espiritual dos enfermos considerados enfeitados. A hipótese central é a de que as ações de Catarina afrontaram o processo de propagação da fé e de expansão do cristianismo em Angola.

Palavras-chave: Mulheres, Inquisição, Missionaçã, Exorcismo, Angola, Ambaca.

Data de submissão: 13/01/2020

Data de aprovação: 03/12/2020

Abstract

The purpose of this article is to analyze the actions of Catarina Juliana and the inquisitorial discourse in the light of studies on the History of Women in the Atlantic world. The analysis is articulated in three axes: in unveiling the missionary presence in the interior of Angola and the relationship established with the inquisitorial process; in Catarina’s trajectory and her performance as a “ganguer” among the Mbundu and in the exorcist practices for spiritual healing of the sick considered bewitched. The central hypothesis is that Catarina’s actions confronted the process of spreading the faith and expanding Christianity in Angola.

Keywords: Women, Inquisition, Mission, Exorcism, Angola, Ambaca.

Date of submission: 13/01/2020

Date of approval: 03/12/2020

* Departamento de História, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Brasil.
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4669-1938>. *E-mail*: schleumer@unifesp.br.

Mulheres e Inquisição em Angola: a História de Catarina Juliana

Fabiana Schleumer

Introdução

A5 de julho de 1756, em Lisboa, nos cárceres da Santa Inquisição, na presença do Inquisidor Joaquim Jansen Moller, apresentou-se uma mulher preta que veio presa de Angola. Ela colocou sua mão sobre os Santos Evangelhos e prometeu dizer a verdade. Afirmou chamar-se Catarina Juliana, ser escrava do capitão João Pereira da Cunha, ser solteira e filha de seus falecidos pais: Paulo Eugenio – alfaiate, preto, escravo do Padre João Lemos – e Juliana Salvador – escrava de Josefa Florim Correa.

Catarina Juliana, 40 anos, nasceu e foi batizada na Freguesia da Sé, cidade de São Paulo em Luanda, moradora do presídio de Ambaca, bispado de Angola. Ela disse ser cristã, batizada na Igreja da Conceição da Sé pelo Padre André, à época da cura da freguesia. Os padrinhos dela eram José, preto livre, e Barbara Rodrigues, preta forra. Além de ter recebido o batismo, Catarina Juliana foi crismada na Igreja do Rosário, tendo como madrinha Felipa de Lima, mulher parda.

Catarina Juliana não sabia ler nem escrever. Ademais, nunca viveu fora dos domínios de Portugal; apenas no presídio de Ambaca, nas cidades Luanda e Lisboa. Declarou que seu senhor lhe concedeu a carta de alforria por ter tido com ele «trato e amizades ilícitos» que resultaram no nascimento de uma menina, Maria, falecida aos oito meses de vida¹.

Nos últimos anos, os historiadores do mundo atlântico têm tido mais interesse pelas fontes inquisitoriais como meio de estudo das sociedades escravas. Para além da prática do judaísmo e do luteranismo – infrações predominantes nos documentos inquisitoriais praticadas principalmente pelos cristãos novos – os crimes de blasfêmia, bigamia, sodomia e feitiçaria contaram com a participação de escravos, forros e seus descendentes. Tais acusações giravam em torno da feitura de pactos com o diabo, processos adivinhatórios e práticas que resultavam na cura de doenças, na vinda da chuva e na organização de encontros noturnos não autorizados pela Igreja (Hessel 2015; Fonseca 2010).

¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante ANTT). Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa, *Correspondências de Catarina Juliana, 1750*.

No entanto, ainda são escassas as pesquisas que se debruçam sobre as vivências das mulheres africanas escravas e forras nos documentos da inquisição. As histórias de Crispina Peres, Genebra Lopes, Isabel Lopes e Páscoa Vieira constituem as balizas norteadoras da temática. As três primeiras foram acusadas pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa pela prática de feitiçaria em Cacheu; já Páscoa foi denunciada pelo crime de bigamia, em Angola. Seja como for, é digna de nota a carência de estudos sobre as experiências femininas nos espaços inquisitoriais do atlântico ibérico português. Em parte, justificada pelo maior número de denúncias envolvendo homens do que mulheres. (Havik 2004; Castelnuovo-L'Estoire 2019; Silva 2004)².

Segundo Mariana Cândido (2019), nos últimos tempos, a quantidade de investigações de cunho histórico a respeito das mulheres africanas aumentou. Tais estudos têm revelado a maneira pela qual o colonialismo interferiu na vida dessas mulheres sob o ponto de vista econômico, familiar e pessoal (no próprio corpo e saúde delas).

A referida autora também afirma que essas investigações têm reconhecido a importância das mulheres africanas no período do colonialismo, já que resistiram a ele, na educação formal e no desenvolvimento do país após a independência. Entretanto, cabe destacar que «a participação das mulheres na agricultura, nas crenças e práticas religiosas, bem como nas instituições políticas e sociais antes do século XX tem recebido pequena atenção» (Cândido 2019, 1).

Considerando essas informações, este artigo constitui uma contribuição aos estudos sobre a História das Mulheres na Angola setecentista, visto que, a partir do campo das práticas e crenças religiosas, busca resgatar o papel e a importância de uma ex-escrava no interior de Angola.

Quanto à análise proposta neste artigo, vale ressaltar que esta será articulada em torno de três eixos principais. O primeiro associa-se ao meu interesse em estudar a presença missionária e sua penetração no interior de Angola, bem como a relação de complementaridade estabelecida com o processo inquisitorial³. O segundo perscruta a trajetória de Catarina Juliana e sua função como uma “ganga” entre os povos mbundus. O terceiro aborda as práticas exorcistas recomendadas para cura espiritual dos enfermos considerados enfeitizados. Em relação à hipótese central deste trabalho, parte da ideia de que as ações de Catarina Juliana afrontaram de forma direta o

² Sobre este assunto, consultar: Campbel 2008, Cândido e Rodrigues 2015, Pantoja 1998; 2016, Oliveira 2018.

³ Sobre este assunto, consultar: Costa 1989, Almeida 2009, Horta 1998; 1995; 2011, Mark 2011, Schleumer 2018, Paiva 2011; 2013, Silva 2002.

processo de propagação da fé e de expansão do cristianismo em Angola, que deveria ocorrer, entre outras, pelas práticas exorcistas.

O desenvolvimento das problemáticas que guiam este estudo será apoiado no cruzamento dos dados obtidos nos *Cadernos do Promotor* (ANTT), na *Practica de Exorcistas e Ministros da Igreja* (Biblioteca da Ajuda) e nos *documentos diversos*⁴: cartas, relatórios, mapas e tratados relativos a Angola e seu interior (IHGB).

O Contexto

Em 1576, foi fundada a vila de São Paulo em Luanda. Como consequência, foram determinadas a conquista e a ocupação das regiões interioranas com o intuito de buscar as minas de prata, propagar o cristianismo e acompanhar as atividades vinculadas ao tráfico de escravos⁵. Uma vez que os portugueses acreditavam que as minas de prata estavam localizadas em Cambambe, adotaram o rio Kwanza como meio de adentrar o interior. É importante pontuar que, às margens do Kwanza, emergiram alguns presídios, como o de Massangano, fundado em 1583 o mais antigo da região, o de Muxima, criado em 1599, o de Cambambe, surgido em 1604, e, por último, o de Ambaca, estabelecido em 1614 (Couto 1972).

Com relação à missão, o historiador Carlos Almeida, em *Uma infelicidade feliz: a imagem da África e dos Africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região Mbundu*, tese de doutorado seminal para a compreensão dos relatos escritos pelos missionários que atuaram nesta região, demonstra, de forma veemente, a relação entre as populações e a evangelização, apontando, assim, para a importância do processo missionário para a conversão dos nativos.

Em virtude disso, em 1693, D. Pedro II, Rei de Portugal, declarou ao Governador e Capitão Geral do Reino de Angola, Gonçalo da Costa de Alcáçova Carneiro de Meneses, que estava ciente do estado em que se encontravam as missões em Angola, indicando a urgente necessidade de manutenção e aumento desse serviço. A presença dos missionários se fazia necessária para conter a prática dos ritos tradicionais entre a população.

⁴ Vid. Wanderley, Regina Maria Martins Pereira, coord. 2005. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Inventário Analítico da documentação colonial portuguesa na África, Ásia e Oceania integrante do acervo do Instituto Histórico e Geográfico* 166 (427) (abr/jun.).

⁵ Sobre a economia de Luanda e seu interior, consultar: Venâncio 1996.

Como resultado, estabeleceu-se a criação de uma Junta das Missões que teve a seguinte composição: Governo, Bispo (em sua ausência, o Deão da Fé), Ouvidor Geral, dois prelados da religião das Companhias e dos Carmelitas Descalços⁶. O funcionamento ocorreu em dias pré-determinados no espaço do Colégio da Companhia de Jesus. Para o bom funcionamento, foi estabelecido que houvesse um secretário que separasse os livros em receitas e despesas, além de os numerar e rubricar. Os investimentos reservados para as missões não podiam ser realocados em outras necessidades, mesmo que fossem urgentes, a não ser que houvesse ordem expressa do Rei. Todas as despesas e receitas eram administradas pela referida Junta.

Na Junta, havia um tesoureiro de inteiro crédito, de abonados, cabedais e procedimentos. Além disso, tinha assento nesse órgão o Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil, devendo ser mantida a mesma ordem de assentos e vozes que se observava na junta da cidade da Bahia, Estado do Brasil. As atividades da Junta deveriam ser iniciadas logo que fosse possível para que se pudesse mandar o sustento aos missionários e reparti-los pelos distritos⁷.

Em 1694, D. Pedro II respondeu ao Governador e Capitão Geral de Angola enunciando estar ciente das atitudes dos moradores das senzalas do Reino de Angola, onde se praticavam «ritos diabólicos», superstições e juramentos. D. Pedro II mandou avisar ao Inquisidor Geral sobre o assunto, estando o Bispo encarregado pela sua jurisdição. O monarca solicitou ao Governador de Angola que auxiliasse o Bispo em tudo o que fosse necessário.

Sendo assim, com o objetivo de contornar as dificuldades causadas pela baixa quantidade de religiosos no Reino, D. Pedro II recorreu ao Sumo Pontífice solicitando moderação nos impedimentos. O objetivo era facilitar os processos para que os considerados pardos e ilegítimos pela Sé Apostólica pudessem se tornar Clérigos. Solicitou que esta questão ficasse ao arbítrio do Bispo, para, assim, amenizar as consequências dessa proibição.

Mais do que essas medidas para atenuar a falta de clérigos, enviaram de Portugal 12 religiosos da Terceira Ordem para atuarem como capelães de navio. Se os pardos e ilegítimos obtivessem dispensa, também seriam enviados a esse serviço. Nesse processo, que consiste em uma busca constante

⁶ De 1659 a 1834, registra-se a presença dos Carmelitas em Angola, cuja primeira igreja teve seu término, no que diz respeito à construção, somente 30 anos após a chegada deles. No interior, fixaram residência no Hospício de Banga-a-Quitamba. (Costa 1989, 101).

⁷ «Ordem régia de (D. Pedro II) para Gonçalo da Costa de Alcáçova Carneiro de Meneses), governador e capitão general de Angola...» em 18 de março de 1693, IHGB.

por missionários, a Coroa portuguesa posicionou-se de bom grado frente ao trabalho desenvolvido por capuchinhos e jesuítas.

No que diz respeito às obras dos capuchinhos, a Coroa fez a seguinte afirmação na ocasião: «o grande zelo com que procedem no serviço de Deus Nosso Senhor e com suas virtudes e este seu procedimento o que deles sempre confiei a vossa informação os fez tão particularmente dignos do meu agradecimento»⁸. Elogios semelhantes foram feitos aos padres da Companhia de Jesus, «os quais sempre tem utilidade que lhe considerais na vossa carta e em toda parte satisfazerem as missões de maneira que são exemplares a todos»⁹.

Em 1700, D. Pedro II escreveu a Luís Cesar de Meneses, Governador e Capitão Geral do Reino de Angola, devido à falta de missionários no interior; isso significa que, passados dois anos da primeira carta, o problema ainda se fazia presente. Mais uma vez, destaca-se o trabalho desenvolvido pelos padres capuchinhos, que foram encaminhados para as partes em que pudessem ser mais úteis¹⁰. Em 1700, foram enviados 13 capuchos, distribuídos de acordo com a tabela abaixo (**Fig. 1**):

Presídios	Quantidade de Capuchinhos	Total de Religiosos
Ambaca	2	3
Ambuila	2	2
Bengo	2	3
Dande	1	2
Gollungo	1	2
Massangano	2	3
Pedras	2	2

1 Distribuição dos padres capuchinhos (1700).

Fonte: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB.

⁸ «Carta régia de (D. Pedro II) para Gonçalo de (Alcáçova Carneiro de) Meneses, governador e capitão general de Angola, dando determinações sobre o exposto na carta enviada pelo governador em 24/04/1693...» em 20 de março de 1694, IHGB/RJ.

⁹ «Carta régia de (D. Pedro II) para Gonçalo de (Alcáçova Carneiro de) Meneses, governador e capitão general de Angola, dando determinações sobre o exposto na carta enviada pelo governador em 24/04/1693...» em 20 de março de 1694, IHGB/RJ.

¹⁰ «Carta régia (D. Pedro II) a Luís Cesar de Meneses, governador e capitão general de Angola, dizendo o que se deve fazer para o aumento do estado das missões no sertão...» em 13 de fevereiro de 1700, IHGB.

Em algumas localidades, os padres capuchinhos juntaram-se aos capelães que já se encontravam na região. Conforme mostra a Figura 1, essa situação ocorreu nos presídios de Ambaca, Bengo e Massangano.

O trabalho missionário iniciou-se pelos presídios do Bengo e Dande. Num segundo momento, os missionários foram enviados para o interior de Angola. D. Pedro II sugeria aos missionários que permanecessem na região até adoecerem e livrarem-se das doenças, o que poderia acontecer nos presídios ou na cidade de Luanda. Determinou também que, quando os missionários adoecessem, independentemente de onde estivessem, fossem recolhidos na cidade para terem um tratamento mais efetivo, com acesso a remédio e tudo mais que se fizesse necessário.

Em outras palavras, a ação missionária em Angola contou com o apoio real para a manutenção de suas atividades. O projeto de expansão da fé católica em Luanda e no seu interior estabeleceu-se tendo como base o tripé: a ação missionária, a atuação do episcopado e a prática inquisitorial. No final do século XVII, a aliança entre esses três setores constituiu a força motora no processo de desconstrução das religiosidades tradicionais e dos costumes das populações locais.

Catarina Juliana

Em 7 de julho de 1757, em Lisboa, na casa de audiência da Santa Inquisição, iniciou-se o exame de Catarina Juliana. Ao apresentar-se perante o tribunal do Santo Ofício, lhe foi perguntado se teria cometido alguma falta grave que a mesma desejasse confessar à santa mesa. Em seguida, a ré foi questionada quanto a seus bens, ou seja, o que teria de seu no momento da prisão. Declarou que possuía cordões de ouro, pares de brincos, dinheiro em moeda corrente, ouro e escravos.

Apresentaram-lhe, aproximadamente, um total de 20 questões, que versavam sobre a sua fé; em outras palavras, lhe foi questionado sobre se, em algum momento, ela se afastou da fé e das práticas católicas. Dessa forma, os membros da santa mesa desejavam saber se houve momentos de adoração ao demônio assinalados com aparições e doações de sangue e a realização de cerimônias em que aconteciam adorações a animais e a outras criaturas, veneração, diálogos com Satanás, a prática de feitiços, adivinhações e malefícios.

Os membros da mesa interrogaram a ré sobre se, em companhia de outrem, ela teria se envolvido com alguns ídolos, ofertando-lhes culto e

adoração, fazendo-lhes festas, isto é, cantando, bailando e batendo palmas. De seguida, eles perguntaram se ela foi convidada a acompanhar os mágicos que tinham por especialidade recuperar a saúde, adentrado a casa das pessoas tocando apito, proferindo palavras e fazendo “diabruras” a fim de obter melhoras do paciente. Para além destes questionamentos, os membros da mesa indagaram se a ré possuía conhecimentos sobre uma casa separada onde acontecia a adoração dos ídolos.

Catarina Juliana declarou que seu senhor¹¹ possuía no seu quintal um casarão grande dividido em quatro partes, onde em uma delas se recolhiam galinhas e frangos e noutra, carneiros. Afirmou também que uma escrava, ao colocar a pólvora debaixo da candeia, deixou cair uma faísca, o que provocou um incêndio na casa. Em resumo, Catarina Juliana negou a existência e queima de ídolo e a utilização de partes da casa do seu senhor para fins de adoração a Satanás.

Por fim, os integrantes da mesa da Inquisição perguntaram se a ré, em seus contatos com o demônio, permitia que ele lhe “viesse” à cabeça para responder a perguntas, haja vista que a ré era «*tida e tratada*» como feiticeira. Na sequência, questionaram duas situações. A primeira dizia respeito à localização de alguns ídolos enterrados numa habitação utilizada por Catarina Juliana e por seu senhor, a segunda referia-se à existência de um bode barbado que seria utilizado em adorações gentílicas. Para ambos os questionamentos, a ré negou as acusações, apresentando desconhecimento das situações apresentadas.

Mesmo assim, os membros da mesa da inquisição decidiram que as informações eram procedentes, já que Catarina Juliana era conhecida por ser uma pessoa que estabelecia tratativas com o demônio. Em outras palavras, Catarina Juliana era considerada uma ganga, ou seja, uma autoridade religiosa. Em geral, as gangas possuíam um caráter acentuadamente medicinal. Elas eram as responsáveis pelo cuidado das doenças e dos doentes (Ferreira 2013, 182).

De acordo com Ferreira (2013), as gangas inspiravam respeito tanto em Luanda quanto no interior de Angola. As cerimônias promovidas por elas representavam a religiosidade multifacetada existente na Angola setecentista. Nesse ritual, era possível encontrar elementos do cristianismo e das religiões africanas. Os calundus assim como as irmandades faziam parte das crenças religiosas africanas do século XVIII.

¹¹ Sobre este assunto, consultar: Kananoja 2010.

Para a sociedade em geral, as gangas eram compreendidas como mensageiras entre os dois mundos, portanto capazes de se comunicarem com seres espirituais para a identificação da causa dos problemas de saúde. As cerimônias promovidas pelas gangas «representavam uma mudança direta na ordem social e estrutural da administração portuguesa que procuravam manter Luanda e seu interior debaixo de sua influência» (Ferreira 2013, 179).

Em suma, os calundus praticados por Catarina Juliana significavam uma afronta à administração portuguesa, que buscava meios de controle sobre os espaços africanos. A meu ver, o controle dos espaços passava necessariamente pela vigilância das mentes e dos corpos. A prática do exorcismo conseguia aliar esses dois fatores, pois representava o controle da mente pelo exercício cotidiano das orações e do corpo pela expulsão do demônio de um corpo que não lhe pertencia.

Por isso a mesa decidiu realizar um Libelo de Justiça para prosseguir com as investigações sobre Catarina Juliana. Esse procedimento era utilizado quando o réu insistia em negar os fatos pelos quais era acusado. Cada pergunta deveria ser respondida de forma isolada; no caso das mulheres, havia um diferencial, isto é, o traslado de acusação seria lido mais de uma vez para se fixar bem na memória. A ré também foi orientada a confessar suas culpas com o objetivo de obter mais misericórdia e caridade da parte de nosso Senhor Jesus Cristo. A confissão seria uma forma de descargo de sua consciência e um meio para a salvação de sua alma (Siqueira 2013).

As testemunhas

Em audiência realizada a 25 de outubro de 1757, em Lisboa, na casa de despacho da Inquisição, os senhores inquisidores chamaram Catarina Juliana para informá-la que o Promotor Fiscal do Santo Ofício requereu a feitura de um libelo criminal. Catarina Juliana foi orientada a confessar suas culpas antes de ser acusada, pois, desse modo, seria mais acessível o alcance da misericórdia. Logo em seguida, de pé, a ré ouviu o arrolamento de suas culpas.

Por ter se declarado cristã, ou melhor, batizada e crismada, Catarina foi considerada herege, apóstata da fé Católica. Esta pena costumava ser imputada a todos aqueles que insistiam em negar seus crimes. Por conseguinte, houve a necessidade de se provar que a ré tinha cometido os crimes pelos quais estava sendo julgada, esclarecendo que a pena da excomunhão deveria ser aplicada somente em casos de adoração ao demônio.

Sendo assim, em 24 de novembro de 1757, em Lisboa, na casa do despacho da Santa Inquisição, estando em audiência, os senhores inquisidores chamaram Catarina, que requereu a presença do seu procurador e solicitou que os depoentes fossem reconvocados. A ré indicou como testemunhas o Capitão Roque Ferreira, Maria Pimenta, mulata forra, Felipa de Lima, mulata, casada com João de Vargas, e Barbara Roiz, solteira, mulher forra. Além disso, deveriam apresentar depoimento o Alferes Ventura Gonçalo, o religioso de Santo Antônio, o sucessor do Padre Lourenço, o padre referido, os soldados do presídio e todas as pessoas que conhecessem a ré.

A investigação tinha por propósito elucidar se Catarina Juliana sempre foi católica e temente a Deus. O objetivo era saber se a ré era católica e frequentava os sacramentos da Igreja, participando das missas e realizando as demais obras cristãs. Para tanto, convocou-se um conjunto de 13 testemunhas de defesa que tiveram seus nomes, ofícios, pátrias, habitações, qualidades de limpeza de sangue e idades identificados ao longo do processo.

A maioria das testemunhas era composta por homens, naturais e residentes em Ambaca, com idades compreendidas entre os 30 e os 60 anos, portadores de patentes militares e/ou vinculados às atividades eclesiásticas. Somente três mulheres foram convocadas para apresentarem seus depoimentos, a saber: Maria Pimenta, 60 anos, parda, forra, natural e moradora de Luanda; Jerônima de Faria, viúva do Sargento-mor Bernardinho Pinheiro Falcão, moradora de Luanda; e Lourença Ferreira de Lemos, viúva do tenente General das Conquistas Diogo Baptista Espínola. As testemunhas de acusação apresentaram-se em número maior de 23, com predominância masculina, ligadas às atividades militares e eclesiásticas.

Apesar da cor dos depoentes não constar em todos os registros, esta foi um elemento para qualificação ou desqualificação dos depoimentos. Foi o caso de João Amado da Silva, 57 anos, homem fusco, isto é, mestiço de pardos e negros. Após o seu testemunho, os reverendos ratificantes afirmaram que o conteúdo parecia ser verdadeiro pela forma como os acontecimentos foram explicados, todavia afirmaram que ele não merecia fé por conta de sua qualidade. Eles seriam «acostumados a embostices».

Em 5 de março de 1761, João Pinto da Silva, homem preto, Capitão Tendalla do Presídio de Ambaca, casado, natural da Vila de Massangano, 66 anos, apresentou o seu depoimento. No final, os reverendos ratificantes afirmaram que ele parecia dizer a verdade, no entanto não merecia crédito por dois motivos: tratava-se de um homem das conquistas (acostumado, portanto, a enredos e embostices) e era um preto calçado.

Nesse quadro, Manoel Correia Leitão, 44 anos, homem pardo, Sargento mor no Distrito do Dande, voltado aos negócios, teve seu depoimento desvalorizado perante as autoridades. Sobre ele, foi dito que seu testemunho não merecia crédito, pois «tratava-se de um homem enfermo de tanto tomar vinho e aguardente – fato público e notório naquela cidade», ou seja, Manoel possuía o vício do alcoolismo. Para além da questão da cor apresentar-se como critério desagregador, o réu também foi julgado do ponto de vista de seu comportamento social.

Para as testemunhas de defesa, a mesa apresentou um conjunto de aproximadamente 18 perguntas respondidas uma a uma. A décima segunda questão do libelo versava sobre os meios utilizados por Catarina Juliana para a recuperação da saúde de seu ex-senhor. A maioria das testemunhas respondeu que nada sabia sobre isso. Agostinho Gonçalves da Costa, soldado, natural e morador no presídio de Ambaca, disse que «ouviu dizer» ao preto Damião que o Alferes Ventura Gonçalves teria aplicado e mandado dar a João Pereira da Cunha «raiz de moleiro» embebida em água. Informação confirmada pelo alferes no seu depoimento. Por outro lado, Antônio Ratinho, soldado pago, natural e morador no Presídio de Ambaca, testemunha de defesa, afirmou que, algumas vezes, viu entrar na casa de João Pereira da Cunha, tanto na saúde quanto na doença, um religioso de Santo Antônio do qual desconhecia o nome. Informação que também se fez presente no discurso de outras testemunhas.

As testemunhas de acusação responderam a aproximadamente 14 questões que tinham como cerne identificar se a ré participava de ajuntamentos, adorações e consultas ao demônio, de dia ou de noite, quantas vezes por semana, na cidade ou no campo. Por fim, o último questionamento, décimo quarto, indagava se os maleficiados tinham recebido os remédios da Igreja, isto é, as orações exorcistas. Assim como no testemunho prestado pela defesa, a maioria dos depoentes respondeu nada saber sobre isso.

O Exorcismo: práticas e ações

Segundo o Padre Remígio, as curas realizadas pela Igreja consistiam em práticas exorcistas que tinham por objetivo expulsar os espíritos e demônios que infectavam e alvoroçavam as casas e, assim, curar espiritualmente todas as doenças e todos os problemas. Os Exorcismos da Igreja seriam uma forma de disciplinar e castigar os demônios. O sacerdote, revestido de sobrepeliz e estola com cruz, luz e água benta, ao entrar em casa, na

primeira entrada, proferia as seguintes palavras: *In nomine Patris + Filij, + Spiritus Sancti + Amém* para, em seguida, dar início às orações.

As orações de conjuro passavam pela leitura dos salmos 119, 122 e 123. Fazia parte do ritual: o andar pela casa borrifando água benta e rezar os Salmos 127, 129 e 133 da Bíblia. Ao final do processo, o exorcismo era concluído com a leitura do capítulo nono do Evangelho de São Lucas. O sacerdote também deveria instruir aos donos da casa a se arrependerem das ofensas cometidas contra Deus e seu próximo, perdoadando também aqueles que lhes ofenderam (Remigio 1694, 253).

Para todos os problemas e todas as situações cotidianas, havia orações e exorcismos, desde os necessários à expulsão dos espíritos que queimavam casas e celeiros à retirada de demônios e bruxas que, de modo invisível, retiravam das casas o trigo, o azeite e o vinho.

É nesse quadro que localizamos um conjunto de orações que deveriam ser aplicadas aos enfermos para a cura dos feitiços. Recomendava-se que, quando o padre ou exorcista estivesse convencido de que alguém estava enfermo por causa de feitiços ou de arte do demônio, e no caso deste apresentar condições de mobilidade, o enfermo fosse à Igreja para receber o sacramento da sagrada comunhão, de joelhos, em frente ao altar do Santíssimo Sacramento ou de Nossa Senhora, ou qualquer outro santo.

Em Ambaca, havia duas paróquias, uma dedicada à Nossa Senhora da Assunção e a outra localizada, próxima ao rio Lucala, dedicada a São Joaquim. Esta última, por situar-se em uma localidade distante, ficou em segundo plano quando em comparação com a primeira. Graças aos esforços do seu Pároco, lá nascido, Padre Garcia Fragoso dos Santos, essa paróquia levantou-se do esquecimento em que vivia. Segundo o Padre Manoel Porfirio Correa de Castro, apesar de suas qualidades, o padre possuía o defeito de cor.

Uma alternativa, caso a doença não chegasse ao fim após os esforços já mencionados, era o pároco ou o exorcista quem devia visitar a casa do doente e, diante da imagem de um crucifixo ou de Nossa Senhora, colocar na mão ou ao seu lado uma vela acesa ao Sagrado Coração de Jesus pedindo o remédio. Na sequência, todos os envolvidos deveriam ser aspergidos com água benta. Logo em seguida, rezavam-se algumas orações. Entre elas, destaca-se a seguinte prece:

Deus, qui Sacerditibus tuis tantam gratiam donare ignotus est, ut quidquid in fumus clementiam tuam, ut quidquid modo vifitati lumus vifites, quidquid benedictum, bendicas: fit que ad nostrae humilitatis introitum

sanctorum tuorum meritis fuga daemonum, & & Angeli pacis ingressus Per Christum Dominum nostrum. Amem¹².

Ao final dessa oração, a orientação dada ao enfermo era para se prostrar de joelhos e rezar a ladainha de todos os santos; no fim, dizia-se um «Pai Nosso» e uma «Ave Maria». Depois, fazia-se um conjunto de cinco orações.

Em alguns casos, o padre era orientado a fazer uso da água benta com o doente em pé. Este ritual, após um conjunto de orações, encerrava-se com a leitura de pequenos trechos dos Salmos. Além do mais, havia outros possíveis encaminhamentos para a prática do exorcismo; um deles, por exemplo, seria o exorcista colocar a mão sobre a cabeça do enfermo e rezar um conjunto de orações. Algumas destas eram específicas para a cura de animais enfermos por malefícios e feitiços.

Padre Remígio afirmava que todas as coisas que fossem utilizadas a fim de aliviar os enfermos por malefícios deviam ser abençoadas. Era importante que o exorcista se valesse somente das bênçãos e das orações da Igreja, devendo ser utilizadas velas e candeias bentas. Havia uma bênção específica para as velas e outra para qualquer das medicinas que poderia ser aplicada com nos enfeitizados. Por exemplo, citamos a bênção para a cama em que se dormia, para qualquer bebida (incluindo a água) e para o sal (Remigio 1694, 314).

Esses dados demonstram que a missão tinha uma proposta para a cura do corpo e da alma, que remetiam à consolidação da fé cristã e consequente propagação do cristianismo. Catarina Juliana, ao ajuntar-se com mágicos e fazer visitas para curar os doentes, ou seja, praticar o calundu¹³, comprometia, de forma significativa, a ação exorcista, e, por esse modo, abalava os alicerces da missão em Angola. Para além disso, as fontes inquisitoriais apresentam relatos de fatos e situações cotidianos que teriam sido o mote dos processos envolvendo escravas e práticas religiosas tradicionais.

Consta ao longo do processo de Catarina Juliana, o depoimento do comissário José de Mattos Moreira. Este chegou em Luanda em 28 de outubro de 1759. Em dezembro do mesmo ano, alcançou a patente de Capitão de João Pereira da Cunha, o que foi suficiente para que se formassem

¹² «Ó Deus, que é tão grande sacerdote dai-nos a tua tão grande graça a nós que somos ingratos pedimos que a tua inteira bondade nos cubra como fumaça, que tudo o que desejo agora tenha vida pelas bênçãos do Santíssimo, benedito seja e tenha lugar as coisas que tocam a nossa entrada humilde e de teus santos para os méritos dos demônios em fuga e o ingresso dos anjos da paz. Por Cristo, Nosso Senhor. Amém» (tradução livre da autora).

¹³ Sobre este assunto, consultar Ferreira 2013, Schleumer 2018, Shaw 1997 e Wimmeler 2015.

aglomerados de inimigos contra eles. O motivo era o gênio desagradável do capitão. Entre os seus inimigos, encontravam-se todos os naturais da terra.

Para atender às demandas da corte, João Pereira da Cunha embarcou para o Brasil, no entanto, ainda em mar, foi assaltado. Até àquele momento, o comissário nunca tinha ouvido dizer que João Pereira da Cunha seria idólatra e supersticioso, mas, pelo contrário, astuto, taciturno e vingativo.

Na época em que era vigário geral do Bispado, Doutor Manoel Pereira Correa, Gabriel Netto com Fernando Martins de Amaral Gurgel, ambos falecidos, e Manoel Correia Leitão, homem pardo, «*tido havido, reconhecido e reputado*», por ser ébrio público, apresentou uma denúncia contra João Pereira da Cunha, capitão mor de Ambaca, ao Vigário Geral. Ao perceber que a denúncia estava carregada de «dolo, ódio e vingança» pela qualidade dos denunciantes e das testemunhas, explica-se que o motivo seria o mal acolhimento ofertado por João Pereira da Cunha.

Considerando que Catarina Juliana foi cativa de João Pereira da Cunha por vários anos, o enredo acima explanado, aponta que a perseguição sofrida por ela também se interligava a questões de política e de administração portuguesa. A prisão do ex-senhor de Catarina e, posteriormente, a prisão e condenação dela demonstram um esforço para a manutenção dos privilégios por parte das elites locais e de setores religiosos.

Naquele tempo, Padre Gonçalo de Gouvêa Leite, homem pardo e conhecido pela «falta de letras» e de talento, era o pároco responsável da localidade. Ele escreveu para Dom Francisco Antônio de Desterro, bispo de Angola, porém, naquele momento, o bispo do Rio de Janeiro havia realizado uma denúncia contra o capitão mor João Pereira da Cunha. Sendo conhecida a qualidade duvidosa do dito padre, acreditou-se que este tivesse sido influenciado pelos demais, pelo fato de também não se dar bem com o capitão. Vale a pena ressaltar que «a presença de um baixo clero secular em diferentes regiões do Império Português é um dos fenômenos ilustrativos da maleabilidade das hierarquias» (Reginaldo 2018). Por outras palavras, os marcadores da diferença no século XVIII indicam a existência do racismo e de práticas discriminatórias nas extensões do Império Português.

Passados alguns anos, atuava na região um outro sacerdote, o Padre João Velho de Barros, homem branco, mas cuja qualidade não era melhor do que a do seu antecessor. Ele remeteu um documento assinado por vários moradores no qual afirmava que João Pereira da Cunha praticava o culto da idolatria.

Segundo Jose de Mattos Moreyra, o documento não merecia crédito pela sua apresentação e por ter sido assinado por «pretos, fuscos ou semi-pretos, homens que possuem somente o nome de cristãos, mas que foram

criados com idolatrias, superstições e abusos utilizados pelos naturais dos sertões e também por muitos brancos naturais de Luanda».

Segundo o comissário, cônego João Velho de Barros, pároco, visitador das conquistas, o cônego Gonçalo Gouveia exercia funções e empregos muito além de suas capacidades, no entanto era preciso servirem-se destes homens, para visitantes, por estarem mais acostumados com o clima do interior de Angola. Importa realçar que os juízos de valores que norteiam as palavras do comissário demonstram, de modo significativo, a contenda racial e a disputa pelo poder existentes no interior de Angola.

Seja como for, João Pereira da Cunha era temido por outros governadores por ter fama de feiticeiro, assassino, ladrão, falso e ingrato. Para além disso, recaía sobre ele a suspeita de ser cristão novo por parte paterna. João Pereira da Cunha, além de ser capitão mor do Presídio, almejava a patente de Sargento Mor honorário, tendo se habilitado para o posto de mestre de campo – ocupação há muito tempo pretendida pelo General Antônio da Fonseca Coutinho.

As cores, classificações e hierarquizações contidas na documentação demonstram os entraves e barreiras enfrentados pelos africanos e seus descendentes dentro do seu próprio território. Nos Impérios Ibéricos, essas classificações serviam como baliza para inclusão ou exclusão dos indivíduos e grupos, no que dizia respeito aos seus direitos e medidas de proteção. No caso angolano, o preconceito com relação aos negros estendia-se aos brancos da terra por terem sido criados e educados por mulheres negras (Rodrigues e Candido 2018).

Essa situação não atingia somente a população local no exercício de suas funções cotidianas, mas também o clero nativo. Conforme mencionado por Rego e Olival (2010): «O provimento dos cargos para o Império – fossem eles eclesiásticos, administrativos-judiciais ou militares – constituía um momento importante da apreciação da cotação social e política dos indivíduos a quem se atribuía tal função» (Rego e Olival 2010, 118).

A morte de Catarina Juliana

A 21 de outubro de 1763, Catarina Juliana faleceu nos cárceres da Inquisição em decorrência das sequelas de um «estupor» ocorrido um ano antes de sua morte.

Em 18 de setembro de 1764, o senhor Inquisidor Luís Pedro de B. Caldeira iniciou o processo de averiguação das condições do passamento

de Catarina. Para isso, foi convocado pelo Inquisidor um total de nove testemunhas com o intuito de certificar se a causa da morte foi natural ou violenta. Entre as testemunhas, encontravam-se as quatro mulheres que a acompanharam em seus momentos finais, assim como os médicos, os guardas e o alcaide dos cárceres da inquisição.

A morte de Catarina Juliana contribui para a compreensão do contexto da época e das questões prementes que foram colocadas ao longo deste artigo. O seu falecimento representou o oposto do seu modo de viver. Catarina Juliana, uma ganga, que realizava rituais de cura, morreu presa nos cárceres da Inquisição, sendo assistida por médicos. Dito de outro modo, a trajetória de Catarina Juliana e a prática da medicina representaram as duas faces de um mesmo processo.

Segundo Markku Hokkanen e Kalle Kananoja (2019), em Portugal, a Inquisição de Lisboa concentrou sua repressão nos cristãos novos acusados de práticas de judaísmo. A maioria dos feiticeiros denunciados em Portugal estava relacionada com curas mágicas. Da mesma forma, a Inquisição católica teve um papel importante nos espaços do além mar.

A história de Catarina Juliana é um dos exemplos que permitem a reflexão sobre a situação das mulheres no mundo atlântico, mulheres negras, consideradas feiticeiras perante o papel dos missionários e da Igreja como instituição interlocutora e mediadora de práticas e discursos.

Considerações finais

A meu ver, as experiências das mulheres escravas e forras devem ser compreendidas a partir dos estudos sobre a História das Mulheres no mundo atlântico, adotando como referenciais teóricos as balizas da micro história e da História global. Tendo em consideração, a história de Catarina Juliana, bem como a de outras mulheres processadas pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, esta situação espelha uma história das circulações, de idas e vindas, de deslocamentos pelos espaços do atlântico ibérico português.

As ações atribuídas a Catarina Juliana contrastavam diretamente com os interesses da expansão e da propagação do cristianismo no interior de Angola. O fato de não terem sido chamados padres exorcistas para a cura de seu ex-senhor legitimou, entre outros fatores, o discurso proferido pelos inimigos de João Pereira da Cunha.

Aparentemente, o mote principal do enredo foram as desavenças do seu ex-proprietário; todavia a condição feminina aliada à questão da cor e ao

status social (ora escrava, ora liberta) revelam que o ténue limite entre escravidão e liberdade rotularam a ré como a «feiticeira» – tendência presente não só em Angola, como em todas as extensões da Europa. O Tribunal do Santo Ofício de Lisboa a classificou como herege apóstata, tendo recebido a pena da excomunhão e apreensão de todos os seus bens.

Seja como for, é preciso descortinar os discursos e as práticas sobre feitiçaria nas sociedades mediadas por relações assentadas sobre o tráfico negreiro (Shaw 1997). O interesse em levar a fé a todos e a todos os lugares legitimou a prisão de Catarina nos cárceres do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. Para além dos interesses materiais, o processo de expansão do cristianismo obrigou a sacrifícios e punições a fim de coibir a existência das religiosidades tradicionais africanas, os calundus, e manter as estruturas de poder local.

Em síntese, a perseguição a Catarina Juliana justifica-se pelo seu papel como «ganga» e pela sua participação nas cerimônias de calundu, porém adquire um contorno mais nítido na medida em que os calundus passam a ser compreendidos como um fator de impedimento ao exercício das práticas exorcistas no interior de Angola.

Fontes

Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT]

- *Tribunal do Santo Ofício*. Inquisição de Lisboa, Processo de Catarina Juliana, Ambaca, 1750.
- *Tribunal do Santo Ofício*. Inquisição de Lisboa, Correspondências de Catarina Juliana, Ambaca, 1756.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro [IHGB]

- Carta régia de (D. Pedro II) para (Gonçalo de Alcáçova Carneiro de Meneses), governador e capitão general de Angola, determinando a forma pela qual os missionários devem ser sustentados... Em 18 de março de 1693.
- Carta régia de (D. Pedro II) para Gonçalo da Costa de (Alcáçova Carneiro de) Meneses, governador e capitão general de Angola, dando determinações sobre o exposto na carta enviada pelo governador em 24/04/1693 sobre as missões religiosas.... Em 20 de março de 1694.

- Carta régia (D. Pedro II) a Luís Cesar de Meneses, governador e capitão general de Angola, dizendo o que se deve fazer para aumento das missões no sertão em 13 de fevereiro de 1700.
- Carta régia de (D. Pedro II) a Bernardino de Távora de Sousa Tavares, governador e capitão general de Angola) sobre os missionários que foram pedidos e serão enviados para o sertão de Angola... Em 23 de abril de 1702.

Referências

- ALMEIDA, Carlos José Duarte. 2009. «Uma Infelicidade feliz. A imagem da África e dos africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região Mbundu (meados do séc. XVI-primeiro quartel do século XVIII)». Tese de Doutorado em Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa.
- AZEREDO, José Pinto de. 1967. *Ensaaios sobre algumas enfermidades d'Angola*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- BETHENCOURT, Francisco, e Philip Havik. 2004. «A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas». *Revista Lusófona de Ciências das Religiões* 3 (5/6): 21-27.
- BÍBLIA Sagrada*. 1993. Lisboa: Paulus Editora.
- CAMPBELL, Gwyn, Suzanne Miers e Joseph C. Miller. 2008. *Women and Slavery: The Modern Atlantic*. Athens / Ohio: Ohio University Press.
- CANDIDO, Mariana, e Eugénia Rodrigues. 2015. «African Women 's Access and Rights to property in the Portuguese Empire». *African Economy History* 43: 1-18.
- CANDIDO, Mariana P., e Adam Jones, ed. 2019. *African Women in the Atlantic World: Property, Vulnerability & Mobility, 1660-1880*. Suffolk: Boydell & Brewer.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. 2019. *Páscoa et ses deux maris? Une esclave entre Angola. Brésil et Portugal au XVII – siècle*. Paris: PUF.
- COUTO, Carlos. 1972. *Os capitães-mores em Angola no século XVIII*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- COSTA, João Paulo da. 1989. «As missões cristãs em África». In *Portugal no mundo*, dir. Luís Albuquerque. Lisboa: Publicações Alfa.
- FERREIRA, Roquinaldo. 2013. *Cross Cultural Exchange in the Atlantic World*. New York: Cambridge University Press.

- FIGUEIRÔA-REGO, João de, e Fernanda Olival. 2011. «Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)». *Tempo* 30 (Jan-Jun): 115-145.
- FONSECA, Jorge. 2010. *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*. Colibri: Lisboa.
- HAVIK, Philip. 2004. «La sorcellerie, l' acculturation et l' genre: la persecution religieuse de l' inquisition portugaise contre les femmes africaines converties en haut Guinée (XVII siècle)». *Revista Lusófona de Ciências das Religiões* 3 (5/6): 99-116.
- HASSEL, Stephanie. 2015. «Inquisition Records from Goa as sources for the study of Slavery in the Eastern domains of the Portuguese Empire». *History in Africa* 42: 397-418. <https://doi.org/10.1017/hia.2015.2>
- HOKKANEN, Markku, e Kalle Kananoja, ed. 2019. *Healers and Empires in Global History: Healing as Hybrid and Contested Knowledge*. London: Palgrave Macmillan.
- HORTA, José da Silva. 1988. «A Inquisição em Angola e Congo: O inquirido de 1596-98 e o Papel Mediador das Justiças Locais, Lisboa». In *Arqueologia do Estado. 1as Jornadas sobre as formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, Séculos XIII- XVIII*, 38-415. Lisboa: História & Crítica.
- HORTA, José da Silva. 1995. «Africanos e Portugueses na Documentação Inquisitorial, de Luanda a Mbanza Kongo (1596-1598)». In *Actas do Seminário: Encontro de Povos e Cultura em Angola*, 301-321. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- HORTA, José da Silva. 2011. *A "Guiné do Cabo Verde": produção textual e representações (1578-1684)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KANANOJA, Kalle. 2010. «Healers, Idolaters, and Good Christians: A Case Study of Creolization and Popular Religion in Mid-Eighteenth Century Angola». *The International Journal of African Historical Studies* 43 (3): 443-465.
- KANANOJA, Kalle. 2015. «Bioprospecting and European Uses of African Natural Medicine in Early Modern Angola». *Portuguese Studies Review* 23 (2): 45-69
- MARK, Peter, e José da Silva Horta. 2011. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West*. New York: The Cambridge University Press.
- OLIVEIRA, Vanessa dos Santos. 2018. «Donas, pretas livres e escravas em Luanda (séc. XIX)». *Estudos Ibero-Americanos* 44 (3): 447-456. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29583>.
- PAIVA, José. 2011. *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

- PAIVA, José, e Giuseppe Marcocci. 2013. *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- PANTOJA, Selma. 1998. «A diáspora feminina: degredadas para Angola no século XIX (1865-1898)». *Revista Textos e História* 6 (1-2): 185-210.
- PANTOJA, Selma, Edvaldo A. Bergamo e Ana Claudia Silva, org. 2016. *Angola e as Angolanas: memória, sociedade e cultura*. São Paulo/Brasília: Intermeios/PPGDSCI/FAPDF.
- REMIGIO, Padre Bento. 1694. *Practica de Exorcistas e Ministros da Igreja em que muita erudicam & clareza se trata da instrução dos exorcistas & exorcismos para lançar & afugentar os demônios & curar espiritualmente todo gênero de maleficio & feitiços*. Coimbra: Oficina de Joam Antunes.
- REGINALDO, Lucilene. 2018. «“Não tem informação”: mulatos, pardos e pretos na Universidade de Coimbra (1700-1771)». *Estudos Ibero-Americanos* 44 (3): 421-434.
- SCHLEUMER, Fabiana. 2018. «Nas bordas do Rio Kwanza: Inquisição, Administração portuguesa e artes mágicas em Angola». *Africana Studia* 30: 13-28.
- SILVA, Filipa Ribeiro da. 2002. «A Inquisição em Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe (1536-1821). Contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos.», 2 vols. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa.
- SIQUEIRA, Sonia. 2013. *O Momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária.
- SHAW, Rosalind. 1997. «The Production of Witchcraft / Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone». *American Ethnologist* 24 (4): 856-876.
- VENÂNCIO, José Carlos. 1996. *A Economia de Luanda e seu Hinterland no século XVIII*. Lisboa: Editorial Estampa.
- WALKER, Timothy D. 2013. *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro/Lisboa: Editora Fiocruz/Imprensa de Ciências Sociais.
- WIMMLER, Jutta. 2015. «The Devil's Beatings: African Dimensions of Early Modern Demonology in the Atlantic World». *Journal of Religion in Africa*, vol. 45 (3-4): 249-278. <https://doi.org/10.1163/15700666-12340049>