

ALEXANDRE ALMEIDA MARCUSSI

CATIVEIRO E CURA

São Paulo
2015

ALEXANDRE ALMEIDA MARCUSSI

CATIVEIRO E CURA

**Experiências religiosas da escravidão atlântica nos
calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**

(VERSÃO CORRIGIDA)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Marina de Mello e Souza.

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M322c Marcussi, Alexandre Almeida
Cativo e cura: experiências religiosas da
escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta,
séculos XVII-XVIII / Alexandre Almeida Marcussi ;
orientadora Marina de Mello e Souza. - São Paulo,
2015.
510 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. Sociedade luso-brasileira. 2. Religiões afro-
brasileiras. 3. Cultura afro-brasileira. 4.
Escravidão. 5. História da África. I. Souza, Marina de
Mello e, orient. II. Título.

ALEXANDRE ALMEIDA MARCUSSI

**CATIVEIRO E CURA:
EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS DA ESCRAVIDÃO ATLÂNTICA
NOS CALUNDUS DE LUZIA PINTA, SÉCULOS XVII-XVIII**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes membros:

Prof^a. Dr^a. Marina de Mello e Souza
FFLHC/USP
Orientadora

Prof. Dr. Luiz Felipe de Alencastro
EESP/FGV

Prof. Dr. Luiz Roberto de Barros Mott
FFCH/UFBA

Prof^a. Dr^a. Laura de Mello e Souza
FFLCH/USP

Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Cortez Wissenbach
FFLCH/USP

São Paulo, 7 de agosto de 2015

Para Amanda

AGRADECIMENTOS

Se eu precisasse destacar apenas uma dentre as várias coisas que aprendi com os calunzeiros dos quais este estudo se ocupa, seria o fato de que não se constrói nada significativo sozinho. Não poderia ser diferente em relação a esta tese, que não teria sido possível sem o auxílio e o apoio de um grande número de pessoas e instituições. A influência do materialismo histórico de minha formação me obriga a reconhecer a importância fundamental das dimensões financeiras sem as quais nenhuma atividade do pensamento e do espírito seria possível. Agradeço às instituições que financiaram esta pesquisa em uma ou outra etapa de sua realização. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), agradeço pela concessão de bolsas de pesquisa em nível de Doutorado, que permitiram que eu mantivesse a necessária dedicação às atividades acadêmicas entre 2012 e 2015. À Cátedra Jaime Cortesão da FFLCH/USP e ao Instituto Camões, sou grato pela concessão da bolsa que me permitiu realizar, durante dois meses em 2012, um estágio de pesquisa em acervos portugueses, o qual também não teria sido viável sem o apoio financeiro da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da USP, que custeou as despesas de transporte.

Sou grato ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo pelo apoio contínuo às minhas atividades de pesquisa desde meu ingresso na pós-graduação, ainda em nível de Mestrado. Sinto-me privilegiado por ter podido gozar da estrutura do programa ao longo desses mais de 8 anos de pós-graduação. Espaços de debate como a linha de pesquisa em Escravidão e História Atlântica, o Projeto Temático Dimensões do Império Português (em parceria com a Unicamp e financiado pela FAPESP) ou o Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil-África (financiado pela Pró-Reitoria de Pesquisa da USP) foram fundamentais para que esta reflexão amadurecesse e estabelecesse frutíferos diálogos com um espectro mais amplo de temas e preocupações. A atividade de pesquisa é um trabalho que, por vezes, pode parecer ingratamente solitário, de modo que a interlocução proporcionada por esses espaços foi fundamental tanto do ponto de vista acadêmico quanto afetivo. Também aproveito para manifestar meu débito com os profissionais dos acervos e instituições de pesquisa que foram consultados para o desenvolvimento desta tese: a Biblioteca Florestan Fernandes (FFLCH/USP), a Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a Biblioteca Universitária João Paulo II (Universidade Católica de Lisboa), o Arquivo Nacional da Torre do Tombo, o Arquivo Histórico Ultramarino e o Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

É impossível nomear todos os docentes e colegas que, de alguma forma, contribuíram para o andamento desta pesquisa. Ainda assim, mesmo correndo o risco de me esquecer de alguém, sinto-me inclinado a destacar as contribuições fundamentais dadas por alguns dos professores que marcaram minha trajetória acadêmica. A Robert Slenes, Maria Cristina Cortez Wissenbach, Laura de Mello e Souza, Adone Agnolin e Carlos Alberto Zeron, agradeço pelas leituras atentas e rigorosas desta pesquisa em suas várias etapas, desde quando ela era apenas um projeto. A Leila Leite Hernandez, minha imensa gratidão pelo apoio acadêmico e afetivo em um momento de dúvida e hesitação. A José Pedro Paiva, agradeço pela erudição compartilhada e pelo competente acompanhamento de meu estágio de pesquisa nos acervos portugueses. Sou muito grato a Carlos Almeida, que, mesmo sem ter nenhum vínculo institucional ou obrigação com a minha pesquisa, concedeu-me o rigor crítico de sua leitura e guiou-me de forma valiosa pelo acervo do Arquivo Histórico Ultramarino. Agradeço ainda a Íris Kantor, Ana Paula Torres Megiani, Vera Ferlini, Ana Lúcia Nemi, Vanicléia Silva Santos, Muryatan Barbosa, Rafael Ruiz e Bruno Feitler, com quem muito aprendi ao longo de anos de frutífera discussão. Sou grato ainda a Zilda Iokoi e Anita Novinsky, que guiaram meus primeiros passos no desorientador universo das fontes inquisitoriais. E, evidentemente, agradeço à minha orientadora Marina de Mello e Souza, que soube arcar com os riscos da ampla liberdade que ela me concedeu para trilhar meu próprio caminho de pesquisa. Sinto-me em débito pela aposta e pela confiança em mim depositada.

Os colegas que me acompanharam nesse caminho também foram importantes, tanto do ponto de vista acadêmico quanto pessoal. Gostaria de destacar as contribuições de Aldair Rodrigues (a quem agradeço pela imensa solidariedade e disponibilidade), Helena Wakim, Moisés Katenda, Thiago Sapede, Bruno Galeano, Ângela Fileno, Washington Nascimento, Marcus Baccega, Renato de Mattos, Alec Ito, Mariana Fonseca, Márcia Cristina Almeida, Juliana Bevilacqua e Rosana Gonçalves. Sinto-me obrigado a fazer um agradecimento coletivo a todos os colegas e amigos ao lado dos quais tive o prazer e a honra de trabalhar no Museu Afro Brasil e na Universidade Bandeirante de São Paulo, que me mostraram coisas que o mundo acadêmico não é capaz de nos ensinar. Faço ainda um agradecimento especial a todos os alunos que tive durante meu período de docência na Universidade Bandeirante de São Paulo. Os estudantes nem imaginam o quanto seus professores aprendem com eles.

Amigos e parentes podem não nos fornecer indicações bibliográficas nem criticar nossos escritos, mas a verdade é que não se produz conhecimento significativo sem afeto, e são eles quem nos ensinam tudo o que sabemos sobre o afeto. Sem isso, de nada nos valem os livros e documentos. Por isso sou grato a todos os amigos que me ensinaram como me divertir, rir, amar

e chorar. Vocês sabem quem vocês são. Sou grato também à ajuda dada pela minha família. Aos meus pais, Beth e Marcos, que puderam enfim entender e respeitar esta estranha escolha de carreira que eu fiz. À minha sogra, Rosa, pelo apoio generoso ao longo de tantos anos. E, por fim, à mulher que me incentivou a batalhar por aquilo em que eu acreditava, a despeito das dificuldades – e que também foi minha interlocutora acadêmica mais constante. A você, Amanda, dedico esta tese e sou grato, acima de todos os outros, por você nunca ter permitido que eu entendesse o significado da palavra solidão.

A escravidão não somente separa como une o que separa.

– Roger Bastide, As religiões africanas no Brasil

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se.

– Walter Benjamin, Sobre o conceito da história

Sumário

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	i
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.....	ii
RESUMO.....	iii
ABSTRACT	iv
Introdução	1
PARTE I: CURA	15
1. Adivinhar e curar: a morfologia dos calundus	17
a. Os calundus de Luzia Pinta.....	18
b. Raízes centro-africanas	29
c. A demografia das comunidades escravas	51
d. A ritualística luso-americana	58
e. O sistema dos calundus	71
2. Doença e destino: enraizamento na América	91
a. A doença do calundu.....	92
b. Escravidão e culto aos ancestrais.....	102
c. Cura e iniciação	111
d. Cadeias iniciáticas.....	123
e. Institucionalização e continuidade histórica	137
3. Ancestralidade africana na diáspora	147
a. A ancestralidade na África Centro-Occidental	148
b. Viagem à casa do pai	155
c. Solidariedades e consciência histórica nos calundus	165
d. Figuras da ancestralidade: ventos e vultos.....	178
e. A ancestralidade aterrorizante.....	189
PARTE II: CATIVEIRO.....	203
4. Catequese católica em Angola	205
a. O trono do Pai	206
b. Modelos teóricos do intercâmbio religioso.....	215

c. Calundus e o catolicismo.....	222
d. As instituições eclesiásticas na África Centro-Occidental.....	233
e. Os muitos lugares da conversão	242
f. O problema linguístico	253
g. O duplo espelho.....	265
h. Enraizamento e missionaço	277
5. As duas escravidões e as duas liberdades	285
a. A luta contra a bruxaria.....	286
b. A porta estreita do cativoiro	293
c. O compromisso com a escravidão.....	312
d. Bento de Jesus – os africanos e a ideologia escravista.....	322
e. O duplo gume da ideologia	333
f. Os calundus e a escravidão.....	339
g. Liberdade e solidariedade.....	350
6. Repressão e transfiguração	361
a. A dupla jurisdição eclesiástica	362
b. As instituições ultramarinas de repressão	368
c. A demonização da religiosidade africana.....	378
d. Degredo e isolamento	395
e. A dialética cultural da transfiguração.....	404
Conclusão.....	419
BIBLIOGRAFIA.....	437
1. Fontes primárias	437
a. Fontes manuscritas	437
b. Fontes impressas e bases de dados	439
2. Fontes secundárias	442
ANEXO 1. PROCESSO INQUISITORIAL DE LUZIA PINTA.....	455
ANEXO 2. DENÚNCIA CONTRA LUZIA PINTA NOS CADERNOS DO PROMOTOR	509

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 – A África Centro-Occidental, com os principais portos portugueses em destaque	46
Mapa 2 – Principais rotas do comércio de escravos no Atlântico sul, séculos XVII e XVIII	55
Mapa 3 – Localização e datas das referências a ventos nos calundus mineiros	136
Figura 1 – O sistema dos calundus	86
Figura 2 – Nkangi Kidity do acervo do Brooklyn Museum, produzido no Baixo Congo no início do século XVII	161
Figura 3 – Representação visual da jornada espiritual de Luzia Pinta	164
Figura 4 – Culto aos ancestrais em sociedades matrilineares	170
Figura 5 – Culto aos ancestrais na América portuguesa	171
Tabela 1 – Interpretações da jornada espiritual de Luzia Pinta	216
Tabela 2 – Igrejas no Reino de Angola em 1693	237
Tabela 3 – O clero angolano em 1690	238

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEAM	–	Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana
AHU	–	Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT	–	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
Cx.	–	Caixa
Liv.	–	Livro
Mç.	–	Maço
MMA	–	<i>Monumenta Missionaria Africana</i>
Proc.	–	Processo

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. São Paulo, 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

RESUMO

Este trabalho consiste em uma análise das práticas religiosas de origem africana conhecidas como calundus, denominação aplicada a cerimônias bastante disseminadas na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, frequentadas por africanos, afrodescendentes e brancos. Os calundus possuíam funções eminentemente divinatórias e terapêuticas, e suas origens culturais remontavam às práticas religiosas das sociedades abundas e bacongias da África Centro-Occidental. Partindo da análise de um processo movido pela Inquisição de Lisboa contra Luzia Pinta, praticante de calundus na região de Sabará, Minas Gerais, em meados do século XVIII, esta pesquisa intenta esclarecer os sentidos sociais e simbólicos dessa prática terapêutica afro-luso-americana. O caso de Luzia Pinta é abordado de forma mais verticalizada, mas também é comparado a outras ocorrências de calundus registradas nos territórios da Bahia e de Minas Gerais entre os séculos XVII e XVIII, com o intuito de compor uma análise mais abrangente a respeito dessa prática devocional.

A descrição morfológica dos calundus procura ressaltar sua heterogeneidade formal e a fluidez de suas fronteiras em relação a outras práticas religiosas do universo cultural luso-americano. A análise de sua simbologia subjacente evidencia que a categoria cosmológica que fundamentava essa prática devocional era a ancestralidade, na medida em que o rito consistia em uma tentativa de reatar os laços espirituais entre os africanos e seus antepassados, rompidos pelas dinâmicas do comércio de escravos. A tese empreende também uma discussão a respeito dos papéis ocupados por essa prática religiosa na sociedade imperial portuguesa, abordando as relações que os calundus e seus praticantes mantinham com alguns dos principais fenômenos e instituições que estruturavam a sociedade luso-americana, como a religião católica e a escravidão. Pretende-se evidenciar como, entre os séculos XVII e XVIII, os calundus codificaram uma complexa visão de mundo elaborada pelos centro-africanos na América, por meio da qual eles manifestaram sua perspectiva a respeito da escravidão e elaboraram projetos políticos alternativos ancorados em uma consciência histórica utópica. A perspectiva africana sobre o cativeiro, representada pela terapêutica dos calundus, configurou uma importante ameaça simbólica contra a ideologia que legitimava moralmente a existência da escravidão na América portuguesa a partir de um discurso construído usando as categorias da teologia católica. A tese pretende analisar os embates entre calundizeiros e instituições de repressão religiosa como aspectos de um debate político, intelectual e ideológico, travado no idioma da religião, que dizia respeito à existência e à legitimidade do cativeiro no mundo imperial português.

Palavras-chave: calundu; escravidão; religiões afro-brasileiras; ideologia escravista; Inquisição

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. São Paulo, 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

ABSTRACT

This study focuses African-American religious practices known as “calundus”, which existed in many parts of Brazil during the 17th and 18th centuries and were attended by Africans, American-born black people and the white population alike. The aims of the calundus were mainly divinatory and therapeutical, and their origins lie in Mbundu and Bakongo religious practices from West Central Africa. This research is based on the analyses of the inquisitorial process of Luzia Pinta, a practitioner of calundus in the region of Sabará (Minas Gerais) during the 18th century, and it intends to clarify the social and symbolic meanings associated to this form of African-Brazilian therapeutical practice. Luzia Pinta’s case is analysed thoroughly, but it is also compared to further occurrences of calundus registered by ecclesiastical authorities in Bahia and Minas Gerais during the 17th and 18th centuries. Such a comparison aims to broaden the scope and applicability of the conclusions of this study beyond the particular case of Luzia Pinta.

The morphological description of the calundus aims to show the diversity of its manifestations e the fluid boundaries between them and other religious practices in the Brazilian culture of the time. The analysis of its symbolical dimensions reveals ancestry as the fundamental cosmological notion underlying this devotional practice, as the ritual attempted to reforge spiritual links between Africans and their ancestors, broken by the dynamics of the slave trade. The thesis also discusses the roles played by this religious practice in Brazilian colonial society, investigating how the calundus and their devotees related themselves to some of the most relevant aspects and institutions of Brazilian colonial society, such as the catholic religion and slavery. Between the 17th and 18th centuries in Brazil, calundus have become a ritual language through which West Central Africans in America manifested a complex worldview, elaborated their perspectives and thoughts regarding slavery, and were able to put together alternative political projects anchored on an utopian historical conscience. The African perspective on captivity, represented by the calundus, was an important symbolical threat to the ideology which used theological concepts and ideas to give slavery its moral legitimacy in Brazil. This study aims to analyse the conflicts between practitioners of calundus and institutions of religious repression as aspects of a broader political, intellectual and ideological debate over the existence and legitimacy of slavery in the Portuguese Atlantic territories, a debate which manifested itself in a religious language.

Key-words: calundu; slavery; African-American religions; ideology of slavery; Inquisition

Introdução

Em 18 de dezembro de 1742, chegava aos cárceres do Santo Ofício, em Lisboa, uma alforriada de origem angolana chamada Luzia Pinta. Ela havia sido presa na vila de Sabará, capitania de Minas Gerais, depois que o comissário inquisitorial José Matias de Gouveia diligentemente colhera uma série de denúncias contra ela. Dentre as dezenas de milhares de processos movidos pela Inquisição portuguesa ao longo de quase três séculos de atuação, o de Luzia destaca-se por sua singularidade. Trata-se provavelmente do único processo completo, contemplando desde a denúncia inicial até a sentença final, que a Inquisição moveu contra uma praticante de um tipo de cerimônia religiosa que, em seu processo, recebeu a denominação de “calandu”. Em outros tempos e lugares do mundo atlântico criado pelo império português, cerimônias muito semelhantes foram chamadas de quilundos, lundus, ulundus, colundus e, finalmente, a denominação pela qual são mais frequentemente conhecidas: calundus.

Os inquisidores designados para julgar o caso de Luzia Pinta não sabiam o que significava calandu. Supunham ser algum tipo de feitiçaria ou pacto diabólico, mas ignoravam os sentidos exatos da palavra. Ao longo dos interrogatórios e confissões da acusada, o termo foi ganhando cada vez mais significados: cerimônia de cura, dança, folguedo, doença, destino e virtude. A verdade é que o emaranhado semântico em torno dos calundus de Luzia Pinta nunca chegou a ser resolvido pela Inquisição, que a condenou simplesmente “pelos indícios que ainda resultam contra a ré de viver apartada de nossa santa fé católica e ter feito pacto com o Demônio”,¹ sem necessidade de maior comprovação ou esclarecimento. E os sentidos associados aos calundus permaneceram incógnitos por muito tempo. O termo aparentemente caiu em desuso no século XIX e só veio a ser investigado de forma mais sistemática por historiadores a partir da década de 1980.² Afinal de contas, o que eram os calundus? É possível arriscar uma definição provisória, à qual o presente trabalho pretende adicionar novas camadas cumulativas de significado: calundus eram cerimônias religiosas praticadas primordialmente por africanos na América portuguesa, que tinham como objetivo a adivinhação e a cura.

Alguns estudiosos julgaram que eles teriam sido a primeira religião afro-brasileira, de modo que eles foram imaginados como precursores de devoções mais conhecidas como o

¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante ANTT), Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 77. Todas as citações extraídas de fontes primárias tiveram a grafia e sintaxe modernizadas.

² Ressalte-se o trabalho pioneiro de 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, 1986; seguido de um estudo mais verticalizado do caso de Luzia Pinta por MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez 1994.

candomblé, a umbanda e outros cultos de origem africana no Brasil. Essa classificação é problemática por alguns motivos. Em primeiro lugar, porque os calundus não parecem ter sido um culto organizado e institucionalizado, com doutrina e ritualística padronizadas, o que desafia nossas concepções tradicionais do que seria uma religião unificada. Antes, a palavra (ou melhor, as diversas variantes da palavra) parece ter sido empregada para designar cerimônias religiosas diversas, sem conexão direta entre si. Em segundo lugar, porque, ao longo dos séculos XVII e XVIII, os calundus conviveram com outros cultos de origem africana que recebiam denominações distintas e tinham origens geográficas e culturais diferentes, de modo que integravam um cenário mais semelhante a um grande mosaico religioso. Isso tudo, porém, não anula o fato de que os calundus foram um fenômeno de fundamental importância na cultura religiosa das comunidades de escravos e libertos da América portuguesa, e tampouco significa que eles tenham sido carentes de unidade e coerência simbólica. Nem uma religião homogênea, nem um agrupamento heteróclito de práticas devocionais disparatadas, os calundus constituíram um fenômeno religioso tipicamente afro-luso-americano cuja análise exige outros paradigmas interpretativos e demanda que observemos de perto as lógicas internas que davam sentido social e coerência a essa prática devocional.

Contudo, as fontes primárias disponíveis para o estudo dos calundus são um tanto desapontadoras nesse sentido. Como a prática não sobreviveu em formas imediatamente reconhecíveis até o século XX, não existe uma memória produzida e preservada pelos praticantes, e nem uma tradição oral que reconstrua o passado dessas cerimônias, ao contrário do que se observa em relação à umbanda e ao candomblé. Ficamos, portanto, sem um ponto de partida ancorado no presente para a investigação. Quase todos os registros escritos a respeito dos calundus foram produzidos pela Inquisição portuguesa e pelos tribunais eclesiásticos interessados na repressão da prática. E, mesmo assim, devido à pouca atenção que o Santo Ofício dava às denúncias contra calundzeiros, esses registros são extremamente esparsos, limitados e fragmentados, em sua maioria compostos por menções sumárias que descreviam muito por alto as cerimônias e que quase nunca permitiam observar o que os próprios praticantes diziam sobre os rituais.

Por isso mesmo, o processo de Luzia Pinta é de interesse especial para o estudo dos calundus. A justiça eclesiástica moveu esforços para a recolha de um grande número de testemunhas contra ela em Sabará e requisitou dos depoentes que apresentassem descrições pormenorizadas de seus ritos. Ademais, a própria calundzeira foi capturada, encarcerada e enviada para ser julgada em Lisboa, onde foi interrogada repetidas vezes durante mais de um ano. Suas declarações sobre seus “calandus” foram registradas minuciosamente pelos escrivães

do Santo Ofício. Sua triste sina, infelizmente, é o que permite à historiografia obter um vislumbre um pouco mais rico dessa prática devocional muito disseminada nos séculos XVII e XVIII. Não tivesse tido ela o azar de ser processada e julgada pelo Santo Ofício (ao contrário de outros calundzeiros que foram apenas denunciados, sem que o tribunal instrísse processos contra eles), teríamos acesso bem mais restrito a uma parcela bastante importante da cultura escrava da América portuguesa.

Por esse motivo, o caso de Luzia Pinta é o centro gravitacional em torno do qual orbitam as análises deste estudo sobre os calundus luso-americanos. Nossa investigação não se limitará ao seu processo, mas a trajetória de Luzia Pinta será, a cada passo analítico, o ponto de referência do qual partiremos para abordar, separadamente, diversas dimensões dessa prática devocional africana, as quais serão sobrepostas como camadas acumuladas sobre um núcleo central, expandindo seu significado. Não se trata de uma análise rigorosamente micro-histórica do caso de Luzia Pinta, uma vez que seu processo será apenas o ponto de partida para articularmos uma investigação de abrangência mais ampla, que envolve um número maior de casos.³ O caráter fragmentário da documentação relativa aos calundus praticamente exige uma abordagem em que as fontes se complementem: desse modo, os pontos obscuros de alguns dos documentos podem ser iluminados pelas informações presentes em outros. Assim como os calundus de Luzia Pinta nos permitirão esboçar um panorama mais sistemático a respeito dessas práticas, passível de ser aplicado com cautela a uma série de outros calundzeiros, também estes nos ajudarão a elucidar passagens pouco claras no caso de Luzia e alargar nossa compreensão dessas cerimônias afro-luso-americanas.⁴ Nosso procedimento metodológico se define, portanto, por movimentos de idas e vindas reiteradas, cotejando outros casos ao de Luzia

³ O *corpus* documental que empreguei nesta pesquisa contempla um número aproximado de 50 casos de calundus, que se estendem entre 1634 e 1792 e abrangem principalmente as capitanias da Bahia e de Minas Gerais. O número exato é difícil de ser estimado devido às fronteiras fluidas entre calundus e outras práticas rituais, bem como ao fato de que algumas fontes fazem menção a mais de um sacerdote. A concentração na Bahia e em Minas Gerais não significa que os calundus tenham se restringido a essas regiões, mas apenas reflete o fato de que as fontes inquisitoriais se referem principalmente a esses territórios, por motivos que ainda serão discutidos ao longo do trabalho. É preciso ressaltar, desde já, que não me foi possível empreender um levantamento exaustivo de toda a documentação inquisitorial e eclesiástica, de modo que provavelmente ainda há muitos outros casos de calundus esperando para serem descobertos nos arquivos, incluindo em outros territórios luso-americanos além da Bahia e de Minas Gerais.

⁴ É preciso ressaltar os riscos metodológicos inerentes a esse procedimento, que pode, se aplicado sem os devidos cuidados, levar a generalizações simplificadoras. Convém reconhecer que o termo “calundu” se aplicava a uma ampla gama de procedimentos terapêuticos sem padronização ostensiva, cada um dos quais evidentemente guardava suas peculiaridades. Esta investigação buscou iluminar os pontos de contato entre todos eles, com o intuito de conferir maior inteligibilidade ao fenômeno como um todo, e não necessariamente a cada uma de suas manifestações específicas em contextos concretos. A opção metodológica deste estudo não deve obscurecer o fato de que nem todos os calundus eram iguais entre si, de modo que nem todas as conclusões que se aplicam ao caso de Luzia Pinta podem ser estendidas imediatamente para outros praticantes de calundus.

Pinta sempre que possível. O leitor não deverá estranhar que os mesmos calundzeiros sejam referidos e analisados várias vezes, e nem que o caso de Luzia figure do primeiro ao último capítulo, já que, em cada ocasião, serão ressaltados aspectos ou dimensões situadas em diferentes camadas de profundidade analítica. É evidente que isso ocasiona um inevitável grau de redundância no texto, mas eu preferi repetir algumas informações, aqui e ali, a abdicar de uma análise progressiva que permitisse escavar e revelar as profundidades exigidas pelo tema.

E quais são os principais problemas históricos e questionamentos por meio dos quais abordei o fenômeno dos calundus? Convém aqui fazer um breve panorama das principais abordagens historiográficas a respeito do tema para esclarecer melhor o ponto analítico em que esta pesquisa se situa. Há uma longa tradição, nos estudos das culturas afro-americanas e das devoções religiosas de origem africana na diáspora, de dar foco prioritário à questão das continuidades e descontinuidades culturais entre essas práticas e suas matrizes africanas. Já na antropologia do século XIX e do início do XX, tanto aquela ancorada na perspectiva evolucionista quanto a que se erigiu sobre as teses do racionalismo científico, o problema da origem era crucial. A persistência de práticas e costumes de origem africana servia, nesse contexto intelectual, para comprovar as determinações raciais do comportamento das populações afro-americanas.⁵ Já a adoção progressiva de costumes advindos da “civilização europeia” pelos africanos e afrodescendentes era ressaltada como indício de uma miscigenação cultural que poderia conduzir as populações negras – supostamente mais “atrasadas” – a uma evolução civilizatória.⁶

A questão da continuidade e da permanência seguiu sendo central ao debate historiográfico e antropológico do século XX, em grande medida influenciado pelo culturalismo de Franz Boas. Boas foi o responsável por “desracializar” a discussão e traduzi-la para uma linguagem conceitual que ainda nos é familiar, situando o conjunto dos costumes e

⁵ No Brasil, o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues é um exemplo eloquente dessa corrente. Seus estudos reafirmavam o caráter condicionante da herança racial africana, que supostamente impediria processos saudáveis de mestiçagem racial e cultural. Cf. RODRIGUES, Raimundo Nina. Mestiçagem, degenerescência e crime. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, v. 15, n. 4, p. 1151-1181, out.-dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702008000400014>. Acesso em: 25 jul. 2013. Nos EUA, Robert Park sustentou a tese de que as persistências culturais do passado africano, nas comunidades negras norte-americanas, demonstrariam as condicionantes biológicas do comportamento e indicariam a incapacidade do negro de se assimilar à sociedade branca. Cf. PARK, Robert E. The conflict and fusion of cultures with special reference to the Negro. *The Journal of Negro History*, v. IV, n. 2, abr. 1919. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/dirs/2/1/0/9/21093/21093.txt>>. Acesso em: 17 setembro 2009.

⁶ O médico fluminense João Batista Lacerda, ao prognosticar o branqueamento progressivo da população brasileira *pari passu* com sua evolução cultural e material, foi um dos proponentes dessa ideia no Brasil. A respeito desse debate, cf. SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976; SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

manifestações religiosas no campo da cultura. A teoria boasiana dos contatos culturais postulava ao mesmo tempo a possibilidade da aculturação (ou seja, a progressiva incorporação da cultura dominante pelas camadas dominadas) e a tenacidade dos sistemas culturais anteriores ao contato.⁷ Como resultado, as análises das culturas afro-americanas inspiradas pelo arsenal conceitual boasiano tentaram, de diferentes formas, equacionar o peso relativo das permanências e das transformações culturais em relação às matrizes africanas. Nos EUA, os estudos de Melville Herskovits tenderam a ressaltar a persistência de traços culturais africanos nas Américas, que teriam sobrevivido aos processos aculturativos em diferentes graus a depender da região.⁸ No Brasil, o conceito de “sincretismo” foi cunhado para caracterizar uma formação cultural de síntese que teria resultado da mistura ou superposição entre elementos de origem africana e euro-americana.⁹

Nos EUA, depois dos estudos inspirados por Herskovits, esse debate foi reacendido pela obra conjunta de Sidney Mintz e Richard Price, que ressaltaram como processos de recriação cultural e de reelaboração dos repertórios simbólicos africanos, dentro dos limites impostos pelo poder colonial, foram fundamentais para a configuração de culturas afro-americanas de síntese que eles denominaram “crioulas”, recorrendo a um paralelo com os chamados idiomas crioulos, resultantes do contato entre línguas africanas e europeias.¹⁰ Uma corrente historiográfica normalmente denominada “afrocêntrica” sugeriu, em reação, que os africanos teriam sido capazes de transportar suas culturas étnicas para a América por um longo tempo, adiando os processos de reelaboração e síntese cultural.¹¹ Atualmente, posições intermediárias

⁷ A teoria dos contatos culturais de Boas não é sistemática (o que pode se dizer, aliás, de toda sua obra), mas indicações a esse respeito podem ser encontradas em BOAS, Franz. Os métodos da etnologia. In: *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 47; Idem. Evolution or diffusion? In: *Race, Language, and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, p. 291. A teoria boasiana foi comentada extensivamente por STOCKING, JR., George W. *Race, culture, and evolution: Essays in the history of Anthropology*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982, p. 195-233; e Idem. STOCKING JR., George W. Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 15-38.

⁸ HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990.

⁹ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979. Para reavaliações contemporâneas do conceito de sincretismo, cf. FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995; e SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, ano 10, n. 28, p. 123-138, jul. 1995.

¹⁰ MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

¹¹ Obras representativas dessa corrente incluem GOMEZ, Michael Angelo. *Exchanging our country marks: The transformation of African identities in the Colonial and Antebellum South*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1998; THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004; LOVEJOY, Paul E. (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009; e SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

têm clamado por um estudo particularizado dos processos de transformação e continuidade cultural em cada contexto geográfico e cronológico, sem a pretensão de elaborar panoramas abrangentes.¹²

Qualquer que seja o caso, a maior parte desses estudos tem como foco prioritário a questão das continuidades e rupturas das culturas afro-americanas com suas respectivas matrizes africanas. Seu principal problema se situa eminentemente no campo de uma etnomorfologia comparativa: trata-se de saber em que medida as práticas culturais e costumes dos africanos e afrodescendentes na América se assemelham, formalmente, às práticas correlatas que podem ser observadas no continente africano. Esses estudos representam aquilo que poderíamos chamar de uma abordagem cultural da questão.¹³ A abordagem cultural traz alguns problemas importantes. Na medida em que seu paradigma analítico é o da coerência interna de um sistema específico de costumes e práticas culturais (perturbada em diferentes graus por processos de intercâmbio com outras culturas), essa perspectiva tende a reificar uma “esfera da cultura” mais ou menos autônoma, relativamente independente da trama das relações sociais, institucionais e de poder em meio à qual os costumes e devoções religiosas são praticados. Quando os contextos institucionais são considerados nessas análises, é comum que eles sirvam apenas como pano de fundo social que fornece à “dinâmica cultural” (supostamente regida por leis próprias de continuidade e transformação) os limites e possibilidades para seu desenvolvimento. O dualismo implícito entre “cultura” e “sociedade” faz com que as instituições e relações de poder apareçam como uma espécie de força estrangeira e alienígena, influenciando os atos culturais “de fora” ao limitar ou viabilizar sua prática reiterada. Trata-se, portanto, de uma perspectiva de estudos que dificulta a análise propriamente *social* das práticas religiosas.¹⁴

No Brasil, uma outra corrente de estudos, que se convencionou chamar de “história social da escravidão”, tendeu a enfatizar, pelo contrário, as relações sociais e de poder em que os cativos africanos e afrodescendentes estiveram inseridos, atentando para as múltiplas

¹² BERLIN, Ira. Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America. *The American Historical Review*, Washington: American Historical Association, v. 85, n. 1, p. 44-78, fev. 1980; PARÉS, Luís Nicolau. O processo de crioulização no Recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005; TROUILLOT, Michel-Rolph. Culture on the edges: creolization in the plantation context. *Plantation Society in the Americas*, v. V, n. 1, p. 8-28, 1998.

¹³ Empreendi uma discussão pormenorizada desses debates em minha dissertação de mestrado: MARCUSSI, Alexandre A. *Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana*. São Paulo, 2010. 217 p. Dissertação – Mestrado em História Social, Universidade de São Paulo.

¹⁴ Vale atentar para o fato de que, em algumas obras dessa tradição (sobretudo em Sidney Mintz e Richard Price), a abordagem cultural sobrepõe-se (nem sempre sem contradições) a argumentos mais vinculados a uma abordagem sociológica, atenuando algumas das limitações elencadas. Cf. *Ibid.*, p. 74-87.

maneiras como os escravos podiam influenciar a sociedade escravista e negociar suas trajetórias de vida e práticas culturais a despeito das limitações impostas pelo cativo.¹⁵ Essa tradição historiográfica, desenvolvida sobretudo ao longo das décadas de 1980 e 1990, forneceu suporte conceitual para algumas instigantes análises mais recentes que, munidas de um conhecimento mais aprofundado sobre a história da África, procuraram desvelar os papéis sociais e as funções ocupadas pelas práticas culturais de origem africana na trama das relações de poder e das negociações entre os escravos, os libertos e as elites senhoriais.¹⁶ Este estudo pretende se inserir nessa linha de análise. Esta, portanto, não é uma tese sobre “a cultura africana na América”. Não é sequer uma tese sobre a “cultura afro-americana”. Pelo contrário, minha tentativa foi a de evitar os embaraços e armadilhas implícitos na ideia de “cultura” que determinou toda uma tradição de abordagens “culturais” dos estudos afro-americanista, sobretudo nos EUA, mas também em uma parcela substancial da antropologia brasileira.

Este é, sem dúvida, um estudo sobre práticas devocionais, mas preferi não transformá-lo em um estudo sobre o objeto “cultura” e nem sobre suas “origens”, a fim de me manter, tanto quanto me foi possível, rente às relações sincrônicas de poder e às instituições sociais que estruturavam a sociedade luso-americana na qual os calundus foram praticados. É claro que foi imprescindível descrever morfologicamente essas cerimônias religiosas e traçar suas origens no continente africano, o que é um itinerário analítico familiar às abordagens culturalistas. Contudo, tal objetivo foi apenas instrumental para aquele que se constituiu como o problema central da pesquisa: entender o sentido *social* dos calundus. Com isso quero dizer que procurei atender, acima de tudo, para a forma como os calundus serviram para que as comunidades de africanos e afrodescendentes na América se relacionassem com algumas das mais importantes instituições da sociedade imperial portuguesa.

Para fazê-lo, fui levado a conceber os calundus como um idioma ritual e cosmológico por meio do qual os africanos codificaram um determinado entendimento a respeito da sociedade em que viviam. Essas cerimônias funcionaram como uma espécie de “teoria social”, codificada numa linguagem simbólica africana e empregada pelos escravos e libertos para

¹⁵ LARA, Sílvia Hunold. *Campos da violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, c1988; REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Ed. rev. e aum. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; e MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, são obras representativas da chamada “história social da escravidão” no Brasil, mas de forma alguma esgotam ou oferecem um panorama abrangente a respeito dessa corrente.

¹⁶ A título de exemplos, sem pretender fazer uma listagem exaustiva, seria possível elencar: SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1991-1992; SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006; e REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

elaborar uma sofisticada reflexão conceitual sobre o escravismo, além de formular projetos utópicos de futuro alternativos a ele. Sendo assim, parti do tema das práticas rituais com o intuito de abordar o problema da representação que os escravos, sobretudo os africanos, faziam do seu cativeiro, e procurei tatear o campo, ainda pouco explorado, de uma história intelectual da escravidão escrita da perspectiva do pensamento dos escravos, e não apenas dos intelectuais eclesiásticos e administradores senhoriais.

Para isso, foi preciso que a análise não se limitasse aos suportes e fontes tradicionais da história intelectual, que são as obras impressas. Busquei no idioma da ritualística, da terapêutica e da cosmologia as coordenadas para essa história das ideias africanas no Brasil. Tomei de empréstimo da etnologia estruturalista de Lévi-Strauss o conceito de “pensamento selvagem”, que designa a capacidade da cultura humana de elaborar operações conceituais abstratas por meio de códigos compostos de significantes extraídos do mundo empírico e concreto, configurando aquilo que o autor chamou de uma “ciência do concreto”, em oposição à ciência nomotética, expressa em linguagem abstrata e universal, que é característica da tradição intelectual ocidental.¹⁷ Se Lévi-Strauss elegeu as narrativas míticas americanas como fontes para demonstrar um sofisticado sistema de pensamento indígena sobre o mundo e a relações entre os homens e a natureza,¹⁸ esta pesquisa se ateve ao código significativo composto pelas imagens e atos concretos associados à prática dos calundus. Danças, música, sintomas patológicos, remédios, entidades sobrenaturais, narrativas de êxtase e viagens em espírito foram as linguagens nas quais tentei encontrar a formulação subjacente de um complexo sistema de pensamento africano na América. A noção de “pensamento selvagem”, portanto, me forneceu o instrumento conceitual de que eu precisava para superar a dicotomia entre sociedade e cultura e para elaborar uma história das ideias *na prática*. Pretendi mostrar como, por meio dessa teoria social codificada de forma imanente nos calundus, os escravos e libertos africanos e afrodescendentes elaboraram uma crítica ao escravismo e propuseram uma alternativa a ele que não era idêntica às teorias da libertação que viriam a ser formuladas pela ideologia liberal moderna.

Evidentemente, não eram apenas os africanos que pensavam selvagememente, ou seja, que refletiam sobre o mundo por meio da prática social. Europeus e colonos nos territórios americanos e africanos também formularam, com suas ações concretas e com o funcionamento

¹⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 12^a ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.

¹⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2010 (Mitológicas, v. 1); Idem. *Do mel às cinzas*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004 (Mitológicas, v. 2).

de diversas instituições, uma complexa teoria sobre a escravidão que se baseava na teologia católica. Pensadores jesuítas, espalhados pelos espaços ultramarinos do império português, elaboraram um discurso que visava a legitimar a escravidão dos africanos como uma forma de purgação dos pecados do paganismo e uma via de acesso à salvação da alma na eternidade. Mas esse discurso teria talvez permanecido inoperante não fosse a atuação cotidiana de diversos agentes que garantiram que suas coordenadas fundamentais – a rejeição do passado africano, a culpa e a penitência – se inscrevessem nas mentes dos homens e mulheres, negros e brancos, livres e escravos, que habitavam o mundo atlântico português. Nessa arena da práxis social e institucional, calundzeiros, catequistas e inquisidores travaram uma disputa ideológica cujo cerne dizia respeito a nada menos do que aquela que foi provavelmente a mais abrangente e estruturante instituição do mundo atlântico português: a escravidão.

Sendo assim, este estudo pretende partir de um objeto empírico particular, os calundus – e, na verdade, de um caso ainda mais particular, o de Luzia Pinta – para tentar elucidar questões mais amplas, que dizem respeito às representações sobre a escravidão, aos debates políticos em torno do cativo nos séculos XVII e XVIII e aos mecanismos simbólicos de manutenção da ordem escravista no interior da cultura católica do império português. No século XIX, todas essas questões a respeito da legitimidade e da pertinência da escravidão foram debatidas em um registro eminentemente laico (o do abolicionismo e do liberalismo) que nos é prontamente reconhecível e inteligível; nos períodos anteriores, porém, elas se inscreviam no campo da religião, o que sem dúvida tem dificultado nossa compreensão a respeito dos debates intelectuais em torno do tema. Não pretendo sugerir que todos esses problemas de suma importância para a história colonial tenham convergido apenas e especificamente em torno dos calundus. O que pretendo é olhar para essas cerimônias de origem africana como uma janela através da qual pode ser possível tentar elucidar aspectos da cultura política e das práticas simbólicas do mundo escravista que, sem dúvida nenhuma, permeavam um sem-número de outras práticas sociais que fogem ao escopo deste trabalho.

Esta tese se divide em seis capítulos, agrupados em duas partes. A primeira parte, intitulada “Cura”, pretende ser um estudo etno-histórico dos calundus luso-americanos, limitando-se à análise morfológica, simbólica e cosmológica das práticas reunidas em torno dessa denominação. O primeiro capítulo, “Adivinhar e curar: a morfologia dos calundus”, consiste em um estudo formal das cerimônias, que tem como objetivo delimitar o campo empírico da investigação. Invocando as descrições contidas no processo de Luzia Pinta e em cerca de cinquenta outras denúncias contra calundzeiros entre os séculos XVII e XVIII, o capítulo descreve um panorama da ritualística dos calundus, ressaltando ao mesmo tempo sua

enorme heterogeneidade formal e sua coerência interna. Os calundus gravitavam em torno de práticas de adivinhação e cura associadas entre si (já que a adivinhação tinha caráter diagnóstico), que eram realizadas frequentemente, mas nem sempre, por intermédio de uma possessão espiritual vivenciada pelo curandeiro. A análise abordará as suas origens na África Centro-Occidental (na região mais ou menos correspondente ao território atual de Angola) e o percurso de transformações e ressignificações que fez com que rituais africanos de possessão tivessem seu caráter terapêutico enfatizado na América portuguesa. Também mostrará como os calundus, longe de terem sido cerimônias de natureza étnica restrita, estiveram imersos em um amplo complexo de práticas rituais de fronteiras fluidas, que envolvia ritos católicos, tupinambás e de africanos da chamada “costa da Mina”.

Se o primeiro capítulo analisa o problema das origens geográficas, o segundo, intitulado “Doença e destino: enraizamento na América”, aborda o processo de fixação e perpetuação dos calundus no território luso-americano. Ao contrário do que se pode imaginar, os calundus não foram (apenas) cerimônias continuamente transplantadas do continente africano para a América por meio de sacerdotes que chegavam ao Novo Mundo a bordo dos navios negreiros e aqui reproduziam os ritos de adivinhação e cura que haviam aprendido em sua terra natal. Havia mecanismos de iniciação ritual por meio dos quais os calundus se reproduziam no interior das sociedades escravistas da América portuguesa, compondo cadeias de iniciação em que o saber ritual se transmitia de mestres para aprendizes. Contudo, esses mecanismos de transmissão pouco se assemelhavam às formas de padronização e reprodução da doutrina e da ritualística de que dispunham religiões afro-brasileiras mais institucionalizadas do século XIX, como o candomblé. Os calundus tinham uma estrutura de reprodução assistemática e individualizada, que dava amplo espaço para a reformulação e para a criatividade, o que ajuda a explicar a enorme plasticidade que se observa nessas práticas. O princípio de funcionamento dessa estrutura iniciática era tipicamente centro-africano: os calundus eram, simultaneamente, uma doença, uma cura e uma predestinação, incentivando os doentes a se converterem eles próprios, depois de seu tratamento, em calunduzeiros. É o que veremos a partir da trajetória de Luzia Pinta, iniciada em Sabará depois de se tratar de uma moléstia espiritual de que padecia.

O terceiro capítulo, intitulado “Ancestralidade africana na diáspora”, explora o núcleo cosmológico que subjazia às cerimônias dos calundus. A partir de um extraordinário relato que Luzia Pinta fez aos inquisidores a respeito de uma viagem espiritual que vivenciou durante a infância em Luanda, pretendo evidenciar como a ancestralidade era a categoria espiritual mais importante do discurso terapêutico dos calundus. Sabemos que a ancestralidade é uma noção que ocupa papel fundamental, até hoje, em todos os cultos religiosos afro-brasileiros. Contudo,

ela parece ter adquirido um lugar ainda mais central nos calundus do século XVII e XVIII, constituindo o objeto primordial de devoção dos calunduzeiros e seus clientes. Esse capítulo pretende evidenciar como a ancestralidade – selecionada de forma prioritária dentre todas as dimensões espirituais da religiosidade centro-africana – permitiu construir uma noção de parentesco simbólico que forneceu as bases para a elaboração de formas de solidariedade e de uma consciência histórica utópica para as comunidades africanas na América. Na África Centro-Occidental, a ancestralidade era uma importante fonte de identidade para os indivíduos inseridos em seus grupos familiares específicos; na América, por meio de um alargamento de sentido, ela se tornou uma linguagem potencialmente mais inclusiva e universal para a manifestação de projetos de solidariedade e união por parte dos africanos e afrodescendentes. Em Portugal, por outro lado, onde a prática dos calundus não se enraizou, a ancestralidade africana foi interpretada mais frequentemente em chave negativa e demoníaca, mesmo por parte dos africanos, configurando uma experiência devocional cindida, angustiada e aterrorizante que era um contraponto à experiência das solidariedades afro-luso-americanas. Esses três primeiros capítulos, em conjunto, compõem a primeira parte da tese e pretendem traçar um panorama abrangente do que foram os calundus luso-americanos, estendendo na medida do possível as conclusões obtidas a partir da análise do caso de Luzia Pinta.

A segunda parte, intitulada “Cativeiro”, ampliará o escopo da investigação para abordar a relação que os calundus e os calunduzeiros mantinham com algumas das principais instituições que estruturavam a sociedade do império português. Com base nas conclusões da primeira parte, buscaremos aqui compreender o sentido social dos calundus, entendidos como espaço de reflexão sobre a sociedade e como *locus* de articulação de debates políticos acerca da escravidão. Partindo da constatação de que Luzia Pinta, além de praticante de calundus, era também uma católica devota de Santo Antônio e São Gonçalo, o quarto capítulo, intitulado “Catequese católica em Angola”, aborda as complexas relações que os calundus e os calunduzeiros mantinham com o catolicismo. Para entendermos essas relações, foi preciso recuar a análise para o século XVII e para o território de Angola (e, mais especificamente, a cidade de Luanda), onde Luzia Pinta havia sido catequizada. Pretendi evidenciar como a Igreja católica esteve envolvida, em Angola, em um projeto de catequização dos escravos que seriam embarcados para a América portuguesa. Essa ação catequética fundamentava-se numa estratégia de criar aproximações entre a mensagem católica e os sistemas centro-africanos de pensamento, “traduzindo” o catolicismo para as culturas locais. Ao mesmo tempo em que facilitava a conversão, essa estratégia dava ensejo à criação de uma nova forma de cristianismo, que a historiografia convencionou chamar de “catolicismo centro-africano”. As convergências

entre calundus e a devoção católica eram mais uma das expressões dessa nova forma de entender o catolicismo, que não excluía as categorias da experiência religiosa centro-africana. Valendo-se delas, os calunduzeiros foram capazes de se inserir na cultura religiosa do império português e no circuito das práticas devocionais do catolicismo popular sem abdicar das devoções de origem africana, o que sem dúvida facilitou o enraizamento e a disseminação dos calundus na cultura luso-americana. No lugar de serem uma incorporação “deformada” da religião católica pelos africanos (aos olhos metropolitanos, evidentemente), as interações entre religião cristã e a terapêutica dos calundus foram os produtos históricos dos esforços combinados de elites africanas, das instituições eclesiais montadas pelos portugueses em Angola e dos próprios cativos submetidos ao batismo.

O quinto capítulo, intitulado “As duas escravidões e as duas liberdades”, aborda de forma verticalizada o problema das relações conflituosas e multifacetadas entre os calundus e a escravidão nas sociedades atlânticas portuguesas. Tanto para os portugueses quanto para os centro-africanos, a religião se converteu em uma arena de debate e de elaboração intelectual a respeito do sentido da escravidão. Os pensadores jesuítas elaboraram uma teoria que justificava a escravidão como forma de purgação dos pecados dos africanos, demonizando a ancestralidade. Adicionavam assim, à escravidão do corpo, um cativeiro da alma. Analisando a atuação da Igreja católica em Angola, com especial atenção para a Companhia de Jesus e o episcopado, procurei mostrar que o clero angolano firmou um estreito compromisso ideológico com a manutenção da ordem escravista e com a teoria jesuítica do cativeiro. Os calunduzeiros, em resposta, sacralizaram a ancestralidade africana como via privilegiada de acesso aos direitos e solidariedades de que haviam sido privados pela escravidão. A partir do pensamento expresso por Luzia Pinta e da forma como ela se contrapôs aos discursos do clero católico comprometido com a escravidão, pretendo evidenciar que a noção de ancestralidade, central aos calundus, reivindicava para os africanos um acesso à salvação prometida pelo catolicismo sem lhe interpor o sentimento de culpa e a necessidade da penitência, fundamentos do cativeiro. Isso não significa, porém, que os calunduzeiros tenham recusado frontalmente a existência da escravidão. Analisaremos as diversas formas como calunduzeiros transigiam com a escravidão e até colaboravam com a classe senhorial, em alguns aspectos. Minha hipótese é a de que o sistema de pensamento expresso pelos calundus visava menos negar o estatuto jurídico do escravo e mais regenerar os males que eram percebidos como causados pela escravidão: o isolamento dos africanos e a desunião das comunidades escravas na América. Assim sendo, os calundus podem ser interpretados como uma crítica ao escravismo atlântico que se

fundamentava não na demanda pela liberdade, propriamente dita (em sentido liberal), mas na reconquista de uma noção centro-africana de solidariedade.

O sexto e último capítulo, intitulado “Repressão e transfiguração”, consiste em uma análise dos mecanismos repressivos empregados pelo poder metropolitano e pela elite luso-americana contra a ameaça ideológica representada pelos calundus. A estratégia mais eficaz de combate contra os calundus era a demonização das práticas religiosas africanas, reforçada continuamente pelos agentes eclesiásticos em todos os espaços imperiais. Essa interpretação da herança africana em chave diabólica fez com que muitos escravos e libertos africanos interiorizassem uma atitude hostil, ou no mínimo ambígua, em relação à sua ancestralidade, afastando-os da possibilidade de cura representada pelos calundus. Quando essa repressão “passiva” falhava, o poder colonial, sobretudo na figura dos tribunais eclesiásticos, dispunha de mecanismos institucionais de perseguição aos calunduzeiros. São analisados os papéis ocupados pelos tribunais inquisitoriais e episcopais na repressão aos calundus. Como pretendo evidenciar, uma vez que os calundus eram um problema sobretudo para a ordem escravista da colônia, os oficiais luso-americanos desses tribunais estiveram mais ativamente envolvidos na perseguição aos calunduzeiros do que os inquisidores metropolitanos. Prisões e degredos eram armas poderosas para dispersar e dismantelar as comunidades criadas em torno dos calundus, privando essas cerimônias de seu sentido social. A análise do que aconteceu a Luzia Pinta depois de seu degredo pretende evidenciar a força das penas eclesiásticas e seu poder para dispersar os elementos da ritualística dos calundus. Por meio de uma investigação combinada dos papéis ocupados pela catequese dos escravos (analisada no capítulo 4) e pela repressão religiosa, pretendo evidenciar como a ordem ideológica imperial atuava por meio de um complexo e articulado sistema de complementaridades, em que a catequese, a missionaçã e os tribunais eclesiásticos convergiam para a manutenção da ordem ideológica a despeito das aparentes divergências de seus métodos de atuação.

A trajetória de Luzia Pinta será o ponto focal de todo esse percurso de análise. Ao longo de sua vida, Luzia ocupou todos os papéis cruciais que se apresentavam aos africanos no itinerário das relações entre calunduzeiros e a cultura imperial portuguesa. Durante a infância vivida na cidade portuguesa de Luanda, onde nasceu, foi convertida ao catolicismo e vivenciou importantes convergências entre a devoção católica e as concepções religiosas centro-africanas. Levada à América, foi acometida da doença dos calundus e só encontrou sua cura ao se tornar, ela mesma, uma calundzeira. Ganhou renome e construiu uma comunidade de fiéis em torno de si, sendo procurada por clientes negros e brancos, escravos e livres. Após ser denunciada à inquisição, foi levada ao tribunal do Santo Ofício de Lisboa, onde foi processada e julgada por

feiticeira. Se, durante a infância, aprendera a enxergar uma correspondência entre o catolicismo e a devoção à sua ancestralidade, diante dos inquisidores seria acusada repetidamente de ser adoradora do Demônio. Condenada a 4 anos de degredo para a vila de Castro Marim, no sul de Portugal, viu seus calundus se tornarem inoperantes numa sociedade que lhes era hostil. Depois de transitar entre os três vértices do triângulo atlântico do império português e ocupar uma enorme gama de papéis sociais, Luzia Pinta havia vivenciado boa parte das contradições da ordem imperial lusitana.

De abençoada por Deus a serva de Satã, Luzia percorreu todas as casas do tabuleiro ideológico de estereótipos que a cultura imperial construiu para os africanos. E respondeu a essa ideologia escravista com uma vigorosa demanda pela solidariedade entre os africanos e seus descendentes na América e pela regeneração dos males causados pelo monstro da escravidão. Seus calundus, bem como as cerimônias de tantos outros sacerdotes afro-luso-americanos que não tiveram destino tão cruel quanto o dela, codificaram um entendimento caracteristicamente centro-africano a respeito do mundo imperial português e do cativo, e constituíram um importante desafio intelectual e ideológico para a ordem escravista. Resgatar a complexidade desse sistema de pensamento articulado em torno da terapêutica dos calundus é uma tarefa urgente não apenas para alargar nosso conhecimento historiográfico a respeito da sociedade escravista, mas também para que a modernidade tenha condições de repensar, em diálogo com os africanos dos séculos XVII e XVIII, alternativas ideológicas para curar as tantas escravidões que ainda vivemos neste século XXI.

PARTE I
CURA

1. Adivinhar e curar: a morfologia dos calundus

Certamente, os adivinhos que interrogavam o tempo para saber o que ele ocultava em seu seio não o experimentavam nem como vazio nem como homogêneo. [...] Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias.

– Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história*

No dia 27 de julho de 1741, na cidade de Sabará, nas Minas Gerais, o padre José Matias de Gouveia e seu escrivão, o padre Manuel Nunes Neto, instalaram-se na casa do doutor José Mateus Franco Pereira. Gouveia, além de ser vigário da igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Raposos, era também comissário do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. O doutor Pereira também tinha vínculos inquisitoriais: era familiar do tribunal. A função de ambos era representar o Santo Ofício nas Minas, o que era fundamental para o bom funcionamento da justiça inquisitorial em um território tão distante da sede do tribunal, localizada em Lisboa. Comissários, escolhidos entre o clero, eram responsáveis pela realização de inquéritos, recolha de denúncias e envio das informações para Lisboa; familiares, por sua vez, eram representantes leigos, que tinham a atribuição de observar o comportamento dos fiéis e auxiliar os comissários em tarefas como a prisão e o transporte de réus.¹⁹

O que estava prestes a ocorrer na casa de José Pereira, portanto, era uma diligência inquisitorial. Cinco meses antes, os inquisidores de Lisboa haviam escrito uma carta ao comissário José Matias de Gouveia, solicitando que ele inquiresse algumas testemunhas a respeito de uma mulher moradora na vizinhança de Sabará, junto à capela de Nossa Senhora da Soledade. Seu nome era Luzia Pinta. Ela havia nascido em Angola e viera à América como escrava, mas já conquistara sua alforria. Em 1739, haviam chegado ao tribunal da Inquisição de Lisboa duas denúncias contra ela, segundo as quais ela era tida “por certa nas adivinhações e em curas que faz”²⁰ e realizava “umas danças, a que vulgarmente chamam calandus”.²¹ Cabia ao comissário José Matias de Gouveia averiguar essas denúncias. Afinal de contas, Luzia Pinta era ou não era feiticeira? Haveria algo de suspeito nessas danças chamadas “calandus” que ela supostamente promovia? As respostas a essas perguntas, como veremos, confundiram mais do

¹⁹ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália: séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 51-66. Para um estudo do perfil dos comissários e familiares do Santo Ofício na América portuguesa no século XVIII, cf. RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. São Paulo, 2012. 374 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo.

²⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 7v.

²¹ *Ibid.*, fl. 8.

que esclareceram. Para começar a desembaraçar os fios da trajetória de Luzia Pinta, começemos tentando entender em que consistiam, concretamente, seus “calandus”.

a. Os calandus de Luzia Pinta

Em adição às duas denúncias que haviam sido inicialmente encaminhadas ao Santo Ofício, o comissário José Matias de Gouveia conseguiu recolher mais oito testemunhos contra Luzia Pinta, todos de homens nascidos em Portugal e bem posicionados na hierarquia da sociedade mineradora: dois viviam de renda, dois eram negociantes, dois eram mineradores e um era padre. Um deles, além de viver de renda, era capitão-mor das tropas de ordenança locais, ofício de grande prestígio. A posição social mais modesta dentre as testemunhas era ocupada por um feitor. Ou seja, tratava-se de um elenco de depoentes que, por representarem o ideal de “bons cristãos” e serem tidos como pessoas de “boa qualidade”, seriam considerados dignos de confiança pelo tribunal do Santo Ofício.²²

O que não significa que sejam merecedores do mesmo tipo de crédito para o leitor contemporâneo. Nenhum deles pertencia ao grupo social do qual vinha a própria denunciada, o que sugere um certo distanciamento ideológico e cultural em relação a suas práticas. Por isso mesmo, suas suposições sobre os ritos da angolana devem ser encaradas com uma dose de ceticismo, na medida em que os enxergavam através de um conjunto de pressupostos culturais distintos daqueles da própria calundzeira. No entanto, a maior parte havia presenciado pessoalmente os “calandus” de Luzia Pinta e foi capaz de descrever minuciosamente as cerimônias, com um grau de detalhamento empírico que nem sempre se verifica em outras fontes que mencionam essas práticas típicas da América portuguesa.

João do Vale Peixoto, minerador, alegou ter convocado Luzia Pinta a sua casa para que ela tentasse curar sua esposa doente. Diante de um comissário do Santo Ofício, essa era uma declaração delicada, pois atestava convivência e participação – ainda que passiva – em uma cerimônia potencialmente herética. Mesmo filtrada pela linguagem jurídica padronizada do escrivão, a tensão é evidente no depoimento de João Peixoto, que tratou de esclarecer que só o fizera movido pelo desespero, depois de ter tentado outros métodos mais lícitos, já que sua

²² Vale lembrar que o Santo Ofício era uma instituição intimamente associada aos valores do Antigo Regime da monarquia portuguesa, que classificava o mérito dos indivíduos de acordo com critérios nobiliárquicos e com estatutos de pureza de sangue, desqualificando os ofícios manuais e qualquer tipo de ascendência que não fosse europeia e católica. Cf. SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, especialmente o cap. 7.

esposa estava “doente de uma enfermidade que os médicos e cirurgiões não curavam”.²³ Luzia Pinta era curandeira famosa na região de Sabará, sendo “tida publicamente por calanduzeira, adivinhadeira e curadeira de feitiços, e como tal procurada e consultada por muitas pessoas que padecem achaques”,²⁴ de modo que João Peixoto decidiu chamá-la, “persuadido [...] de algumas pessoas”,²⁵ a título de último recurso. Talvez houvesse um certo exagero na declaração, que visava a dramatizar, diante de um representante da Inquisição, a distância social e cultural entre o depoente e a acusada, atenuando assim sua responsabilidade no ato. A despeito dessa retórica, contudo, João efetivamente convocou a “calanduzeira” a sua casa e observou longamente seus procedimentos sem lhes interpor objeção. Assim a testemunha os descreveu:

[...] preparado um dossel, posta uma cadeira debaixo dele, se vestiu ela Luíza – aliás, Luzia²⁶ – Pinta de várias invenções, metendo certos pós na [sua] boca e também [nas] dos mais circunstantes, dizendo que os queria curar. Se sentava debaixo do dossel com um alfanje na mão, fazendo zurradas à maneira de burro, e, posta no mesmo dossel, mandava tocar os atabaques²⁷ por duas pretas suas e um preto, e cantar coisas que se não entendiam. E, tanto que se desentoavam no toque e canto, dava saltos como cabra, e, nesta forma, passada uma hora ou mais, lhe desapertavam as pretas cantoras uma cinta que tinha apertada na barriga, com a qual fazia vários trejeitos, e então dizia que lhe chegavam os ventos de adivinhar. E, cheirando as pessoas que ali estavam, àquela que lhe parecia dizer que tinha feitiços, lhe atirava com certos pós e ficava outra vez zurrando como burro. E, para se aquietar e sossegar, era preciso que as pretas e o preto batessem na boca e no sobrado, e zurrando também como burros. E, quanto às invenções dos vestidos, eram umas vezes à turquesca, e outras vezes a modo de anjo, nas quais havia variedades.²⁸

O relato da testemunha deixa patente que seu envolvimento com os “calanduzes” de Luzia Pinta foi além de uma mera sessão terapêutica para curar sua mulher. A transcrição de seu depoimento oscila do pretérito perfeito (“*se vestiu*”) para o imperfeito (“*se sentava*”, “*mandava*” etc.), denotando que o ritual se repetiu algumas vezes, e que ele o presenciou sempre. Além disso, João Peixoto indica que “havia variedades” na indumentária de Luzia Pinta, que “umas vezes” lhe remetia ao estilo turco, e “outras vezes” parecia a de um anjo. Portanto, a retórica da distância entre a testemunha e a acusada não nos deve iludir: João do

²³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 23.

²⁴ Ibid., fl. 22v.

²⁵ Ibid., fl. 23.

²⁶ A confusão entre “Luzia” e “Luíza” é frequente ao longo do processo, sobretudo na recolha das denúncias. Optei pela forma “Luzia Pinta” porque é o nome declarado pela própria ré em sua confissão, e porque é a forma retificada em quase todas as passagens em que há confusão, como se verifica no excerto citado.

²⁷ A fonte registra a grafia “tabaques”, mas optei pela forma “atabaques” para padronizar a grafia com as demais ocorrências do termo nas fontes analisadas ao longo do capítulo.

²⁸ Ibid., fl. 23-23v.

Vale Peixoto participou de diversos dos ritos curativos praticados por Luzia Pinta e consentiu em que ela tratasse sua esposa por um tempo relativamente estendido.

Mesmo assim, sua incompreensão diante do que via também é patente. O fato de que ele não compreendia a lógica das indumentárias de Luzia Pinta se expressa quando ele as denomina “várias invenções”. De forma semelhante, a equiparação dos sons produzidos pela calundzeira e seus assistentes a “zurradas à maneira de burro” também demonstra falta de familiaridade com o código sonoro da cerimônia. O mesmo pode ser depreendido da alegação de que Luzia “dava saltos como cabra” (reforçando a animalização da cena) de “tanto que se desentoavam no toque e canto”. Aos ouvidos de um português, a provável polirritmia dos atabaques da cerimônia devia soar simplesmente caótica. O sinal mais claro de sua incompreensão está em sua incapacidade de elucidar, no fim das contas, o que são as cerimônias da acusada. Segundo ele, “a dita preta sempre usa dos calanduzes, que assim lhe chama, sem que ele testemunha saiba o que é.”²⁹ “Calanduz” (ou a forma plural, “calanduzes”) aparece claramente como palavra usada pela própria oficiante para descrever seus ritos, mas seu sentido era opaco ao cliente que a contratara para curar a esposa. Será que “calandzeira” seria o mesmo que “adivinhadeira e curadeira de feitiços”? A testemunha hesita em afirmá-lo, preferindo apenas enumerar os três termos na sequência. Apesar de conivente com as cerimônias de Luzia Pina, João do Vale Peixoto era claramente um estranho em meio ao código ritual de seus “calandus”.

A decifração – necessariamente parcial e conjectural – desse código será a tarefa de nossa análise ao longo dos próximos capítulos. Para empreendê-la, será necessário primeiro fazer uma descrição completa dos procedimentos empregados por Luzia Pinta em suas cerimônias – isto é, da parcela de seus procedimentos que foi relatada aos inquisidores, seja pelas testemunhas, seja por ela mesma em sua confissão. Assim sendo, essa descrição deixará necessariamente várias lacunas, inevitáveis devido ao caráter das fontes. A comparação morfológica de seus “calandus” com outras cerimônias relacionadas, entre calandus e outros tipos de ritos africanos e afro-luso-americanos, ajudará a elucidar algumas dessas lacunas, mas ainda restará muito espaço para elucubração e conjectura.

Os “calanduzes” realizados para curar a esposa de João do Vale Peixoto também foram presenciados pelo capitão-mor Diogo de Souza Carvalho. Em seu depoimento ao comissário, ele alega que observou Luzia

²⁹ Ibid., fl. 23v.

[...] em casa de João do Vale Peixoto, fazendo os ditos calanduzes posta em um altazinho com seu dossel e um alfanje na mão, com uma fita larga amarrada na cabeça, lançadas as pontas para trás, vestida a modo de anjo, e, cantando, duas negras também angolãs, e um preto tocando atabaque – que é um tamborzinho –, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita. Tocando e cantando então por espaço de uma, até duas horas, ficava ela como fora de seu juízo, falando coisas que ninguém lhe entendia. E, deitadas as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nessas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar, dando também nessa ocasião certa bebida de vinho. E, falando ele testemunha com ela antes de a ver nessa ocasião, ela lhe disse que Deus lhe dizia naquelas ocasiões o que havia de fazer.³⁰

A descrição de Diogo Carvalho bate em alguns pontos com a de João Peixoto, e diverge em outros aspectos. O alfanje, o dossel, os atabaques, os três assistentes/músicos, os “ventos de adivinhar” e as vestes de anjo coincidem nos dois relatos. Diogo parece ter presenciado o ritual em um número menor de ocasiões, já que não declara as “variedades” da indumentária de Luzia. A cadeira sob o dossel é aqui interpretada como um altar, o que ressalta uma suposta natureza religiosa da cerimônia. Onde João Peixoto vira “saltos de cabra” e “zurradas de burro”, Diogo afirma que Luzia Pinta “ficava [...] como fora do seu juízo, falando coisas que ninguém lhe entendia” – leia-se, os portugueses e colonos brancos presentes é que não a entendiam, porque, como veremos, é provável que ela estivesse falando em quimbundo (que era sua língua natal, além do português), e que seus assistentes, igualmente oriundos de Angola, a entendessem perfeitamente.

Diogo Carvalho também explicita um elemento que estava implícito na descrição de João Peixoto: havia várias pessoas presentes para serem curadas, e não apenas a esposa do dono da casa. A cerimônia tinha, portanto, caráter “semipúblico”, por assim dizer, e envolvia uma comunidade de pessoas além do cliente individual que a chamara a sua casa. João descrevera seus remédios como pós que ela assoprava na cara dos doentes, enquanto Diogo menciona ainda uma bebida à base de vinho. E há outra informação crucial, que mostra já a concepção da própria calundzeira: quando ela fazia suas cerimônias, não sabia por si mesma como curar os doentes. Antes, era Deus quem lhe dizia “o que havia de fazer”.

O minerador Francisco Mourão Rego presenciara as cerimônias de Luzia Pinta em outra ocasião, na própria casa da denunciada. Segundo ele,

[...] achando-se em casa da sobredita preta, lhe viu fazer trejeitos de algazarras, vestida de várias invenções, com cascavéis pelas pernas e braços e com uma machadinha na mão, a qual era também de esquipática feição, os

³⁰ Ibid., fl. 17.

quais adereços lhe punha uma sua preta, e, desta sorte, fazendo bramidos horrorosos e pondo um penacho no ouvido que era de várias cores. E então é que dizia que os ventos de adivinhar lhe entravam pelos ouvidos.³¹

Aqui, notam-se algumas diferenças. Apesar da menção comum às indumentárias inusitadas, à lâmina que Luzia tinha nas mãos e aos “bramidos” horrorosos, Francisco cita guizos (“cascavéis”) que ela tinha nos braços e pernas, e que provavelmente adicionavam mais um elemento à musicalidade do rito, ou talvez fizessem a marcação rítmica em substituição aos atabaques, aos quais não há referência aqui. Também menciona um penacho colorido, que ela punha ao ouvido. Outras variações aparecem no depoimento do negociante José da Silva Barbosa, que fora à casa de Luzia Pinta para acompanhar Antônio Leite Guimarães, que estava doente e procurava tratamento com a calunduzeira. Ele relatou:

[...] de noite, estando eles deitados onde haviam de dormir, a viu ele testemunha vestida de várias invenções à moda turquesca, com trunfa a modo de meia-lua na cabeça, e com um espadim na mão; e começou a dançar, estando outros pretos e pretas tocando instrumentos a que chamam atabaques, à maneira de tambores pequenos. E, depois de estar sentada em um assento alto, saiu dançando e passando por cima das pessoas que queriam ser curadas, e lhe perguntou o quanto trazia de ouro para lhe dar. E, mandando pôr as pessoas deitadas ou de bruços, passando por cima dessas pessoas, fazendo certas visagens de uma invenção que parecia escaler, pegando nele corria pelas pessoas com ele e, fazendo outras visagens, dizia o que lhe parecia.³²

O espadim, com que a vira passar, era muito provavelmente o mesmo alfanje e machadinha descritos pelas testemunhas anteriores.³³ As roupas, que remetiam à indumentária turca, o assento, os doentes deitados e a dança com atabaques voltam a se repetir. Contudo, um elemento novo aparece nessa denúncia: o escaler, uma pequena miniatura de navio com o qual ela esfregava o corpo dos doentes.³⁴ A partir do confronto das descrições, podemos considerar provável que Luzia Pinta não realizasse sempre exatamente os mesmos procedimentos, mas que seus ritos variassem em alguns detalhes. Talvez os rituais tenham se transformado com o tempo: o relato de José da Silva Barbosa, em que aparece o escaler, refere-se a uma ocasião

³¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 24v.

³² *Ibid.*, fl. 21v.

³³ Segundo Raphael Bluteau, o alfanje era um “cutelo largo e curvo ao modo de foice, exceto que tem o corte pela parte convexa”, ou uma “espécie de cimitarra”, que era uma espada tradicionalmente utilizada por guerreiros muçulmanos. A lâmina curva com gume no lado convexo a qualificava como eficiente instrumento de corte, e não de perfuração. Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, v. 1, p. 242. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUIA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: < <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 11 out. 2014.

³⁴ O escaler, novamente segundo Bluteau, era uma pequena embarcação usada para transporte fluvial. Cf. *Ibid.*, v. 9, p. 391.

ocorrida quase 2 anos antes das demais, que haviam sido realizadas mais ou menos na mesma época, dois anos antes do interrogatório, “pouco mais ou menos”, no caso de João do Vale Peixoto, e dois a três anos antes do testemunho no caso de Francisco Mourão Rego. De qualquer forma, as variações que se observam em todos os relatos sugerem que Luzia Pinta parecia contar com um arsenal de procedimentos rituais de que dispunha diversamente em cada ocasião.

Vários dos elementos de seus ritos de cura foram confirmados e esclarecidos pela própria Luzia Pinta, em sua confissão aos inquisidores em 1743, quando já se achava presa nos cárceres do Santo Ofício, em Lisboa. Ela confirmou utilizar um “instrumento de ferro na mão pela forma de cutelo ou alfanje”, bem como um “barrete na cabeça com sua fita amarrada nele.”³⁵ Também confirmou que mandava outras pessoas tocarem e cantarem. Quanto às pessoas deitadas ao chão, esclareceu que “passa[va] por cima delas por repetidas vezes, esfregando-as juntamente com as ervas que declarou em sua confissão [abutua e pau-santo].”³⁶ Também declarou que “aplica[va] aos enfermos, por bebida, um remédio que comp[unha] de vinho e do suco de várias ervas, que pisa[va] para o dito efeito”.³⁷ Quanto ao escaler descrito por José da Silva Barbosa, ela declarou que usava “uma canoazinha pequena que mandou fazer para esse efeito, a qual unta[va] muito bem primeiro com o suco de ervas que tem dito, e depois esfrega[va] com ela o corpo das pessoas que [haviam] de ser curadas”.³⁸

Manuel Pereira da Costa, outra testemunha do inquérito realizado pelo comissário, afirmou que Gabriel de Souza Macedo

[...] disse a ele testemunha que tinha mandado pessoas de sua casa a curar com a dita Luzia Pinta, e o mesmo lhe disse que o Doutor Baltazar de Moraes Sarmiento, ouvidor que foi desta comarca, também tinha ido consultar a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta sobre certo achaque de que padecia.³⁹

Também declarou saber que a acusada “usa de dança a que chamam calundus, e não sabe para que efeito.”⁴⁰ Portanto, Manuel da Costa sabia que Luzia era reputada como curandeira, mas não sabia se seus “calundus”, qualificados como “danças”, teriam qualquer coisa a ver com as curas. Note-se a variação na grafia do termo que designa a dança/cerimônia, que passa de “calandus” para “calundus”. Seria possível atribuir essa diferença a um mero erro

³⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 46.

³⁶ *Ibid.*, fl. 46.

³⁷ *Ibid.*, fl. 46.

³⁸ *Ibid.*, fl. 47.

³⁹ *Ibid.*, fl. 14.

⁴⁰ *Ibid.*, fl. 14.

do escrivão, mas logo veremos que havia, de fato, flutuações no termo nos territórios luso-americanos e luso-africanos.

A declaração de Manuel da Costa também adiciona uma nova informação: Luzia não apenas curava, como também era *consultada* a respeito de doenças e achaques. Ou seja, ela concentrava em si duas funções diferentes, que hoje chamaríamos de diagnóstica e terapêutica. Esse dado é confirmado por outra testemunha, o padre José de Souza Carvalho, que “ouviu também dizer que as pessoas que a dita preta curava se punham de joelhos diante dela para efeito de saber e conhecer a queixa”.⁴¹ Mais do que apenas alguém capaz de restituir a saúde, Luzia Pinta era detentora de um conhecimento sobre doenças. Dito em outros termos, suas curas reuniam um *saber* e uma *prática*. Veremos que essas duas instâncias podiam se manifestar de forma conjunta ou independente nos seus ritos, bem como em outros calundus coloniais.

Antônio Leite Guimarães, negociante que também testemunhou ao comissário, alegou ter procurado Luzia para que ela lhe curasse “certos achaques que os médicos e cirurgiões lhe não curavam”.⁴² Ao contrário de João do Vale Peixoto, Antônio fora ele mesmo à casa da calunduzeira para ser curado:

E, com efeito, estando na casa da dita preta Luíza – aliás, Luzia – Pinta, esta disse a ele testemunha que bem sabia o que ele tinha, e que se recolhesse por ser de noite, e que o curaria. E, pela noite adiante, ouviu ele testemunha tocar instrumentos a que chamam atabaques, e ao mesmo tempo cantar coisas que ele não entendia; e, neste tempo, assentado na cama onde estava deitado, a viu passar vestida de invenções com um espadim na mão. E, falando ela com suas pretas, saiu para fora muito brava, que parecia endemoninhada, e trouxe umas folhas do mato, que deu a ele testemunha para se curar [...], e sabe ele testemunha que a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta diz que, com aquelas danças, lhe vêm os ventos de adivinhar, que assim lhe chama pela palavra “ventos”, e sabe ele testemunha que, nessa ocasião, ficava horrorosa e enfurecida.⁴³

Aqui voltam a figurar as vestimentas inusitadas, os “ventos de adivinhar” e os atabaques, mas não os guizos. O remédio aplicado ao doente eram folhas que Luzia fora colher na hora, em vez de consistir em pós assoprados ou bebidas à base de vinho. Antônio Leite Guimarães alegou que Luzia aparentava estar “muito brava, que parecia endemoninhada”, e que ficara “horrorosa e enfurecida”. A descrição lembra a “esquipática feição” que Francisco Rego Mourão atribuíra à calunduzeira. A primeira denúncia contra Luzia Pinta, remetida ao Santo

⁴¹ Ibid., fl. 15v.

⁴² Ibid., fl. 18.

⁴³ Ibid., fl. 18v.

Ofício ainda em 1739 por Gonçalo Luís da Rocha, afirmava que ela ficara “agoniada” durante uma cerimônia, e que “principiou com umas grandes tremuras como quem estava fora de si”.⁴⁴

As reiteradas menções ao fato de Luzia Pinta ficar transtornada merecem nossa atenção. Trata-se de um elemento fundamental de sua ritualística, cujo significado as testemunhas pareciam incapazes de compreender. Em todos os depoimentos, esse transtorno se fazia acompanhar da capacidade de diagnosticar as doenças e saber os remédios adequados em cada caso. Também aparecem associados aos misteriosos “ventos de adivinhar”. Em um dos relatos, numa formulação mais genérica, Luzia “tinha ventos de adivinhar”; em outros, estes “lhe vêm”, “lhe chegavam” ou “lhe entravam pelos ouvidos”, indicando influxo externo. A menção aos ouvidos sugere que os ventos lhe diziam alguma coisa, que só ela era capaz de ouvir, o que explica sua declaração de que “Deus lhe dizia naquelas ocasiões o que havia de fazer”.⁴⁵ Isso também explica por que esses ventos eram qualificados como sendo “de adivinhar”: por meio deles, Luzia ouvia de uma fonte externa – o próprio Deus, segundo ela alegava – informações que ninguém mais possuía, a respeito da natureza das doenças e da melhor forma de curá-las. Aos olhos de fora, seu diagnóstico parecia ser uma “adivinhação”, mas talvez fosse mais exato qualificá-lo como uma *revelação*.

Era nessas ocasiões que ela ficava “fora de si”, parecia “horrorosa e enfurecida”, “agoniada” e tinha “grandes tremuras”. Luzia ficava nesse estado porque estava recebendo em seu corpo uma força extranatural, que ninguém mais via, mas que era capaz de lhe soprar aos ouvidos um saber sobre as doenças e os melhores tratamentos. Num certo sentido, Antônio Leite Guimarães foi quem chegou mais perto ao dizer que ela parecia endemoninhada. Ora, um endemoninhado fica transtornado porque seu corpo é possuído por um demônio, e Luzia também estava sendo possuída por uma força extranatural. Contudo, sua opinião não podia ser mais oposta à de Luzia Pinta, que dizia que essa força não era o Demônio, mas sim o próprio Deus. Quem estaria mais correto? No fundo, todo o processo inquisitorial de Luzia Pinta, como veremos, se desenrola em torno dessa questão crucial.

O que nos interessa ressaltar, por enquanto, é que os calundus de Luzia Pinta tinham no transe e na possessão espiritual um elemento central à terapêutica. O transe, a capacidade mediúnica e a possessão espiritual ainda são elementos centrais em praticamente todas as manifestações contemporâneas da religiosidade afro-brasileira, e já se afiguravam como parte estruturante dos calundus da época colonial. Roger Bastide ressaltou o caráter organizado do

⁴⁴ Ibid., fl. 7.

⁴⁵ Ibid., fl. 17 (testemunho de Diogo de Souza Carvalho).

êxtase de possessão afro-brasileiro, afirmando que, durante o transe, o fiel fica privado do controle consciente sobre seu corpo, mas age de acordo com um protocolo mítico e cosmológico definido.⁴⁶ Seu comportamento, portanto, é culturalmente determinado e se insere rigorosamente numa ordem, ao contrário do que as testemunhas contra Luzia Pinta pareciam afirmar ao associar o transe da calundzeira a comportamentos animalizados (zurros, saltos de cabra) ou simplesmente descontrolados (tremores, bramidos, fúria). Essas associações atestavam, no limite, a incapacidade desses portugueses, membros da elite mineradora, de penetrar o universo cultural e cosmológico que envolvia os calundus de Luzia Pinta.

A possessão espiritual explica a capacidade diagnóstica de Luzia Pinta: a entidade espiritual que a possuía era capaz de ver o invisível e conhecer o âmago da doença, comunicando-o à calundzeira por meio dos “ventos” soprados em seu ouvido. Podemos, portanto, dividir a ritualística do calundu em duas esferas: uma divinatória, ocupada do diagnóstico das doenças, e outra curativa, responsável pela terapêutica e pela administração dos remédios adequados a cada doença.⁴⁷ É esse complexo divinatório-curativo que caracterizava os calundus de Luzia Pinta.

A partir dessa caracterização, torna-se compreensível o fato de João do Vale Peixoto ter afirmado que Luzia Pinta tinha fama de “calandzeira, adivinhadeira e curadeira de feitiços”.⁴⁸ O primeiro termo, cujo significado ele admite desconhecer, na verdade é a síntese dos dois seguintes. Ser calundzeiro significa ser, ao mesmo tempo, adivinho e curandeiro. As funções divinatória e curativa do calundu, contudo, podiam se manifestar separadamente. É o que atesta a denúncia remetida por Gonçalo Luís da Rocha em 1739 ao Santo Ofício:

Faltando certas oitavas de ouro em casa de Antônio Pereira de Freitas, morador no arraial de Santa Luzia, freguesia de Roça Grande, comarca de Sabará, foi um Domingos Pinto, assistente em casa do dito Antônio de Freitas, à casa da dita Luzia Pinta, para que esta lhe dissesse quem lhe tinha tirado o dito ouro, em companhia do qual Domingos Pinto fui eu denunciante. E, vestindo-se esta em certos trajés não usados naquela terra, saía dançando ao som de uns tambores ou timbales que uns pretos lhe estavam tocando. E,

⁴⁶ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Ed. rev. e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 187-217. A análise de Bastide foi feita a partir do transe de possessão ocorrido no candomblé, mas seus princípios também se aplicam aos calundus coloniais.

⁴⁷ A divisão não pode ser entendida de forma absoluta, já que também a terapêutica continha um elemento divinatório: a possessão espiritual não esclarecia apenas a natureza da doença, mas também revelava os remédios adequados, o que ficará mais claro a partir da análise de outros casos de calundus. Contudo, a separação em um plano divinatório e um terapêutico, ainda que nem sempre se evidencie nas etapas empíricas do ritual, é útil para a análise de seus diferentes aspectos.

⁴⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 22v.

tomando uma caixinha ou açafate,⁴⁹ tirou dele umas coisitas que chamava seus bentinhos, e os cheirou muito bem, e depois pediu ao fim que eram seis oitavas de ouro, e, dizendo-lhe o dito Domingos Pinto que eram oito só, agoniada disse que não eram mais das seis. E, assentando-se em uma cadeira, principiou com umas grandes tremuras como quem estava fora de si, e logo disse ao dito Domingos Pinto que ele tinha em casa duas negras, uma lada e outra courana, e que, como dormia com uma delas e lhe não dava nada, elas se aconselharam e lhe tiraram o ouro. Foi certo o dormir o dito Domingos com uma das negras e não lhe dar nada, e haver na casa as ditas negras.⁵⁰

Num primeiro olhar, a descrição de Gonçalo Luís da Rocha parece nem se referir à mesma acusada mencionada pelas testemunhas colhidas pelo comissário. Trata-se aqui de uma cerimônia para revelar o paradeiro de uma quantia de ouro roubado, sem nenhuma relação com a cura de doenças. Mas o rito parece conservar muitos dos elementos: a indumentária inusitada, a dança ao som de tambores, a cadeira e o transe. O vínculo entre possessão espiritual e revelação é explícito aqui: Luzia Pinta só revelou o paradeiro do ouro perdido depois de ter tido “grandes tremuras como quem estava fora de si”. A adivinhação pura e simples e a cura podiam se associar na mesma sessão ritual: na sequência da consulta sobre as oitavas de ouro perdidas,

[...] sentando-se outra vez na cadeira, ficando outra vez suspensa, [Luzia] tirou da cabeça uma coisa que tinha atada e, tomando uma capela ou grinalda feita de penas, a pôs na cabeça e, tornando a falar, disse que um homem que aí estava não tinha feitiços (pois se desconfiava), e que se curasse de [ilegível].⁵¹

Ou seja, depois de adivinhar o paradeiro das oitavas desaparecidas, Luzia fez o diagnóstico de um doente. E aqui aparece outra informação importante: seus calundus curavam apenas determinados tipos de moléstias, e não outras. Após ficar “outra vez suspensa” (o que indica novo transe de possessão), ela esclareceu a seu paciente que não podia ajudá-lo, pois ele não padecia de feitiços, e o mandou procurar cura para uma outra doença.⁵² As testemunhas convocadas pelo comissário dão mais indícios de que as moléstias tratadas nos calundus de Luzia Pinta seriam todas oriundas de feitiços. Francisco Pereira Ribeiro disse que “ouviu dizer a algumas pessoas que [Luzia] adivinhava e curava de feitiços.”⁵³ José da Silva Barbosa disse

⁴⁹ Segundo Bluteau, açafate era “um cestinho estendido, em que as criadas costumam trazer a suas senhoras os toucados, lenços ou camisas”. BLUTEAU, R., op. cit., v. 1, p. 65. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: < <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 30 set. 2015.

⁵⁰ Ibid., fl. 7. O excerto é de difícil decifração devido ao mau estado do documento nesse fólio específico, de modo que pode haver alguma imprecisão na transcrição.

⁵¹ Ibid., fl. 7.

⁵² Cujas natureza não fui capaz de identificar, porque o documento é ilegível neste trecho.

⁵³ Ibid., fl. 20.

que ela era “procurada de muitas pessoas para efeito de se curarem de malefícios”,⁵⁴ ou seja, de feitiços lançados com o intuito de matar ou causar doenças. A própria Luzia Pinta esclareceu, em sua confissão aos inquisidores, essa seletividade de sua terapêutica, dizendo que, em seus diagnósticos,

[...] fica parada com os olhos no céu por algum espaço de tempo, no fim do qual abaixa a cabeça, fazendo cortesia, e logo olha para os doentes e conhece então os que hão de viver e têm remédio para sua queixa, e também os que o não têm, aos quais, por esta razão, não aceita por seus enfermos, e os manda outra vez levar pelas pessoas que os trouxeram.⁵⁵

É possível que os procedimentos propriamente terapêuticos também fossem realizados sem mediação da possessão espiritual, embora os indícios nesse sentido sejam mais tênues. Confrontada pela primeira vez pelos inquisidores, a própria Luzia Pinta declarou que curava algumas pessoas “mandando-lhes tomar umas papas de farinha, em que somente lhe misturava raiz de abutua e de pau-santo. E, por virtude desse remédio, vomitavam os doentes, de sorte que se achavam melhores da queixa de que padeciam.”⁵⁶ A terapêutica não se limitava à cura de doenças já instaladas, mas também podia englobar uma dimensão profilática, já que Luzia confessou aos inquisidores que,

[...] depois que assim o faziam as pessoas a quem o dava [o remédio acima mencionado], tomava ela declarante uns bocadinhos de pau-santo, de que é também composto o dito remédio, e os cozia em uma fita, e atava no braço da pessoa que padeceu a moléstia, para dali em diante lhe não poderem tornar a dar mais feitiços.⁵⁷

Como vimos, Luzia Pinta realizava um amplo espectro de procedimentos, empregados para fins diversos, todos associados ao termo “calanduz”. Afinal de contas, o que eram seus “calanduzes”? A esta altura, é possível tentar uma descrição sintética: trata-se de cerimônias de caráter divinatório e curativo, que tinham entre seus objetivos a cura de feitiços e, eventualmente, a adivinhação de informações desconhecidas. Eram frequentadas por grande número de pessoas doentes, além de outras que só observavam. Contavam com danças ao som de atabaques, cantos e, em algumas ocasiões, também guizos. Havia assistentes que tocavam instrumentos, cantavam em língua africana (provavelmente o quimbundo) e ajudavam Luzia

⁵⁴ Ibid., fl. 21v.

⁵⁵ Ibid., fl. 50v.

⁵⁶ Ibid., fl. 30v.-31.

⁵⁷ Ibid., fl. 36.

Pinta, a qual vestia-se com indumentárias especiais, amarrava fitas ao cabelo e à cintura, portava instrumentos de ferro ou uma réplica miniaturizada de navio e, eventualmente, usava adereços com plumas. Assim aparamentada, assentava-se sob um dossel e dançava até entrar em um transe de possessão espiritual, quando parecia gritar, ter tremores e falar em quimbundo. Então olhava para os doentes e determinava quais deles padeciam de feitiços, mandando alguns embora por não poder curá-los. Às vezes, solicitava que os doentes se deitassem e passava por cima deles várias vezes. Outras vezes, ministrava-lhes folhas, pós, unturas de ervas, remédios de papas de farinha ou bebidas à base de vinho e ervas. Em outras ocasiões, soprava-lhes pós na cara. Em alguns casos, eles vomitavam. Ao final, ela ocasionalmente lhes atava ao braço uma fita com pau-santo, que teria o poder de prevenir novos feitiços.

b. Raízes centro-africanas

Já temos uma ideia de como funcionavam, na prática, os calundus praticados por Luzia Pinta. Ainda estamos longe, contudo, de decifrar o código cultural que os informava. Um primeiro caminho para esclarecer essa questão consiste em investigar as raízes históricas dessas cerimônias divinatória-curativas, a fim de podermos estabelecer de forma mais rigorosa seu contexto cultural e simbólico. Nossa primeira abordagem será diacrônica, evidenciando, na medida do possível, os antecedentes que podem ter influenciado a composição formal dos calundus de Luzia Pinta.

A análise das raízes históricas e das matrizes culturais dos calundus tem sido uma tônica constante, para não dizer dominante, nos estudos sobre o fenômeno. Laura de Mello e Souza, em abordagem pioneira sobre o tema, considerou os calundus como um produto sincrético, fruto da sobreposição de influências africanas, indígenas e de aspectos da religiosidade cristã. Como ressaltou Souza, o catolicismo popular praticado em Portugal e na América portuguesa mostrava-se eivado de práticas mágicas, o que teria facilitado uma incorporação das cerimônias de origem africana e indígena. Para ela, os calundus seriam um dos frutos, especificamente coloniais, de um processo de intensas trocas culturais no campo das práticas mágicas.⁵⁸

Luiz Mott, em estudo específico sobre o caso de Luzia Pinta, atestou também o caráter sincrético de seus ritos, mas identificou uma matriz africana mais específica a partir da qual eles teriam surgido, vinculando-os a práticas religiosas da região de Angola.⁵⁹ Em estudo

⁵⁸ 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, 1986.

⁵⁹ MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez 1994.

posterior, dedicado especificamente aos calundus, Laura de Mello e Souza constatou igualmente sua origem eminentemente banta,⁶⁰ mas sugeriu que a palavra “calundu” pode ter sido usada para descrever ritos heterogêneos, frutos de sobreposições e colagens de elementos culturais distintos no interior de um “sistema” mais amplo.⁶¹ Os estudos de Souza parecem corroborar a intuição de Roger Bastide, que atribuiu às religiões bantas, centradas no culto dos mortos, uma capacidade maior de incorporar e reinterpretar práticas católicas e indígenas, em oposição às religiões da costa ocidental da África.⁶²

James Sweet defendeu posição frontalmente oposta a essa corrente de estudos. Para ele, as práticas religiosas⁶³ de origem africana teriam se mantido isentas de influências católicas até pelo menos 1770, constituindo sobrevivências integrais de culturas africanas etnicamente localizadas. Em especial, os calundus foram interpretados pelo autor como recriações, na América Portuguesa, de ritos de cura originários especificamente da África Centro-Occidental, transportados à América por grupos étnicos oriundos dessa região, demograficamente preponderantes nas comunidades escravas luso-americanas até o início do século XVIII.⁶⁴

As raízes africanas de cerimônias como os calundus de Luzia Pinta parecem incontestáveis. O que pode ser discutido é o grau de continuidade dessas práticas afro-americanas em relação a suas matrizes africanas: os calundus e outras práticas rituais correlatas foram transposições fiéis de rituais centro-africanos específicos – como argumentou Sweet – ou uma reelaboração criativa das práticas africanas na América, possivelmente sobrepostas a elementos de outras culturas – como sugeriram Mott e Souza?

⁶⁰ “Banto” é uma denominação usual para um grande grupo linguístico a que pertencem populações que habitam boa parte da porção meridional do continente africano, incluindo a região de Angola.

⁶¹ SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317. Essa ideia será retomada em detalhes ao final deste capítulo.

⁶² BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editoria / Editora da Universidade de São Paulo, 1971, v. 1, p. 87-88.

⁶³ Há uma ampla discussão na literatura sociológica a respeito dos limites entre magia e religião. Para Émile Durkheim, a magia seria antagônica da religião, na medida em que teria finalidades individuais e antisociais, em oposição ao caráter coletivo da religião. Esta pesquisa, pelo contrário, trabalha com a ideia de Max Weber de que a magia é uma forma de religião, que visa à intervenção direta do sagrado no mundo empírico para finalidades pragmáticas – daí a expressão “mágico-religioso” para designar essas práticas. Contudo, como tentarei argumentar no capítulo 2, p. 139-140, a contraposição weberiana entre o instrumentalismo da magia e a natureza moral da religião tampouco será produtiva para a análise dos calundus. Cf. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989; WEBER, Max. *Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)*. In: *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Brasília: UnB, 1991, p. 279-418.

⁶⁴ SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 144-152.

A contraposição entre essas duas interpretações remete-nos a um dos grandes debates da historiografia que aborda a formação das culturas afro-americanas, sobretudo nos Estados Unidos. Essa polêmica pode ser remontada pelo menos até a década de 1940. Em 1939, o sociólogo Franklin Frazier defendeu que os deslocamentos e violências da escravidão haviam fragmentado a herança cultural africana, impedindo-a de deitar raízes nos Estados Unidos, já que o comércio de escravos buscava os cativos em regiões distantes no interior do continente africano, distribuindo-os na América de modo a impedir ou minimizar a convivência entre indivíduos da mesma origem, o que teria ocasionado o apagamento da memória cultural.⁶⁵ O antropólogo Melville Herskovits defendeu, em 1942, tese oposta: para ele, os africanos trazidos à América provinham de áreas relativamente restritas, e suas culturas compartilhavam alguns pressupostos fundamentais, que constituíam o que ele chamou de uma “gramática da cultura” africana. Tudo isso, para ele, teria permitido a retenção de “africanismos” na América, progressivamente “adaptados” à cultura euro-americana e ainda perceptíveis nas comunidades afro-americanas do século XX.⁶⁶

Sidney Mintz e Richard Price inspiraram-se no conceito herskovitsiano de “gramática da cultura” para sugerir que as culturas afro-americanas haviam se formado a partir da reorganização e incorporação de práticas culturais de origens étnicas diversas sobre uma estrutura cultural africana que seria, em larga medida, compartilhada por todos os grupos culturais que forneceram escravos para o comércio atlântico. Devido ao paralelo que estabeleceram entre esse processo e a formação das línguas crioulas no Caribe (que tinham léxico europeu e gramática africana), sua posição é identificada ao conceito de “crioulização”.⁶⁷ O ensaio de Mintz e Price suscitou uma acalorada polêmica. Em contraposição a ele, estudiosos de uma corrente denominada “afrocêntrica” postularam um grau muito mais elevado de continuidade das culturas africanas na América, argumentando que a coesão étnica e cultural das comunidades de escravos foi suficiente para permitir a reprodução integral (ou quase integral) de culturas africanas específicas nas Américas.⁶⁸ Mais recentemente, posições

⁶⁵ FRAZIER, Edward Franklin. *The Negro Family in the United States*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.

⁶⁶ HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990. Para sua noção de “adaptação”, cf. REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, Nova York: American Anthropological Association, New Series, v. 38, n. 1, p. 149-151, jan.-mar. 1936.

⁶⁷ MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003. Vale frisar que o termo “crioulização” não consta do ensaio original dos autores, tendo sido adotado posteriormente a partir do intenso debate que se seguiu à publicação da obra.

⁶⁸ Uma defesa clara e explícita dessa corrente pode ser encontrada em LOVEJOY, Paul E. *Transatlantic Transformations: The Origins and Identities of Africans in the Americas*. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elisée; BARRY, Boubacar (Ed.). *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Trenton: Africa World

intermediárias sugeriram a ideia de que a criouliização e a africanização puderam conviver de forma pendular em alguns contextos históricos.⁶⁹

No Brasil, boa parte da literatura que se debruçou sobre as religiões afro-brasileiras tendeu a rejeitar a ideia de uma continuidade integral entre as práticas religiosas afro-americanas e suas raízes africanas. Arthur Ramos atribuiu às religiões afro-americanas um caráter “sincrético”, isto é, que mesclava elementos de origem africana e europeia (nomeadamente, o catolicismo), rechaçando a ideia de uma reprodução direta de religiões africanas.⁷⁰ Beatriz Góes Dantas chegou a sugerir que a suposta “pureza africana” (e, especificamente, nagô) reivindicada por alguns terreiros de candomblé como signo de resistência cultural deveria ser entendida não como realidade histórica, mas como uma construção ideológica que protegeu os candomblés da perseguição policial no início do século XX e reforçou o prestígio e a competitividade de alguns terreiros em relação a outros, situados no mesmo mercado religioso e representados como “impuros” e, portanto, inferiores.⁷¹ Tanto para os modernos candomblés quanto para os calundus coloniais, a noção de uma continuidade absoluta com o passado africano deve ser encarada com cautela, para que sejamos capazes também de avaliar as reelaborações criativas que as práticas religiosas africanas sofreram na América em contextos específicos.

Em grande medida, a historiografia que se debruçou sobre os calundus se inseriu nesse debate a respeito das continuidades ou descontinuidades da prática em relação às culturas africanas, procurando estabelecer uma filiação mais ou menos direta entre os calundus e suas correspondentes “origens” africanas – mais especificamente, centro-africanas. Mas quais eram, exatamente, essas origens? Façamos aqui um breve panorama das práticas rituais que existiam na África Centro-Occidental entre os séculos XVII e XVIII e que podem ter contribuído para a conformação dos calundus na América portuguesa. Como veremos, os calundus beberam de

Press, 2008, p. 81-111; e THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

⁶⁹ BERLIN, Ira. Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America. *The American Historical Review*, Washington: American Historical Association, v. 85, n. 1, p. 44-78, fev. 1980. Para o contexto brasileiro, cf. PARÉS, Luís Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005.

⁷⁰ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

⁷¹ DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. Beatriz Dantas foi criticada por enfatizar demasiadamente o papel da Antropologia acadêmica na construção dessa ideologia da pureza nagô e por minimizar o protagonismo dos próprios fiéis no processo, alguns dos quais chegaram a fazer viagens ao continente africano. Para uma visão do fenômeno a partir dos interesses das próprias congregações de candomblé, cf. MATORY, James Lorand. Purity and transnationalism: on the transformation of ritual in the Yoruba-Atlantic diaspora. In: *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 115-148; SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*: Petrópolis: Vozes, 1995, p. 244-287.

uma numerosa gama de fontes no interior da ritualística centro-africana, de modo que suas raízes históricas não podem ser atribuídas especificamente a esta ou àquela cerimônia religiosa específica. Na verdade, sua origem parece estar ligada a uma condensação, na cidade portuguesa de Luanda, de diferentes práticas terapêuticas disseminadas por todas as sociedades centro-africanas. A análise das similaridades e afastamentos entre os calundus e todo esse complexo de origens ritualísticas nos fornecerá pistas para compreender o processo de consolidação da terapêutica dos calundus no mundo atlântico escravista.

Como sugeriu James Sweet de forma bastante convincente, a própria palavra “calundu” (bem como outras variações que surgem nas fontes, como o “calanduz” de Luzia Pinta) tem origem centro-africana. Em quimbundo, língua falada pelas populações abundantes da região de Angola, *quilundo* era um termo empregado para designar os espíritos associados a cultos presididos pelos sacerdotes jagas conhecidos como xinguilas, em cujos rituais havia possessão espiritual.⁷² O *quilundo*, portanto, era um tipo de espírito que podia possuir os corpos dos vivos. Após pregar por mais de dez anos – entre 1654 e 1667 – na região dos reinos do Congo, Angola e Matamba, o missionário capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecucolo afirmou sobre os xinguilas: “duas coisas há em comum com todas as espécies de *xinguila* e ídolos: a primeira é que, como cada província tem os seus ídolos particulares, os *xinguila* deputedos ao culto deles têm sempre o nome do respectivo ídolo, além do nome genérico de *quilundo*”.⁷³ “Quilundo”, portanto, parece ter sido designação genérica para denominar os vários tipos de espíritos aos quais sacerdotes jagas conhecidos como xinguilas rendiam culto.

O termo reaparece em um sumário de culpas enviado à Inquisição de Lisboa pela justiça episcopal de Luanda em 1727. O documento compreende um conjunto de denúncias e testemunhos contra uma luso-africana chamada Mariana Fernandes, moradora em Luanda, acusada não apenas de amancebar-se repetidamente com vários homens, mas também de se envolver diretamente em cerimônias pagãs realizadas por seus escravos:

[...] a ré é tão má cristã que usa de superstições e erronias diabólicas, invocando e consultando ao Demônio para atrair os homens com quem trata, para cujo efeito tem duas escravas suas, por nome Ângela e Calumbi, em cujos corpos lhe vem falar o Demônio, a quem chamam “Quilundos”, tanto assim

⁷² Diferentemente do que afirma James Sweet, no texto de Cavazzi, *quilundo* não designa *qualquer* espírito que possua os vivos, mas parece se circunscrever apenas aos espíritos dos mortos associados aos cultos dos xinguilas. Cf. SWEET, J., op. cit., p. 144.

⁷³ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índice pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. 1, Livro Segundo, §58, p. 209. Como demonstra Cavazzi, o nome de cada xinguila era também o nome do espírito cultuado. Por esse motivo, “quilundo” designava o sacerdote e também o espírito.

que [...] tem um negro seu chamado Simão na sua horta de Cazanga,⁷⁴ que é público mestre dos ditos Quilundos e feitiçarias. E, na dita horta, se fazem ditas invocações do Demônio, tocando caixas e buzinas abundas, como também tem uma palmeira em que se vem pôr o Demônio, a quem o dito negro consulta, e a dita ré o mandou buscar na ocasião em que teve doente um filho seu, para consultar ao mesmo Demônio.⁷⁵

Diversos dos elementos comuns aos calundus coloniais já podem ser verificados na denúncia contra Mariana Fernandes, além da evidente semelhança entre os termos *quilundo* e “calundu”. A despeito da linguagem ostensivamente demonológica em que o rito é descrito pelo promotor do Santo Ofício, que atribui tudo ao Demônio, podemos observar semelhanças com os ritos de Luzia Pinta. Ângela e Calumbi (cujo nome cristão era Joana)⁷⁶ eram possuídas pelos *quilundos*, que falavam pelos corpos de ambas. O caráter divinatório ou consultivo das cerimônias envolvendo os *quilundos* fica evidente na descrição do rito da palmeira, “em que se vêm pôr o Demônio, a quem o dito negro [Simão] *consulta*”,⁷⁷ bem como na declaração de que Mariana mandara buscar Simão “para *consultar* ao mesmo Demônio”. Por fim, a finalidade curativa dos quilundos também fica expressa na denúncia, já que Mariana mandara chamar o “mestre dos ditos Quilundos” Simão “na ocasião em que teve doente um filho seu”.

Dona Joana Leitão, uma das testemunhas, ofereceu um relato mais detalhado da cerimônia de cura do filho de Mariana Fernandes, que se chamava Antônio e era filho da acusada com Antônio Leitão, um de seus companheiros. Joana, sendo também filha de Antônio Leitão com sua esposa legítima, era meia-irmã do garoto doente e morava na mesma casa. Segundo ela, Mariana mandou chamar um escravo seu, chamado Simão Maculuntu,⁷⁸ que vivia na horta de Cazanga, e um outro feitiçeiro chamado Manuel, que fora alforriado pela própria acusada – a qual, aparentemente, ostentara grande número de escravos com conhecimentos ritualísticos. Presente também estava Engrácia, mulher de Simão. Joana Leitão relatou que

⁷⁴ Cazanga é o nome de uma ilha nas proximidades de Luanda, na costa sul da cidade.

⁷⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5888, fl. 8v. Apesar de o documento estar catalogado como “processo” da Inquisição, a denúncia foi descartada pelos inquisidores, que consideraram os testemunhos inconclusivos, no que pesou o fato de as testemunhas oculares serem negras.

⁷⁶ *Ibid.*, fl. 56.

⁷⁷ Cavazzi relatou a existência, na África Centro-Occidental, de palmeiras dedicadas a entidades espirituais, embora não se refira especificamente às suas funções divinatórias, mas sim aos tabus alimentares que as envolvem: “Há também umas palmeiras dedicadas aos ídolos, ornadas das mais diversas maneiras. É proibido beber o seu vinho, excepto aquele que as guarda. Igual proibição se estende também aos seus frutos e é cumprida com rigor e exactidão incríveis.” CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §238, p. 115.

⁷⁸ Segundo a testemunha Feliciano da Costa, “Maculuntu” refere-se à etnia do escravo (*ibid.*, fl. 31-32). Alternativamente, talvez se tratasse de um título honorífico possuído por ele. Segundo o padre Jerom Merolla da Sorrento, “maculuntu” é o nome que se dá ao mais velho do grupo entre os habitantes da ilha do Congo. Apud GRANT, James. *Essays on the Origins of Society, Language, Property and Government, Jurisdiction, Contracts and Marriage*. Londres: B. Millan, 1785, p. 79-81.

“[...] os dois] negros, em presença dela testemunha, fizeram várias benzeduras com paus e folhas, pelo rito gentílico, oferecendo uma criatura ao Demônio, em cuja cabeça vinha o mesmo Demônio e, consultado, dizia e respondia a enfermidade que tinha aquele menino, e isto tudo ao som de caixas a que chamam atabaques e buzinas, instrumentos deputados para invocação do Demônio, a que assistia também uma negra velha da horta de Cazanga chamada Engrácia, manceba do dito negro Simão.”⁷⁹

O ritual oficiado por Simão, Manuel e Engrácia em 1727, portanto, seguia basicamente a mesma estrutura dos calundus de Luzia Pinta: ao som de música de atabaques (aqui complementados por “buzinas”), o que é indício provável da ocorrência de danças, um espírito possuía o corpo dos curandeiros e lhes oferecia o diagnóstico da enfermidade de que padecia o doente, sendo que a cura era feita ministrando-se remédios compostos com plantas.⁸⁰ Outro elemento reforçava a semelhança: como Luzia Pinta, Mariana Fernandes também fazia amarrações com função protetora. Domingos dos Santos Freire, clérigo de ordens menores, estava em uma propriedade próxima à horta da acusada, na ilha da Cazanga, quando se encontrou com um sobrinho de Mariana. Segundo Domingos, “[...] vindo ter com ele testemunha um rapaz que vinha da dita horta da ré, e ainda seu parente, com uma cordinha amarrada no braço, lhe disse que aquele era o defensivo que lhe tinha dado sua tia dita Mariana Fernandes, para que lhe não fizessem mal algum.”⁸¹ A mesma função protetora da “cordinha amarrada” que o sobrinho de Mariana ostentava se repetia nas fitas que Luzia amarrava ao braço de seus clientes, para que eles não voltassem a ser acometidos por feitiços.

O parentesco entre os “calanduzes” de Luzia Pinta e as cerimônias de Mariana Fernandes dificilmente poderia ser mais manifesto. Vale ressaltar que o promotor do Santo Ofício registrou a forma “Quilundos” para descrever os espíritos invocados pelas escravas de Mariana, mas várias testemunhas empregaram a variação “quilunduzes”, ainda mais próxima dos “calanduzes” de Luzia Pinta. Some-se a isso a proximidade cronológica: Luzia Pinta saiu de Angola na década de 1690, e a denúncia contra Mariana Fernandes foi registrada em 1727.

Havia outras cerimônias divinatório-curativas que contavam com possessão espiritual na África Centro-Occidental no período. O capuchinho Cavazzi registrou o exemplo de um

⁷⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5888, fl. 30v.-31.

⁸⁰ Apesar da redação ambígua, que pareceria indicar que o animal oferecido em sacrifício (a “criatura” de que falou a testemunha) era quem recebia a possessão, parece mais plausível que o *quilundo* possuísse os dois curandeiros, ou ao menos um deles, já que o espírito falava pela boca do possuído. A possessão dos curandeiros (e não do animal) também condiz com os relatos das outras testemunhas do sumário.

⁸¹ *Ibid.*, fl. 10v.-11.

sacerdote conhecido como *ngombo*, que era adivinho e curandeiro e cujo corpo era possuído por espíritos:

Gloria-se de ser esertíssimo em *cutamanga* (assim chamam os Pretos à arte de predizer o futuro) e de possuir uma oculta mas infalível virtude de curar qualquer doença. Este privilégio, afirma ele, foi-lhe concedido pelos deuses [...]. Realmente, quando o *ngombo* prepara as misturas [medicinais] costuma o Demônio entrar nele, se por acaso não o possuir sempre, tornando-o falador incansável e dizendo pela sua boca coisas extraordinárias em diversas línguas.⁸²

Se desconsiderarmos a linguagem agressivamente demonológica do relato de Cavazzi, não é difícil identificar no *ngombo* uma prática estruturalmente semelhante aos calundus luso-americanos: ritos de adivinhação e cura que contavam com possessão espiritual para elaboração e aplicação dos remédios. Há outros relatos de cerimônias parecidas. Em 1720, por volta da mesma época das cerimônias de Mariana Fernandes, o capitão do presídio de Benguela Antônio de Freitas Galvão submeteu-se a uma cerimônia semelhante àquela dos *quilundos* para se curar de uma hérnia intestinal. O capitão mandara chamar a sua casa, em Benguela, um escravo que mantinha no Dombe, região circunvizinha ao presídio. Segundo o alferes João Correia de Araújo, o capitão Antônio

[...] mandara fazer uma festa de atabaques⁸³ e mais instrumentos ambundos, tudo ordenado ao modo gentílico, para haver de alcançar melhora de uma enfermidade de uma potra⁸⁴ que padecia. E ouviu dizer ele testemunha que fizera as ditas coisas para adivinhar a causa por que não sarava da dita queixa.⁸⁵

Aqui se vê, portanto, mais uma menção a um rito que tinha objetivo simultaneamente divinatório e curativo, e que contava com música. Uma grande cerimônia, com banquete e danças, foi preparada pelas escravas da casa, com participação de muitos escravos do presídio de Benguela, que vieram à casa de Antônio para participar da festa, comer, beber e dançar. Segundo o capitão-mor do campo Manuel Simões, essas cerimônias não eram incomuns em Benguela. Antes,

⁸² CAVAZZI DO MONTECÚCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §181, p. 93.

⁸³ O termo que consta do sumário, repetidamente, é “atabaile”, mas não parece haver motivos para crer que fosse um instrumento essencialmente distinto dos “atabaques” ambundos de Mariana Fernandes.

⁸⁴ O dicionário de Bluteau atesta que “potra” era designação popular para hérnia de intestino. BLUTEAU, R., op. cit., v. 6, p. 656. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 15 set. 2014.

⁸⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 285, fl. 260 (Cadernos do Promotor, n. 92).

[...] toda a gentildade deste reino de Benguela, batizados e pagãos, se costumam curar por modo semelhante, porque, qualquer doença que tenham, a primeira diligência que fazem é invocar ao Demônio para adivinhar a doença que têm, para o que lhe oferecem muitos sacrifícios por vários modos feitos a obrigá-lo a que lhes fale visivelmente, e lhes declara a doença que têm e lhes aplica o remédio. E que sucede muitas vezes, por virtude das tais operações, lograrem melhora e saúde, por cuja causa a gente ignorante, principalmente mulheres, geralmente se inclinam a usar destas cerimônias nas suas enfermidades.⁸⁶

Portanto, a associação entre adivinhação e cura em cerimônias com dança e possessão espiritual também ocorria em Benguela, ao sul da cidade Luanda onde Mariana Fernandes mandara invocar seus *quilundos*. Contudo, ali, esses rituais recebiam outro nome. Segundo o capitão dos auxiliares Francisco Vieira de Lima, a elas “chama o gentio saquelamentos, que é o mesmo que invocar o Demônio.”⁸⁷ Analogamente, os espíritos homenageados nessas festas tinham outra denominação: em vez de *quilundos*, aqui eram chamados *zumbi*, “que quer dizer alma de algum defunto”,⁸⁸ segundo o comissário que remeteu a denúncia ao Santo Ofício. No caso da cerimônia promovida por Antônio de Freitas Galvão em Benguela, o *zumbi* ou espírito em questão era o de sua esposa falecida.

Os termos “saquelamento” e “zumbi” (ou variações deles) pareciam, na verdade, ser ainda mais frequentes que o *quilundo* para designar esse tipo de cerimônia nas regiões próximas à costa atlântica desde pelo menos meados do século XVII, não apenas no porto de Benguela como também em outros territórios portugueses e entre as populações abundas. Entre 1672 e 1673, os jesuítas Manuel Ribeiro e Francisco Corrêa percorreram alguns sobados – pequenas chefaturas – do reino do Dembo em missão. Quando faziam a doutrina nas terras do soba Caculo Cahenda, presenciaram uma cerimônia de cura realizada no palácio do chefe:

Sucedeu que ouvimos um tambor que se tocava junto da Banza ou palácio do negro fidalgo, e, perguntando o que significava, nos responderam alguns negros que era cerimônia. E, instando que nos declarassem a cerimônia, vieram a dizer que era Sacalamento, ou invocação do Diabo, para dar mezinhas a um doente, a quem diziam aparecera a alma de um seu parente,

⁸⁶ Ibid., fl. 274.

⁸⁷ Ibid., fl. 267. Roquinaldo Ferreira propôs, para o mesmo documento, a grafia alternativa de “xinguilamento”, mas creio que se tratou de um equívoco, provavelmente sugestionado pela existência dos sacerdotes jagas conhecidos como “xinguilas”. A julgar por uma ocorrência do termo “sacalamento” (a ser referida na sequência) para descrever cerimônias abundas de cura, acredito ser mais provável que a grafia correta seja de fato “saquelamento”. Cf. FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014, p. 184.

⁸⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 285, fl. 276 (Cadernos do Promotor, n. 92).

com a qual visita estava fora de si, e para o divertirem da imaginação lhe davam aquele descante [...] ⁸⁹

O “sacramento” realizado no palácio do soba Caculo Cahenda guardava semelhanças com os ritos analisados até aqui, a começar pela função terapêutica e pela presença de música de percussão. Assim como no caso dos *quilundos* de Mariana Fernandes, nota-se também a ocorrência de possessão espiritual na cerimônia, já que o doente ficava “fora de si” com a visita da “alma de um seu parente”. O rito recebia a denominação de “sacramento”, muito semelhante aos “saquelamentos” de Antônio de Freitas Galvão. E, assim como na cerimônia organizada em Benguela, o espírito que se manifestava no festejo era o de um parente do doente. ⁹⁰

Uma variação do “saquelamento” era empregada também no presídio de Massangano, entreposto comercial e militar português no rio Kwanza, que distava mais de 150 km de Luanda, como atesta denúncia enviada pelos capuchinhos ao Santo Ofício em 1716. Quando o sargento-mor português João Moura da Silva adoeceu, tentou sem sucesso se tratar com médicos portugueses. Diante disso, seu companheiro, o tenente-geral Pascoal Rodrigues Santana resolveu procurar ajuda entre os sacerdotes ambundos. Também nascido em Portugal, ele provavelmente não falava o quimbundo, uma vez que precisou tomar duas escravas como intérpretes para falar com um curandeiro local e pedir-lhe para adivinhar a causa da doença e prescrever o tratamento adequado ao seu colega:

[...] chamou uma preta escrava dele testemunha, chamada Luzia, e outra de seu compadre para a sua casa dele denunciado, para ver o que adivinhava o preto feiticeiro que já tinha chamado. E, com efeito, viram o dito preto saquelar e invocar o diabo, dizendo que o achaque era zumbi das a[l]mas de seus filhos. ⁹¹

Na denúncia contra Pascoal o termo “saquelar” é registrado em forma de verbo, provavelmente com o significado de “fazer saquelamentos”, que também nesse caso parecem ser cerimônias de natureza divinatório-curativas. As variações na palavra – ora substantivada, ora como verbo – sugerem que a prática era disseminada o suficiente para motivar o surgimento de uma terminologia flexível. Os espíritos relacionados à cerimônia – aqui, causadores da moléstia – também são chamados de *zumbi*, como no caso de Antônio de Freitas Galvão. Contudo, “saquelar” não é o único termo que aparece associado à cerimônia requisitada pelo

⁸⁹ MMA, *Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*, 15/01/1674, s. I, v. 13, doc. 114, p. 259.

⁹⁰ Veremos, mais adiante, que o parentesco entre o doente e a alma que o aflige é um elemento constante – para não dizer estruturante – desse tipo de cerimônia. Cf. cap. 2, p. 92-102.

⁹¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 281, fl. 54 (Cadernos do Promotor, n. 88).

tenente Pascoal. Segundo uma das testemunhas que depuseram contra ele, o denunciado “chamara um preto deste gentio, feiticeiro, à sua casa, e nela lhe dera o juramento de *Bulungo*, com cujo juramento se certificava ser o achaque de zumbi.”⁹² Apesar de o curandeiro “saquelar” (sugerindo o parentesco linguístico com os “saquelamentos” de Antônio de Freitas Galvão, em Benguela, e os “sacalamentos” do soba Caculo Cahenda), a cerimônia como um todo é denominada “juramento de *Bulungo*”.

Esse termo reaparece nas fontes relativas à cidade de Luanda. Em 1694, o governador-geral de Angola Gonçalo da Costa de Meneses escreveu ao rei de Portugal criticando a participação dos portugueses nos ritos abundos. Segundo o governador, “usam muitos e muitas das superstições dos negros, juramentos do *bulungo* e ritos diabólicos”.⁹³ Segundo o missionário capuchinho Cavazzi, o *mbulungu* era um tipo de teste de inocência tradicionalmente praticado entre os povos da África Centro-Occidental, que consistia na ingestão ritual de entorpecentes e venenos. Aquele que ficasse incólume ao poder das substâncias ingeridas provava sua inocência diante do sacerdote e da comunidade.⁹⁴ Não sabemos se o governador Gonçalo da Costa de Meneses se referia a esses testes de inocência quando mencionava os “juramentos do *bulungo*”, mas, diante do caso do tenente Pascoal, parece mais provável que o termo fosse empregado nos territórios portugueses para denominar rituais divinatório-curativos semelhantes aos saquelamentos, às invocações de *quilundos* ou aos calundus luso-americanos. A patente transformação de significado do *mbulungu/bulungo* (que, de teste de inocência, passou a ser um rito de cura) atesta a variabilidade da terminologia de raiz quimbunda que os portugueses e luso-africanos usavam para se referir a esse tipo de cerimônia divinatório-curativa.

O termo *zumbi*, com o sentido de um espírito associado a ritos divinatórios-curativos, também reaparece em outras fontes relativas ao período. Nesse sentido, Cavazzi mencionou a existência de um curandeiro jaga conhecido como *nganga-ia-zumbi*, que, segundo o missionário, quer dizer “sacerdote dos espíritos”.⁹⁵ *Bizumbi*, que é uma clara variação do termo *zumbi*,⁹⁶ também aparece, em sentido muito semelhante, em uma denúncia feita em 1721 pelo pregador barbadinho Frei José de Módena, que fora prefeito das missões em Angola. Diante da

⁹² Ibid., fl. 51.

⁹³ MMA, *Carta do governador de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 24/04/1693, s. I, v. 14, doc. 130, p. 297.

⁹⁴ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. 1, Livro Primeiro, §216, p. 105-106.

⁹⁵ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Segundo, §48, p. 203.

⁹⁶ Nas línguas bantas, as flexões gramaticais (de pessoa, gênero, número, tempo ou classe) são aplicadas à raiz da palavra por meio do emprego de prefixos. Daí que “Bizumbi” seja uma variação de “zumbi”.

mesa do Santo Ofício, Módena denunciou dois negros batizados chamados José Corrêa e Domingas João, afirmando:

Disse que lembrado estava de haver mandado alguns sumários contra algumas pessoas, e entre eles um contra um preto e uma preta, chamados José Corrêa e Domingas João, em o mês de abril de 1719, do qual sumário constava que a dita preta, enfarelada e untada de várias coisas, estava invocando o demônio, dizendo que curava Bizumbi, e que estava com grande galhofa de atabaques e outros instrumentos, e com comida e bebida preparada para comerem com o demônio, quando aparecesse.⁹⁷

O parentesco com os saquelamentos do capitão Antônio de Freitas Galvão ou com os sacalamentos do soba Cacundo Cahenda é claro, havendo cerimônias de cura com oferendas, invocação dos espíritos/*bizumbi* e provavelmente possessão espiritual, como parece indicar a declaração de que a comida e a bebida seriam oferecidas ao demônio, “quando aparecesse” – provavelmente por intermédio do transe. Só não há, neste caso, indicação expressa da natureza divinatória do rito, o que não significa necessariamente que ela não existisse, mas talvez apenas que a adivinhação estivesse pressuposta, subordinada à finalidade terapêutica.

Em alguns casos, as etapas da adivinhação e cura podiam aparecer dissociadas. Cavazzi descreve os ritos de dois sacerdotes centro-africanos chamados *nconi* e *nzazi*. Enquanto o *nconi* seria responsável por fazer o “oráculo”, ao *nzazi* cabia receitar procedimentos de cura após ouvir o *nconi*:

Nconi, assim chamado do nome de um pequeno ídolo levado continuamente à cintura, gloria-se de penetrar nas mais ocultas qualidades das doenças e de as curar. [...] *Nzazi* professa, ele também, a arte de curandeiro, na dependência, porém, do dito *nconi*, com o qual se consulta acerca da enfermidade do doente. Tendo ouvido os oráculos e cumprimentando o mestre, volta para junto do doente e aplica-lhe quatro pequenos ídolos, uma sineta e outras coisas sem valor, consolando-o e prometendo-lhe cura certa.⁹⁸

Esses dois sacerdotes atuavam nas sociedades centro-africanas pelas quais o missionário Cavazzi viajou, em regiões distantes da efetiva ocupação militar portuguesa. A liberdade e o prestígio de que gozavam como sacerdotes legítimos em suas comunidades explica a complexidade do rito, dividido em duas partes sob os cuidados de duas autoridades rituais distintas. Nos territórios diretamente ocupados pelos portugueses, porém, como é o caso de

⁹⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 287, fl. 371v. (Cadernos do Promotor, n. 94). Consta deste documento a grafia “atabales”, em vez de “atabaques”.

⁹⁸ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §190-191, p. 97.

Luanda e Benguela, cerimônias abundantes tradicionais sofriam repressão religiosa e eram praticadas por sacerdotes em posição social subalterna, quase sempre escravos – como se verifica também nos demais casos citados. Nesse contexto, sob pressão institucional, é compreensível que o processo divinatório-curativo tenha se concentrado na figura de um único sacerdote e um único rito – o que, de resto, já acontecia com o *ngombo* descrito por Cavazzi.

Essas cerimônias terapêuticas registradas nas fontes faziam parte de um complexo ritual muito mais amplo e disseminado no mundo cultural da África central e meridional, entre os povos falantes de línguas da família banta. Por toda a região que se estende ao sul da linha delimitada pelos atuais territórios do Camarões (a oeste) e Quênia (a leste), até a África do Sul (o que corresponde a mais de um terço da área total do continente africano), a etnografia registrou a ocorrência de um tipo de instituição terapêutica conhecida pela denominação banta de *ngoma* (que significa, literalmente, “tambor”) ou pelas expressões “cultos de aflição” e “tambores de aflição”, cunhadas pelos etnógrafos. O *ngoma* exhibe inúmeras variações no interior desse vasto território, mas sua configuração geral é a de um complexo terapêutico que envolve a cura após procedimentos diagnósticos realizados por meio de técnicas divinatórias com intervenção de entidades espirituais (com ou sem possessão espiritual direta). As fases divinatória/diagnóstica e curativa podem estar dissociadas ou serem executadas pelo mesmo curandeiro. É frequente que os ritos de *ngoma* contem com acompanhamento de música de tambores, cantos e danças.⁹⁹

Os saquelamentos, os *quilundos*, os juramentos de *bulungo* e os ritos dos *ngombo*, *nconi* e *nzazi* parecem ter sido variações, no contexto centro-ocidental dos séculos XVII e XVIII, de ritos do grande complexo terapêutico do *ngoma*. Apesar das similaridades evidentes entre todas essas cerimônias registradas nas fontes, não se deve necessariamente imaginar que exista uma relação de filiação direta entre elas, uma vez que ritos de *ngoma*, obedecendo exatamente à mesma lógica, ocorrem até hoje, de forma independente, em toda a área cultural banta e são, portanto, um fenômeno cultural enraizado, cujos antecedentes provavelmente foram difundidos séculos antes da chegada dos europeus à costa centro-africana. Não há, portanto, como traçar a raiz dessas cerimônias observadas pelos portugueses nos séculos XVII e XVIII a um rito ou um sacerdote específico e isolado. Elas faziam parte de um contexto terapêutico.

As práticas divinatório-curativas centro-africanas e o complexo do *ngoma* ofereceram o modelo a partir do qual os calundus coloniais se desenvolveram na América. James Sweet

⁹⁹ JANZEN, John M. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992.

sugeriu que elas tenderam a se aglutinar em torno do termo *quilundo* porque este seria um vocábulo genérico associado a fenômenos de possessão espiritual, de modo que teria tido grande força expressiva na comunidade africana da América portuguesa e teria sido adotado por grande número de centro-africanos no Brasil para descrever cerimônias caracterizadas pela possessão.¹⁰⁰ Contudo, como vimos, nem sempre essas cerimônias de adivinhação e cura eram associadas ao termo *quilundo*, sendo antes descritas em diversos territórios luso-africanos por meio de uma variegada terminologia que incluía “saquelamento/sacalamento”, “saquelar”, “juramento do *bulungo*” e *zumbi*. Do ponto de vista cronológico, o termo *quilundo* apareceu primeiro no relato de Cavazzi, em meados do século XVII, associado aos sacerdotes jagas conhecidos como *xinguilas*. Mais tarde, já no início do século XVIII, os termos *quilundo* ou *quilunduz* pareciam ser usados especificamente na cidade portuguesa de Luanda, ainda que disputassem espaço na cidade com termos como o “juramento de *bulungo*”.

O reduzido espaço amostral desautoriza qualquer análise conclusiva; contudo, é possível levantar hipóteses para esclarecer esse emaranhado terminológico. O que parece indiscutível é que, em diferentes partes de Angola, escravos, libertos e homens livres, brancos e negros, recorriam a ritos divinatório-curativos do tipo *ngoma* que, muito provavelmente, forneceram o modelo sobre o qual se desenvolveram os calundus luso-americanos. Os termos usados para descrever essas cerimônias e seus oficiantes variavam de região para região, e possivelmente também se transformaram com o tempo. No final do século XVII, a palavra *quilundo* parece ter se consolidado na região de Luanda para denominar esses rituais. O termo provavelmente teve origem no vocabulário religioso e ritualístico dos jagas, entre os quais era uma palavra genérica para designar qualquer espírito cultuado pelos sacerdotes conhecidos como *xinguilas*. Por que um vocábulo jaga teria se consolidado em Luanda no final do século, diante de uma multiplicidade de palavras que também pareciam estar em uso nos territórios portugueses, como saquelamento, *zumbi* ou juramento do *bulungo*?

A dinâmica do comércio de escravos na África Centro-Occidental pode nos ajudar a entender o fenômeno. Por volta da década de 1650, o fornecimento de escravos para o porto escravista de Luanda já havia se interiorizado consideravelmente. Na segunda metade do século, predominavam os escravos capturados pelas guerras de apresamento promovidas pelos reinos de Matamba e Cassanje, habitados por populações jagas. Guerras civis nesses dois reinos na década de 1680 deram origem a uma corrente de cativos jagas que chegaram à costa nesse período, muito embora o comércio tenha se concentrado nos portos ao norte de Luanda entre

¹⁰⁰ SWEET, J., op. cit., p. 144.

1660 e 1690.¹⁰¹ No final do século, quando o comércio de Luanda voltou a crescer consideravelmente, as fontes de cativos se interiorizaram ainda mais, mas as principais rotas de fornecimento para a costa angolana ainda passavam pelos jagas de Matamba e Cassanje.¹⁰² Sendo assim, é razoável supor que, no final do século XVII, o vocabulário religioso e ritualístico dos jagas tenha ganhado importância entre os cativos residentes na cidade de Luanda, possivelmente predominando sobre outras palavras abundantes anteriormente empregadas para cerimônias terapêuticas.¹⁰³ Refletindo o afluxo de escravos de origem jaga no período, a palavra *quilundo* parece ter sido adotada em Luanda para denominar genericamente uma prática muito disseminada entre diversas populações centro-africanas. Daí que esse termo específico tenha passado à América na mesma época.

As primeiras menções que localizei de um termo semelhante a *quilundo* na América portuguesa constam de dois documentos datados de 1694. O primeiro é um conjunto de denúncias contra vários escravos da região do Rio da Praia, na Bahia. Nele, o alferes Custódio de Oliveira de Araújo testemunhou contra uma escrava chamada Catarina, a qual “cura de ulundus, a quem a dita negra diz que são seus parentes que morreram em Angola, sua terra da dita negra, os quais lundus se metem em outras negras”.¹⁰⁴ Aqui, os termos “ulundus” e “lundus” aparecem, intercambiavelmente, para designar não o rito, mas sim o espírito que possui o corpo das pessoas, de forma semelhante à forma como *quilundo* era empregado em Angola no século XVII. No mesmo ano de 1694, o comissário Antão Afonseca Ribeiro denunciou o escravo João, também da Bahia (a região específica de onde proveio a denúncia não é declarada). Segundo o comissário, o denunciado, “usando de algumas curas supersticiosas a título de que é curador, faz uns bailes a que chamam lundus, em os quais se levanta nos ares, e como que se transforma em outra coisa.”¹⁰⁵ Aqui, o termo “lundu” designa não uma entidade espiritual, mas já a cerimônia, que compreende música, dança, possessão espiritual e cura. Em denúncias mais antigas, cerimônias notavelmente semelhantes a essas são descritas sem menção a nenhum termo semelhante a “calundu”. A prática já existia, mas a palavra parecia ainda não ter se consolidado no vocabulário colonial antes do final do século XVII.

¹⁰¹ VOYAGES: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. In: EMORY UNIVERSITY. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 30 set. 2015.

¹⁰² MILLER, Joseph C. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988, p. 140-153.

¹⁰³ Roquinaldo Ferreira sugeriu que o termo *zumbi* era universalmente empregado na região para se referir a esse tipo de prática terapêutica. Cf. FERREIRA, R., op. cit., p. 181-187. Contudo, a análise da terminologia empregada nas fontes sugere variações regionais.

¹⁰⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 318v. (Cadernos do Promotor, n. 67).

¹⁰⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 278, fl. 134. (Cadernos do Promotor, n. 85)

É razoável supor, portanto, que o termo *quilundo* tenha se cristalizado em associação a cerimônias divinatório-curativas na região de Luanda na segunda metade do século XVII, já num contexto marcado pela escravidão atlântica. Na época, Luanda era o principal porto escravista da África Centro-Occidental para o comércio português, com rotas comerciais que, no final do século, já haviam se estendido para territórios do interior longínquo, como a região da Lunda, a leste do rio Kwango, que distava mais que 500 km do porto.¹⁰⁶ As rotas escravistas que desaguavam em Luanda traziam escravos de uma diversidade de sociedades do interior, incluindo cativos bacongos, ambundos, dembos, jingas, cassanjes, jagas, lundas e ovimbundos.¹⁰⁷ Variações de cerimônias divinatório-curativas muito provavelmente existiam em várias dessas sociedades, as quais compartilhavam uma estrutura cultural e religiosa comum,¹⁰⁸ e recebiam nomes diversos. É possível que tenha sido em Luanda que todas elas foram associadas, na segunda metade do século XVII, a um único vocábulo de origem jaga – o *quilundo*. Daí o termo teria se transferido para a América, enraizando-se na passagem do século XVII para o XVIII, primeiro sob formas como “lundu” ou “ulundu”, depois assumindo a grafia mais característica de “calundu” (bem como suas variantes, como o “calanduz” de Luzia Pinta).¹⁰⁹

As mesmas cerimônias também eram praticadas no porto de Benguela, como atesta o caso do capitão Antônio de Freitas Galvão, e lá eram descritas usando termos como “saquelamentos” e *zumbi*. O comércio de cativos no porto de Benguela ainda era pouco expressivo naquele período, limitado em grande medida aos espólios de pequenas incursões militares portuguesas às sociedades que habitavam as escarpas ocidentais do planalto de Benguela, a aproximadamente 100 km da costa. Entre 1580 (época de crescimento do comércio português na região) e 1720, Benguela respondia por menos de 1% do volume total dos escravos oficialmente comercializados da África Centro-Occidental para a América portuguesa, enquanto

¹⁰⁶ MILLER, J., op. cit., p. 142-145.

¹⁰⁷ James Sweet listou um impressionante número de 26 denominações de nação usadas na América portuguesa para designar cativos e libertos da África Centro-Occidental. Cf. SWEET, J., op. cit., p. 21. É importante ressaltar que “nação” e “etnia” não devem ser tomados como sinônimos, já que as denominações de “nação” podiam se referir a portos de embarque, a territórios definidos em termos políticos ou a denominações metaétnicas que reuniam diversos grupos culturais, com graus variáveis de abrangência. Para uma discussão a respeito das relações entre nação e etnicidade, cf. PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 23-62.

¹⁰⁸ Cf. MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 249-267; SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!” África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, nº 12, p. 48-67, 1991-1992.

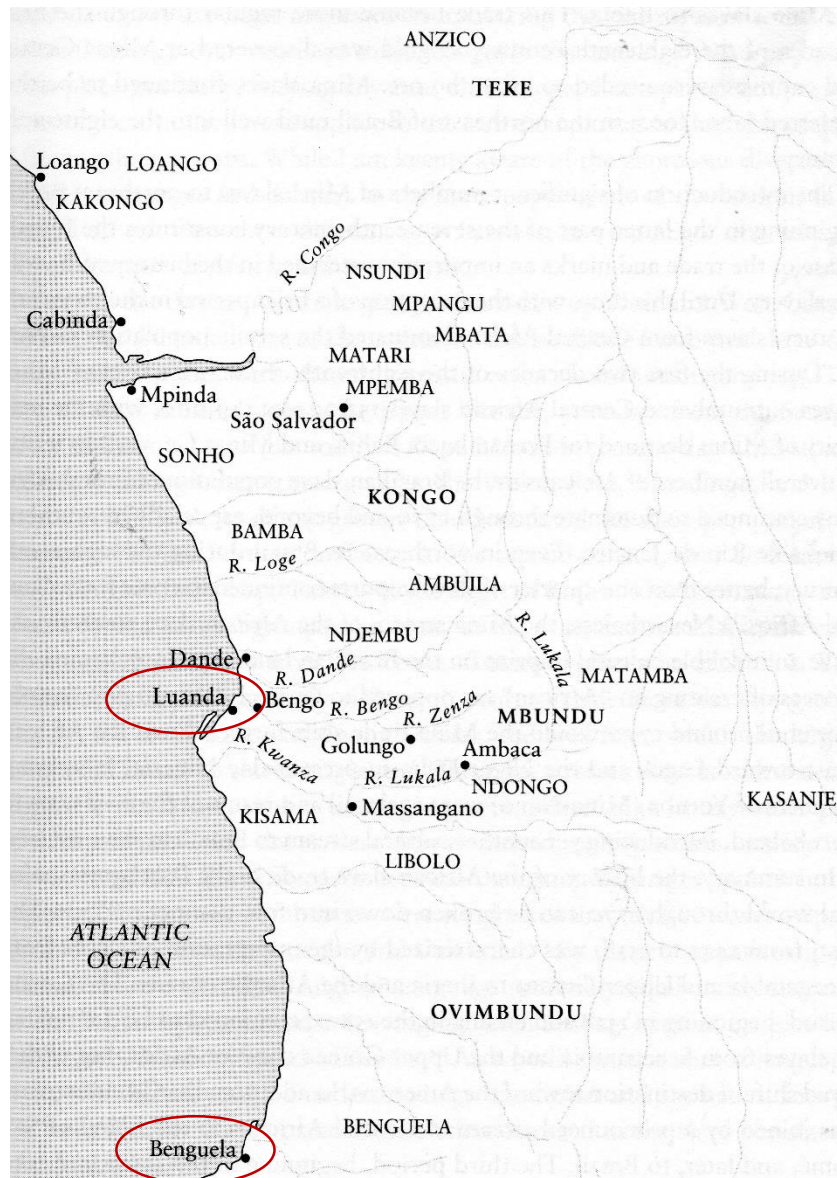
¹⁰⁹ Vale ressaltar que, em quimbundo, “quilundo” era palavra provavelmente composta por um prefixo e um radical, como é frequente nas línguas bantas. Nesse caso, “qui” seria o prefixo e “lundo” o radical, explicando por que a forma aparentemente abreviada de “lundu” teria sido registrada na Bahia.

Luanda concentrava uma esmagadora maioria, superior a 90%, desse comércio.¹¹⁰ Foi apenas nas décadas de 1720 e 1730 que os comerciantes portugueses estabelecidos na região de Benguela conseguiram acessar diretamente as rotas de cativos do planalto, que foram desviadas do circuito comercial luandino, ao norte, diretamente para a costa, pelos rios Katumbela e Kuporolo.¹¹¹ Mesmo que os cativos de Luanda ainda compusessem a maior parte do comércio centro-africano para a América portuguesa, Benguela já respondia por 17% do volume total entre 1720 e 1800.¹¹² Mas, antes do século XVIII, esse comércio de Benguela ainda era praticamente insignificante. Por isso, por mais que cerimônias parecidas com os calundus, como os saquelamentos, já existissem em Benguela no início do século XVIII, essas palavras acabaram não sendo transportadas para a América, predominando o vocabulário estabelecido no porto de Luanda.

¹¹⁰ VOYAGES: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. In: EMORY UNIVERSITY. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 16 set. 2014. As informações disponíveis na base de dados refletem apenas as viagens oficiais a respeito das quais há registros, que respondem por aproximadamente 80% do volume total do comércio atlântico de escravos.

¹¹¹ MILLER, J., op. cit., p. 220.

¹¹² VOYAGES: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. In: EMORY UNIVERSITY. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 16 set. 2014.



Adaptado a partir de: James H. Sweet. *Recreating Africa*¹¹³

MAPA 1. A África Centro-Occidental, com os principais portos portugueses em destaque

Isso não significa que o *quilundo* luandino fosse uma única cerimônia definida e específica. Antes, é provável que o termo tenha recoberto um espectro de práticas rituais inspiradas em cerimônias das diversas etnias que se congregavam no porto. O *quilundo* de Luanda, portanto, provavelmente já representava o resultado de um processo de reelaboração da ritualística centro-occidental num contexto marcado pelo comércio de escravos, pela mobilidade das populações e pela heterogeneidade étnica. Heterogêneos também eram os calundus coloniais, que variavam significativamente nos procedimentos específicos usados para invocação dos espíritos e nos remédios aplicados aos doentes.

¹¹³ SWEET, J., op. cit., p. 17.

Vejamos como esse processo de reelaboração atlântica da ritualística centro-africana pode ser percebido nos calundus de Luzia Pinta. Luiz Mott mostrou semelhanças entre suas cerimônias e os rituais praticados pelos xinguilas jagas,¹¹⁴ os mesmos que cultuavam espíritos genericamente designados como *quilundos*. Segundo o relato de Cavazzi, “xinguila quer dizer ‘adivinho possuído por um espírito que fala pela sua boca’”,¹¹⁵ evidenciando a centralidade da possessão espiritual em suas cerimônias. Para demonstrar a semelhança entre os xinguilas e Luzia Pinta, Mott destacou alguns elementos comuns: os xinguilas podiam pertencer ao sexo feminino¹¹⁶ e alguns de seus clientes se deitavam no chão durante as cerimônias. Além disso, os xinguilas usavam machadinhas ou cutelos e podiam ocasionalmente se adornar com penas. Todos esses aspectos reapareciam, como vimos, nos calundus de Luzia Pinta.¹¹⁷

A constatação das continuidades, contudo, não nos deve levar a subdimensionar as discontinuidades entre os calundus de Luzia Pinta e os rituais dos xinguilas. Como evidenciado pelo relato de Cavazzi, o xinguila não era um único sacerdote específico. Antes, o termo era usado entre os jagas para abranger uma vasta gama de sacerdotes cujos ritos tinham em comum um único elemento: a possessão espiritual, facilitada ritualmente pela música de percussão. Os espíritos falavam pela boca do xinguila possuído, manifestando-se para diferentes fins. Cavazzi destacou a possessão como um traço que unificava todos os tipos de xinguilas:

Qualquer homem ou mulher pode tornar *xinguila*, contanto que se mostre possuído por um espírito ou saiba fingir-se possesso. [...] O *xinguila*, homem ou mulher, põe-se no meio da multidão e manda que todos lhe obedeam, pois a função é promovida não pelo seu capricho, mas pelo impulso interior do espírito consultado. Entretanto [i.e., enquanto isso], os músicos tocam os seus instrumentos e excitam os presentes com cantos e berros apropriados, capazes de assustar as próprias feras. Cantam umas canções diabólicas com imprecções, julgadas eficazes para persuadir o Demônio a entrar no corpo do *xinguila*. Este, por sua vez, esconjura-o e convida-o a tomar posse dele. Ao som destas súplicas, dá-se a intervenção do Demônio, verdadeira ou simulada. Então o feiticeiro levanta-se com muita seriedade e, ficando uns momentos imóvel, imediatamente começa a agitar-se, movendo os olhos nas órbitas,

¹¹⁴ MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez. 1994.

¹¹⁵ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre G., op. cit., v. 1, Livro Segundo, § 50, p. 204.

¹¹⁶ Leve-se em conta que a participação ritual feminina não era apanágio exclusivo ou prioritário dos xinguilas. Pode-se invocar, a esse respeito, a declaração do capitão-mor do campo Manuel Simões sobre a participação predominantemente feminina nos saquelamentos de Benguela (ver acima). ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 285, fl. 274 (Cadernos do Promotor, n. 92). Em adição, é importante frisar que muitos praticantes de calundus eram homens.

¹¹⁷ Há de se notar que alguns xinguilas faziam deitar os clientes, mas não há relato de que passassem por cima deles – o que, como vimos, constava do arsenal ritualístico de Luzia Pinta. Contudo, há um outro tipo de sacerdote do reino do Congo, o *quitome* ou *kitome*, que, durante os ritos de sagração dos soberanos, passava por cima do corpo prostrado do rei. Cf. CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, § 177, p. 92. Para uma interpretação do significado desse ato, veja-se o cap. 3, p. 158.

deitando-se no chão, contorcendo-se furiosamente, vergando todos os membros; numa palavra, parece endemoninhado. Só isto seria suficiente para lhe dar prestígio perante os Pretos, mostrando que tem familiaridade com os espíritos e que é obedecido por eles. Porém, não lhe sendo útil que a gente pense no Demônio e convindo-lhe ficar mascarado nos espíritos dos falecidos, o *xinguila* começa a proferir palavras extravagantes, confusas e metafóricas, não sem previamente ter prevenido os presentes de que não são palavras suas, mas do espírito do tal jaga defunto, cujo nome então assume, conservando-o até o fim da função.¹¹⁸

Cavazzi, insistindo no caráter diabólico desses sacerdotes, identifica o espírito invocado como sendo o Demônio, mas seu próprio relato nos permite identificar que, para os jagas que participavam das cerimônias, tratava-se de espíritos dos mortos, ou seja, de antepassados.¹¹⁹ Contudo, Cavazzi também indica que alguns xinguilas cultuavam e incorporavam espíritos de natureza territorial, associados às províncias: “como cada província tem seus ídolos particulares, os *xinguila* deputados ao culto deles têm sempre o nome do respectivo ídolo”.¹²⁰ Alguns desses espíritos territoriais associavam-se a elementos da natureza, como os rios. Na província de Grande Ganguela (a oeste do curso superior do rio Cuanza), os xinguilas conhecidos como *cassuto* e *nquixi* incorporavam espíritos homônimos que, conforme a crença local, habitavam as águas.¹²¹ Essa heterogeneidade dos espíritos invocados pelos xinguilas confundiu Cavazzi: “Temba-Ndumba¹²² não prescreveu aos Jagas senão o culto aos espíritos dos defuntos, mas agora há muita confusão nas suas ideias religiosas. Eu, que examinei diligentemente a essência de sua religião, não pude formar uma ideia clara sobre este assunto.”¹²³ É possível que, ao longo do tempo, os jagas tenham diversificado seu culto incorporando espíritos ligados aos territórios e à natureza, para além daqueles dos mortos. Porém, a alegada “confusão” relatada por Cavazzi estava mais na cabeça do missionário do que propriamente nas práticas religiosas locais, já que as cosmologias centro-africanas admitem a possibilidade de que espíritos de antepassados mortos possam se despersonalizar e se converter progressivamente em espíritos territoriais ou da natureza.¹²⁴ A “confusão” a que se refere Cavazzi, portanto, provavelmente reflete o fato de os jagas terem se estabelecido em alguns

¹¹⁸ Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 50, p. 204-205.

¹¹⁹ Como se verá no cap. 3, p. 92-102, os espíritos que intervinham nos calundus coloniais também eram de antepassados.

¹²⁰ Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 58, p. 209.

¹²¹ Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 66, p. 215.

¹²² A primeira líder dos jagas, responsável por instituir a maior parte de suas leis, segundo a tradição oral coletada por Cavazzi. Cf. Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 6-9, p. 177-180.

¹²³ Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 58, p. 209.

¹²⁴ MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986, p. 74-78.

territórios por tempo suficiente para que seus antepassados tivessem assumido características territoriais.

O que é importante reter é a diversidade de xinguilas e de espíritos a que eles rendiam culto. As finalidades de suas cerimônias também variavam bastante. Havia xinguilas que aconselhavam os chefes em assuntos de natureza militar,¹²⁵ outros que incorporavam espíritos ancestrais e de príncipes mortos para mediar o culto aos antepassados.¹²⁶ Outros ainda adivinhavam e faziam augúrios diversos.¹²⁷ Os templos dedicados aos antepassados eram abençoados e consagrados pelos xinguilas.¹²⁸ Alguns xinguilas, por fim, curavam os doentes de aflições diversas, como também faziam Luzia Pinta e os demais calunduzeiros coloniais.¹²⁹

Havia semelhanças, de fato, entre alguns elementos das cerimônias de Luzia Pinta e os procedimentos de alguns xinguilas específicos. Na região de Ganguela, os xinguilas “enfeita[va]m-se [...] com muitas penas, especialmente sobre a cabeça”,¹³⁰ como também fazia a calunduzeira de Sabará, que ocasionalmente usava na cabeça uma “grinalda feita de penas”.¹³¹ Ademais, alguns desses sacerdotes jagas usavam machadinhas ou alfanjes: como relatou Cavazzi, “pega[vam] num alfanje [...], correndo por meio da multidão”, como fazia a calunduzeira de Sabará. Contudo, diferentemente dela, usavam a arma para ferir os presentes e para colher sacrifícios humanos:

[...] fer[iam] à toa, abrindo a um o lado, a outro o peito, a um terceiro cortando o pescoço, a outro dividindo os ombros, dilacerando o ventre a um quinto e, todo tinto de sangue, beb[iam-no] quente das feridas dos abatidos. Depois, dilacerando-os com as suas mãos, distribu[íam] as carnes cruas e fumegantes aos presentes, que avidamente, sem nojo e sem horror, as devora[va]m.¹³²

A descrição de Cavazzi pode até nos soar exagerada, motivada sem dúvida por considerações de natureza etnocêntrica consoantes com seu projeto de denunciar a crueldade dos jagas pagãos. Contudo, faz sentido quando se leva em consideração a importância da antropofagia ritual e dos sacrifícios humanos na ritualística dos jagas. É provável que, dentre outras funções rituais, os xinguilas jagas fossem também responsáveis por ritos sacrificiais e antropofágicos. Contudo, não há nenhum relato que sugira que Luzia Pinta usasse sua lâmina

¹²⁵ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Segundo, § 51, p. 206.

¹²⁶ Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 54, p. 207.

¹²⁷ Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 50, p. 205.

¹²⁸ Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 57, p. 208.

¹²⁹ Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 62-67, p. 212-216.

¹³⁰ Ibid., v. 1, Livro Segundo, § 60, p. 211.

¹³¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 252, fl. 7.

¹³² CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Segundo, § 50, p. 205.

para ferir, e certamente não existem indícios de que realizava sacrifícios rituais de seres humanos. Ela pode ter incorporado um ou outro aspecto da ritualística de alguns xinguilas, misturando procedimentos e instrumentos usados por vários deles, mas é improvável que tenha reproduzido diretamente as cerimônias de um sacerdote jaga específico.

Como demonstrou Luiz Mott, os procedimentos da calundzeira também compartilhavam elementos com a ritualística de um outro tipo de sacerdote centro-africano chamado *ngombo*, que, à semelhança de Luzia Pinta, lançava pó no rosto das pessoas presentes a suas cerimônias.¹³³ Contudo, ele o fazia com finalidades distintas daquelas da calundzeira. Vimos que o *ngombo* também realizava, como os calundzeiros, cerimônias com propósito divinatórios e curativos. Contudo, o rito específico durante o qual ele lançava pó no rosto dos presentes não era um rito de cura: antes, ele visava a determinar os culpados pela morte de alguém.¹³⁴ Se houve difusão direta de elementos da ritualística do *ngombo* para as cerimônias de Luzia Pinta, essa transferência formal se associou a uma transformação nas finalidades dos procedimentos rituais.

Em suma, a hipótese de uma transmissão cultural direta entre os xinguilas (ou entre quaisquer outros sacerdotes centro-africanos específicos) e os calundus de Luzia Pinta parece remota. É mais provável que os calundus, como fenômeno histórico específico dos territórios atlânticos portugueses, tenham surgido a partir da combinação de um amplo leque de práticas divinatório-curativas centro-africanas. No porto escravista de Luanda, essas práticas teriam sido reagrupadas sob uma denominação comum (o *quilundo*), palavra que de lá passou para a América portuguesa, sob formas ligeiramente alteradas (como *lundu*, *ulundu* ou *calundu*), para denominar esse tipo de cerimônia terapêutica de origem centro-africana. É até possível que elementos da ritualística dos xinguilas fossem frequentes nas práticas cerimoniais agrupadas em Luanda, devido ao grande afluxo de escravos oriundos das regiões habitadas por populações jagas. O nome *quilundo*, muito provavelmente, tinha origem jaga. Contudo, isso não nos autoriza a atribuir aos ritos divinatório-curativos de Luanda e da América uma raiz especificamente jaga. Antes, eles parecem ter se constituído a partir de um agrupamento de um amplo leque de cerimônias terapêuticas de diversas regiões da África Centro-Occidental, que ganharam no final do século XVII, na região de Luanda, um aspecto e uma roupagem talvez mais caracteristicamente associados à cultura jaga.

¹³³ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §182, p. 94.

¹³⁴ Objeto que, como veremos adiante, também está associado ao sistema ritual de que faziam parte dos calundus.

A hipótese da continuidade pura e simples com práticas religiosas centro-africanas, portanto, deve dar lugar à ideia de uma recriação específica do mundo atlântico e escravista português. Essa interpretação reforça a ideia de John Thornton e Linda Heywood de que teria se formado na África Centro-Occidental uma “cultura crioula atlântica” a partir dos contatos com europeus no século XV, sugerindo que os processos de crioulição e reelaboração cultural das culturas africanas no mundo atlântico teriam começado ainda na África, e não apenas na América.¹³⁵ A tese de Heywood e Thornton enfatiza a difusão do catolicismo como elemento transformador das culturas africanas, mas o processo de consolidação dos calundus parece apontar também para a importância dos trânsitos, mobilidades e hierarquias criadas pelo comércio atlântico de escravos na transformação cultural. Essa ideia converge com a definição mais institucional que Ira Berlin deu para os “crioulos atlânticos”, descrevendo-os como africanos que, desde os portos de origem na costa da África, já estavam familiarizados com os efeitos de instituições tipicamente associadas ao mundo colonial americano, como a escravidão atlântica.¹³⁶ Se não há dúvidas de que as raízes culturais dos calundus se encontram na ritualística tradicional centro-africana, é forçoso reconhecer que o processo de consolidação desse fenômeno tipicamente atlântico foi catalisado pelas transformações sociais e demográficas do comércio de escravos.

c. A demografia das comunidades escravas

A análise histórica ou diacrônica da formação e consolidação dos calundus ressaltou suas origens centro-africanas e sugeriu que a concentração do comércio de escravos no porto de Luanda no século XVII pode ter sido crucial para sua consolidação como fenômeno atlântico, desautorizando uma interpretação dessas cerimônias como reproduções simples de ritos tradicionais de sociedades africanas específicas. Passemos agora a uma análise sincrônica do contexto cultural luso-americano em que os calundus se cristalizaram e foram praticados. Por meio dela, tentarei evidenciar como essas cerimônias centro-africanas ganharam novos sentidos a partir de sua reinserção nos quadros da cultura colonial da América portuguesa, o que reforça a percepção dos calundus como um fenômeno cuja natureza se encontra na interação entre os diversos espaços atlânticos em contato com o império português.

¹³⁵ HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

¹³⁶ BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the origins of African-American society in Mainland North America. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg (USA): Omohundro Institute of Early American History and Culture, v. 53, n. 2, p. 251-288, Apr. 1996.

A fim de compreendermos o ambiente cultural em que os calundus coloniais foram praticados, é preciso que consideremos, em primeiro lugar, a composição demográfica das comunidades escravas nas regiões em que esses ritos se desenvolveram. A composição e proporção de cativos advindos de diferentes regiões da África nos informa os graus de heterogeneidade étnica dessas comunidades, indicando a natureza multicultural dos contextos simbólicos em que os calundus afro-luso-americanos se realizavam. Como vimos, os primeiros registros, em território americano, de cerimônias que apresentavam os elementos característicos dos calundus – a estrutura divinatório-curativa e a possessão espiritual – provêm da Bahia. Isso não significa que eles não fossem praticados em outras localidades, mas apenas reflete a cristalização precoce, nessa região, de uma estrutura eclesiástica e inquisitorial capaz de observar, registrar e perseguir esses cultos afro-americanos. Nesse sentido, a concentração dos indícios de calundus seiscentistas na Bahia é indicativo mais da natureza das fontes do que propriamente de uma incidência exclusiva das cerimônias nessa região. No século XVIII, contudo, as ocorrências concentraram-se no território recém-descoberto das Minas Gerais à medida que o episcopado e, sobretudo, o comissariado inquisitorial se enraizavam na região e instituíam uma estrutura de vigilância capaz de produzir um grande número de denúncias. O caso de Luzia Pinta, que começou a praticar seus calundus em Sabará, nas Minas, reflete essa preponderância dos relatos setecentistas na região mineradora. Analisemos, portanto, a conformação demográfica das comunidades escravas nessas duas regiões em que se verifica, nas fontes, uma concentração de casos de calundus.

Ao longo do século XVI, o destino prioritário do comércio atlântico de escravos se desviou gradual e irreversivelmente da Europa para a América. Contudo, a escravidão africana demorou algumas décadas para se consolidar na América portuguesa. Durante todo o século XVI, predominava ainda a escravidão indígena nos engenhos baianos. Nas décadas finais do século, porém, o comércio atlântico de escravos operou uma gradual substituição da mão-de-obra cativa indígena pela dos africanos. Até a segunda década do século XVII, a maior parte das escravarias luso-americanas já era composta predominantemente de escravos africanos.¹³⁷ Segundo Luiz Felipe de Alencastro, essa transição correspondeu a uma melhor articulação dos territórios coloniais portugueses, gerando um lucrativo eixo comercial no Atlântico Sul, aumentando a dependência dos colonos luso-americanos diante do comércio marítimo e

¹³⁷ SWEET, J., op. cit., p. 22-23.

garantido um desenvolvimento complementar, e não concorrencial, entre as colônias portuguesas no Ultramar.¹³⁸

A primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil, entre 1591 e 1592, mostrou um cenário cultural em que a religiosidade indígena ainda era muito mais presente do que a africana.¹³⁹ O visitador Heitor Furtado de Mendonça recolheu uma grande quantidade de denúncias e confissões relativas a cultos indígenas. Esses cultos já haviam sido descritos em 1549 pelo jesuíta Manoel da Nóbrega, que relatou que as comunidades indígenas eram visitadas por pajés que profetizavam vida longa e abundância e faziam cerimônias com danças, comunicação com espíritos e possessão espiritual coletiva induzida pelo tabaco, usando cabaças adornadas com plumas, que personificavam os espíritos ancestrais. Conhecidos como santidades, esses cultos guardavam algumas semelhanças relevantes com os calundus afro-americanos (que ainda não haviam se desenvolvido na época), entre as quais podemos destacar as danças, a possessão espiritual e, como veremos mais adiante, também a presença de espíritos ancestrais. A santidade investigada pela visitação inquisitorial de 1591-1592 havia se radicado na região de Jaguaripe, ao sul do Recôncavo Baiano, na década de 1580. Liderada por um índio que fugira de um aldeamento missionário jesuítico e que proclamava ser o verdadeiro Papa, ela mesclava elementos católicos e indígenas, incorporando o uso de crucifixos e rosários às tradicionais cerimônias de dança e transe.¹⁴⁰

No século XVII, contudo, a escravidão africana tornou-se predominante na sociedade colonial e, com ela, aspectos da religiosidade africana passaram a fazer parte do cenário cultural luso-americano. Qual era a origem geográfica desses escravos africanos? Entre as décadas de 1580 e 1690, o trato negreiro português se concentrou na costa da África Centro-Occidental, tendo como marco a penetração militar dos portugueses em Angola, iniciada em 1575 sob o comando de Paulo Dias de Novais. A partir de 1579, Paulo Dias de Novais capitaneou uma ofensiva militar contra o reino do Ndongo, iniciando um ciclo de guerras que se estendeu até meados do século XVII, produziu grande número de cativos e abriu para os portugueses as rotas

¹³⁸ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 11-42.

¹³⁹ Cf. VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Ressalta-se que a publicação não apresenta a totalidade das fontes produzidas pela visitação de 1591-1592, mas apenas as confissões colhidas na Bahia, deixando de lado as confissões colhidas em Pernambuco e a totalidade das denúncias.

¹⁴⁰ SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo. Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil colonial: volume 1: 1443-1580*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 496-498.

de fornecimento de escravos do interior do continente.¹⁴¹ Como consequência, no período entre 1580 e 1690, dos mais de 65 mil escravos oficialmente embarcados com destino à América portuguesa, mais de 33 mil provinham da África Centro-Occidental, perfazendo quase 60% do volume total do comércio escravista. Na Bahia, a porcentagem dos centro-africanos desembarcados no período foi de 69%.¹⁴²

A partir de 1690, dois circuitos comerciais paralelos se consolidaram no Atlântico Sul. De um lado, os comerciantes radicados em Angola estabeleceram um vínculo privilegiado com as praças comerciais da costa sul da América portuguesa, em especial o Rio de Janeiro. Por outro lado, comerciantes baianos estabeleceram um volumoso comércio de escravos na costa da Baixa Guiné. O acesso desses comerciantes luso-americanos ao tabaco produzido no Recôncavo Baiano e ao ouro, que começou a fluir das Minas Gerais no século XVIII, dava-lhes grandes vantagens competitivas nos principais mercados fornecedores de escravos da Baixa Guiné, tanto é que eles detinham privilégio na escolha dos cativos oferecidos pelo rei Agaja, do reino do Daomé, que, no início do século XVIII, constituía uma grande potência militar envolvida em guerras de apresamento de escravos na região.¹⁴³

No período compreendido entre 1690 e 1800, os escravos centro-africanos ainda eram preponderantes no volume total do comércio para a América portuguesa, respondendo por aproximadamente 750 mil dos mais de 1 milhão e meio de escravos africanos embarcados de todo o continente africano, o que equivale a 49,5% do volume total desse comércio. O golfo do Benim, principal fonte de cativos na Baixa Guiné, respondia por 40,7% desse total – uma porcentagem ligeiramente menor que a dos centro-africanos, portanto. Contudo, a realidade tornou-se muito mais regionalizada. Na Bahia, 62% dos escravos do período provinham do golfo do Benim, sendo o grupo regional de longe mais representativo, contra apenas 32% de centro-africanos. No Rio de Janeiro, por outro lado, um impressionante volume de 95% de todos os cativos se originavam da África Centro-Occidental.¹⁴⁴

¹⁴¹ SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a cruz e a espada: poder, catolicismo e comércio na África Centro-Occidental, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2012. 246 p. Tese (Livro Docência em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p. 62-108.

¹⁴² VOYAGES: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. In: EMORY UNIVERSITY. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 16 set. 2014.

¹⁴³ SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, p. 27-52.

¹⁴⁴ VOYAGES: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. In: EMORY UNIVERSITY. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 16 set. 2014.



Adaptado a partir de: James Sweet. *Recreating Africa*¹⁴⁵

MAPA 2. Principais rotas do comércio de escravos no Atlântico Sul, séculos XVII e XVIII

A composição demográfica das comunidades escravas e negras na América portuguesa acompanhou essas tendências do comércio de escravos. Durante o século XVII, predominaram em todas as regiões da América os escravos centro-africanos comercializados pelo porto de Luanda – região onde, como já vimos, consolidou-se o fenômeno do calundu. A partir do final do XVII, observa-se uma tendência a uma maior heterogeneidade étnica, com a convivência de grandes números de escravos do golfo do Benim (genericamente chamados de “minas”) e da África Centro-Occidental e com o crescimento dos escravos crioulos, nascidos na América. A demografia das comunidades escravas também tendeu a se regionalizar, fazendo com que houvesse uma concentração dos centro-africanos no Rio de Janeiro, enquanto os “minas” predominavam no Nordeste (ainda que de forma mais equilibrada, se compararmos com a

¹⁴⁵ SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 4-5. Este mapa desconsidera o comércio de escravos para as capitanias do norte, que incluía um volume considerável de cativos da Alta Guiné para os portos do Maranhão e Pará. Para uma análise desse comércio da costa norte, cf. HAWTHORNE, Walter. *From Africa to Brazil: culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600-1830*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010, p. 61-133.

preponderância centro-africana no Rio de Janeiro).¹⁴⁶ Isso não significa, em nenhum dos casos, uma presença exclusiva de escravos desta ou daquela região da África e nem algum tipo de homogeneidade étnica das comunidades negras, mas apenas uma tendência de concentração relativa.¹⁴⁷

A demografia das comunidades escravas de Minas Gerais oferece uma série de particularidades devido ao seu povoamento mais recente e a seus laços comerciais tanto com o Rio de Janeiro quanto com Salvador. Na década de 1740, quando Luzia Pinta foi presa, havia cerca de 100 mil escravos para apenas 40 mil indivíduos livres em toda a capitania de Minas Gerais, de modo que a população escrava correspondia a mais de 70% da população total, desproporção que tendeu a se atenuar ao longo da segunda metade do século: no final da centúria, os livres já compunham 52% da população. Como se tratava de uma região de povoamento recente e acelerado, com forte afluência de novos escravos (adquiridos das praças atlânticas) para trabalharem na mineração e na produção agropecuária, os africanos compunham a maior parte da população escrava até 1780, aproximadamente, quando se iniciou um processo de crescimento da população crioula. Considerando-se todo o século XVIII, verificou-se uma oscilação na proporção entre centro-africanos e minas. Os minas eram trazidos aos territórios auríferos predominantemente através da rota comercial que acompanhava o rio São Francisco até Salvador, a qual foi a mais importante via de acesso à região no período inicial de seu povoamento. Como resultado, os escravos minas preponderaram nas comunidades escravas mineiras até 1730. A partir daí, com a abertura do chamado Caminho Novo, que ligava Minas Gerais ao porto do Rio de Janeiro, houve grande afluência de cativos centro-africanos desembarcados nos portos do litoral sul, o que tendeu a inverter as proporções ao longo da segunda metade do século. Apesar dessa tendência geral, as proporções entre centro-africanos e minas foram muito distintas para cada localidade do território mineiro, refletindo vínculos comerciais privilegiados de cada uma de suas subregiões com as praças do nordeste ou do sudeste e inviabilizando as generalizações.¹⁴⁸

¹⁴⁶ SWEET, J., op. cit., p. 22-29.

¹⁴⁷ Uma lúcida reserva em relação aos exageros da “homogeneidade étnica” foi expressa por MORGAN, Philip D. The cultural implications of the Atlantic slave trade: African regional origins, American destinations and new world developments. *Slavery & Abolition*, London: Routledge, v. 18, n. 1, p. 122-45, Apr. 1997. O autor argumenta que, mesmo em regiões em que houve franco predomínio de certas etnias africanas nas comunidades escravas, ele esteve restrito a determinados períodos de tempo, inviabilizando interpretações absolutas.

¹⁴⁸ LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 1, p. 407-438.

Em resumo, a demografia das comunidades escravas nas regiões onde se consolidaram os calundus coloniais mostra uma relativa preponderância dos cativos da África Centro-Ocidental ao longo do século XVII, época das primeiras menções a calundus na sociedade luso-americana. Isso pode ajudar a explicar a emergência e a difusão dos calundus, cerimônias caracteristicamente centro-africanas, entre as comunidades escravas, especialmente na Bahia, onde se concentraram os relatos sobre os calundus seiscentistas. Contudo, se a concentração inicial de centro-africanos pode elucidar o surgimento dos calundus, não explica sua permanência e sua ocorrência reiterada nos territórios luso-americanos em um cenário multiétnico. Em relação à Bahia seiscentista, a região das Minas Gerais, de onde proveio a maior parte dos casos localizados de calundus no século XVIII, apresentou uma demografia bem mais equilibrada, em que centro-africanos e minas dividiram espaço em proporções variáveis. Contudo, mesmo no ambiente do século XVII, em que os centro-africanos predominavam, nunca houve homogeneidade étnica. Escravos embarcados da África Centro-Ocidental já conviviam desde sempre com cativos advindos de outras regiões, especialmente do golfo do Benim, e com elementos de culturas indígenas. Dessa forma, é preciso considerar o caráter essencialmente multiétnico dos contextos sociais em que os calundus se desenvolveram.¹⁴⁹

Esse cenário nos obriga a minimizar a importância da homogeneidade étnica no processo de difusão dos calundus. A historiografia norte-americana sobre a formação das culturas e religiões afro-americanas sempre deu muita ênfase, até de forma excessiva, aos argumentos baseados em dados demográficos. Melville Herskovits, em 1942, já apontava para a importância da demografia das comunidades escravas, que limitaria ou possibilitaria a transmissão e manutenção dos “africanismos” na cultura ao oferecer maiores ou menores oportunidades para que escravos das mesmas origens étnicas convivessem entre si.¹⁵⁰ Historiadores mais recentes, como Paul Lovejoy, John Thornton ou Douglas Chambers também enfatizaram que uma relativa homogeneidade étnica das comunidades escravas americanas teria sido um fator importante para a recriação de culturas étnicas específicas na América.¹⁵¹ As

¹⁴⁹ James Sweet tendeu a minimizar a participação dos minas na sociedade luso-americana do século XVII para reforçar o seu argumento da continuidade étnica integral em relação às culturas centro-africanas. Contudo, acredito que a premissa de um cenário desde sempre multiétnico seja mais condizente com os dados demográficos que localizei. Como veremos, inclusive, os minas não estiveram excluídos do sistema ritual e religioso do calundu.

¹⁵⁰ Cf. HERSKOVITS, M., op. cit., p. 120.

¹⁵¹ Cf. THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 253-254; LOVEJOY, Paul E. Identifying enslaved Africans in the African diaspora. In: Idem (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009, p. 1-29; CHAMBERS, Douglas B. Ethnicity

características demográficas das comunidades africanas na Bahia ou em Minas Gerais, na época de desenvolvimento dos calundus, não autorizam completamente hipóteses desse tipo.

Para além dos dados empíricos, há também um outro motivo, de natureza teórica, pelo qual uma interpretação demográfica não é capaz de avaliar inteiramente a natureza dos calundus afro-luso-americanos. A centralidade da demografia como fator determinante do caráter dos fenômenos culturais afro-americanos reflete um pressuposto teórico segundo o qual as instituições sociais seriam contextos ou “molduras” capazes de influenciar as práticas culturais apenas e tão somente ao limitar ou possibilitar sua reprodução continuada. Segundo esse argumento, uma prática cultural de origem centro-africana poderia manter uma natureza essencialmente centro-africana enquanto fosse praticada em comunidades etnicamente homogêneas, e só seria modificada e/ou abandonada no caso de ser inserida em comunidades em que os centro-africanos não pudessem conviver apenas entre si. Não havendo uma tal impossibilidade, a continuidade com o passado centro-africano estaria automaticamente garantida, como se essa continuidade fosse um resultado “espontâneo” da mera convivência entre os compatriotas. Nesse caso, a cultura é concebida como um conjunto de práticas que persistem, são reproduzidas e mantêm uma coerência e uma especificidade cultural “por si”, naturalmente, exceto quando são submetidas a interferências externas. Uma argumentação radicada exclusivamente na demografia, portanto, implica que o conceito de cultura seja definido em relação de externalidade com as estruturas “sociais”, tendendo a reificar os fenômenos culturais em uma esfera autônoma e autorreferente da vida social.¹⁵² A fim de evitar essa reificação, convém levar em conta outros fatores na análise além da demografia.

d. A ritualística luso-americana

Vimos que argumentos baseados na demografia e na homogeneidade étnica das comunidades escravas luso-americanas não podem ser tomadas como fatores preponderantes na contextualização do fenômeno dos calundus coloniais, por um motivo empírico e um teórico. Do ponto de vista empírico, os dados demográficos não corroboram a hipótese de uma homogeneidade étnica centro-africana nos tempos e regiões em que se consolidaram os

in the Diaspora: the slave-trade and the creation of African “nations” in the Americas. *Slavery and Abolition*, London: Routledge, v. 22, n. 3, p. 25-39, dez. 2001.

¹⁵² O papel do fator demográfico na historiografia norte-americana sobre a formação das culturas afro-americanas foi detidamente analisado em minha dissertação de mestrado: MARCUSSI, Alexandre A. *Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana*. São Paulo, 2010. 217 p. Dissertação – Mestrado em História Social, Universidade de São Paulo, p. 109-159.

calundus na América portuguesa. Do ponto de vista teórico, a ênfase na demografia pressupõe um conceito de cultura concebido em relação de externalidade com as estruturas sociais. Tentemos, então, contextualizar os calundus coloniais a partir de uma outra forma de definir as práticas culturais, que considere suas articulações com as demais esferas da vida social.

Clifford Geertz definiu as culturas como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis”,¹⁵³ ou seja, redes de significação construídas socialmente que permitem aos agentes atribuírem significado às ações, tanto suas como de outros agentes. Os signos culturais são essencialmente polissêmicos, de modo que seu sentido específico em cada situação só pode ser devidamente avaliado quando eles são colocados em contexto, ou seja, analisados em suas relações com um conjunto cultural em meio ao qual eles foram elaborados – procedimento analítico que Geertz denominou como “descrição densa”. A cultura seria, num sentido hermenêutico, aquilo que permite que se atribua sentido aos enunciados, o que implica que as práticas culturais não podem ser entendidas como detentoras de um sentido imanente absoluto e estável: elas ganham sentidos em contextos que as transcendem.

Lévi-Strauss usou a metáfora da bricolagem para analisar a capacidade que os sistemas culturais possuem de se apropriar de símbolos e conteúdos contingentes, eventualmente tomados de empréstimo de fontes externas, inserindo-os em uma estrutura prévia de relações significativas, à maneira de “cacos” recolocados em uma estrutura que lhes dá novos sentidos, como num mosaico. Nessa metáfora, o sentido de cada “caco” não é dado pela sua origem, mas pela sua posição na figura formada pelo novo mosaico.¹⁵⁴ Marshall Sahlins, inspirado nessa reflexão lévi-straussiana, propôs o conceito de “reavaliação funcional de categorias” para descrever o processo pelo qual antigos signos, quando recontextualizados em outras estruturas culturais e sociais, podem adquirir novos sentidos, propiciando rearranjos capazes de produzir novas configurações.¹⁵⁵

Essas reflexões a respeito da noção de contexto cultural e dos processos de apropriação simbólica trazem implicações para a análise cultural dos calundus. Em primeiro lugar, eles nos obrigam a considerar que essas cerimônias eram praticadas em sociedades em que valores centro-africanos conviviam com concepções e instituições europeias e indígenas, além de outras especificamente coloniais, em relação às quais eles ganhavam novos sentidos. Também nos leva a desconfiar da premissa de que o rito possa ter tido alguma espécie de significado

¹⁵³ GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978, p. 24.

¹⁵⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 19-55.

¹⁵⁵ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987, p. 7-10.

imane que tenha permanecido estável desde suas origens nas sociedades centro-africanas até suas manifestações luso-americanas.

Uma instância de ressignificação das cerimônias curativas centro-africanas pode ser observada em suas relações com as culturas indígenas, em especial a dos tubinambás. Vimos como as santidades tupinambás, muito frequentes na Bahia do século XVI, possuíam alguns pontos de contato com a ritualística dos calundus: a possessão espiritual, as danças e a comunicação com espíritos. Assim como os calundus, elas também manifestavam uma noção geral de regeneração, já que as cerimônias se apresentavam como atualizações rituais do mito cosmogônico: a ordem social era temporariamente suspensa pela chegada do sacerdote responsável pela cerimônia – o caraíba –, para que fosse novamente reinstaurada quando de sua partida, reafirmando-se os valores tradicionais e mimetizando o início dos tempos. Para Cristina Pompa, algumas santidades e movimentos proféticos surgidos entre os tupinambás no final século XVI teriam deixado de lado a dimensão da regeneração, abdicando da reinstauração da ordem que se seguia às cerimônias e substituindo-a por uma migração constante. Essa substituição representava adequadamente, por meio do ritual, um contexto social entendido como catástrofe permanente, um mundo em perpétuo estado de desordenamento, que era a própria sociedade colonial instaurada pela chegada dos europeus.¹⁵⁶

A noção de regeneração, num primeiro nível, estava implícita na natureza terapêutica dos calundus. Além disso, sua ritualística codificava também uma noção mais ampla de regeneração cosmológica e social. Nas culturas africanas centro-ocidentais, era comum a ideia de que a morte, a doença ou a desventura não seriam eventos fortuitos e naturais, especialmente quando fossem súbitas e inesperadas. Antes, seriam causadas por atos de feitiçaria realizados por agentes malignos. A reversão ou regeneração desses males pressupunha necessariamente uma ação ritual visando a restabelecer a ordem normal das coisas.¹⁵⁷ Essa concepção terapêutica centro-africana permite que compreendamos melhor a declaração insistente de que Luzia Pinta era “curadeira de feitiços”,¹⁵⁸ ou, como afirmou José da Silva Barbosa em seu testemunho, “procurada de muitas pessoas para efeito de se curarem de malefícios”.¹⁵⁹ Num primeiro nível,

¹⁵⁶ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 165-195.

¹⁵⁷ JANZEN, John M. *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World*. Nova Iorque/Londres: Garland Publishing, 1982, p. 3-7; CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

¹⁵⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 22v.

¹⁵⁹ *Ibid.*, fl. 21v.

o calundu era a cura de uma moléstia que afligia um indivíduo. Num outro sentido, porém, era também uma regeneração de uma ordem cósmica perturbada pela feitiçaria.

Quando os escravos centro-africanos começaram a chegar em grandes números à Bahia na passagem do século XVI para o XVII, pode-se imaginar que a noção de regeneração cósmica possa ter ajudado a estabelecer um paralelo ou uma equivalência simbólica entre a ritualística tupinambá e as cerimônias de cura da África Centro-Occidental, propiciando intercâmbios entre esses dois universos. Há evidências documentais nesse sentido, embora se refiram já a um período bastante posterior, no final do século XVII. Em 1686, o capitão-mor Belquior da Fonseca Saraiva enviou ao Frei Domingos das Chagas uma carta dando conta de algumas cerimônias realizadas por dois índios casados, chamados Íria e Miguel, juntamente com os escravos de seu primo Belquior da Fonseca Dórea, que possuía um engenho na região do Rio Real da Praia, localizado na costa da Bahia, a aproximadamente 100 km ao norte de Salvador. O frei remeteu a denúncia ao Santo Ofício, que ordenou que o padre João Dias dos Santos, cura em uma igreja do Rio Real, colhesse testemunhos contra o casal e contra outros escravos da região, também acusados de feitiçaria. A inquirição revelou uma complexa rede em que práticas indígenas e centro-africanas se articulavam e conviviam.

Íria e Miguel moravam no aldeamento missionário de Massarandupió, que ficava a aproximadamente 75 km do engenho de Belquior da Fonseca Saraiva, numa região historicamente habitada por índios tupinambás. Apesar da distância considerável, Íria e Miguel eram frequentemente chamados para tratar de escravos do engenho – não porque fossem os únicos curandeiros da região, já que a inquirição ainda colheu várias denúncias contra calunduzeiros locais, mas porque, aparentemente, eram os únicos capazes de lidar com um tipo específico de fenômeno recorrente entre os escravos de Belquior. O primo do senhor de engenho testemunhou que

[...] ouvira dizer que, no Rio Real do sertão [...] dava um mal em umas negras escravas do capitão Belquior da Fonseca Dórea, cujo princípio diziam [que] era um caboclinho que se vinha meter nelas, de que caíam por terra à maneira de endemoninhadas. E que, ainda que as picassem ou trouxessem os dedos das mãos, não sentiam, falando e respondendo pela língua da terra diversas coisas a várias pessoas. E, entre essas coisas, diziam que só sua comadre, uma índia por nome Íria, casada com um índio por nome Miguel, o podia botar fora, cujo efeito mostrava ser algum sujeito que ali estava incluso naqueles corpos, para cujo efeito de sair aquele caboclinho, mandava seu marido Miguel ao mato buscar raízes e folhas, o qual dizia que cercava um pau que tivesse buraco com um cipó, e que, do dito buraco do pau, saía um caboclinho que lhe dava as

raízes com que a dita índia Íria, sua mulher, esfregava as sobreditas negras para efeito de sair o caboclinho, como de efeito saía.¹⁶⁰

Outra testemunha, o alferes Custódio de Oliveira de Araújo, atestou que, quando as escravas se encontravam possuídas, declaravam em língua tupinambá serem “Safa” e “Aguapé”, provavelmente os nomes dos “caboclinhos” que entravam em seus corpos. Além das cerimônias descritas acima, Íria também mandava as aflitas lamberem o sangue de um boi sacrificado. Em adição às escravas do engenho de Belquior, Custódio ainda alegou que, em outra ocasião, uma escrava africana de Domingos Pires chamada Páscoa também ficara como “endemoninhada”, e nela falara uma voz que dizia ter sido enviada por Íria – e que só sairia quando esta a viesse tirar. Páscoa ficara atormentada e, em sua presença, diversas pedras começaram a ser lançadas inexplicavelmente contra a casa de seu senhor, sem que houvesse quem as lançasse, até que a casa fosse queimada. Domingos tentara matar Íria, mas ela fora auxiliada por terceiros e conseguira chegar ao local para curar Páscoa.¹⁶¹

As cerimônias de Íria e Miguel pareciam consistir em uma mistura de procedimentos típicos dos caraíbas tupinambás e dos calundzeiros centro-africanos. A possessão espiritual era coletiva, afetando as escravas de Belquior, que perdiam a sensibilidade para dor e começavam a responder várias coisas, indicando o caráter divinatório da aflição de que padeciam, semelhante ao que ocorria nos calundus. Falando em tupinambá, diziam que seus corpos haviam sido possuídos por “caboclinhos”, ou seja, entidades espirituais representadas como miscigenadas, possuindo ascendência indígena e europeia. Pelo menos no caso de Páscoa, essa possessão parecia ser bastante conturbada e violenta. Íria e Miguel eram então chamados de Massarandupió para obrigarem os espíritos a saírem do corpo das escravas, curando-as do mal de que padeciam. Miguel preparava um instrumento com um pau e cipós, do qual “saía” um caboclinho que lhe dava os remédios necessários. Ao mesmo tempo em que o artefato personificava o espírito, como ocorria com as cabaças encantadas das santidades, ele também revelava os remédios que haviam de ser usados na cura, como ocorria nos calundus.

Além de demonstrarem traços comuns aos calundus, as cerimônias de Íria e Miguel também ecoavam a concepção cosmológica subjacente aos rituais executados pelos caraíbas tupinambás no século XVI. O fato de o casal ter de ser chamado de longe é condizente com o funcionamento das pregações dos caraíbas, que eram nômades e circulavam de aldeia em aldeia, não podendo permanecer indefinidamente no mesmo local onde haviam feito suas cerimônias.

¹⁶⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 316-316v. (Cadernos do Promotor, n. 67).

¹⁶¹ *Ibid.*, fl. 318-318v.

Segundo Cristina Pompa, o nomadismo dos caraíbas se explicava pelo caráter regenerador de suas cerimônias: sua chegada instaurava uma desordem social e cósmica e, depois que a ordem normal fosse restabelecida ao longo do ritual, atualizando e dramatizando a fundação mítica da sociedade, eles precisavam partir.¹⁶² Da mesma forma, Íria e Miguel eram chamados para tratar de um grupo de escravas em situação disfuncional e aflitiva, restabelecendo a ordem e partindo de volta para sua aldeia. Nessa confluência, a noção centro-africana de cura e a noção tupinambá de refundação mítica se aproximavam numa sintaxe ritual fundamentada duplamente numa concepção de regeneração cósmica. Veremos mais adiante que a cultura centro-africana elaborou, diante do escravismo atlântico, uma noção de doença que podia ser bastante semelhante à representação tupinambá da desordem como atributo da situação colonial, facilitando as aproximações.¹⁶³ Por ora, atenhamo-nos aos paralelos localizados na dimensão formal da ritualística.

A terapêutica centro-africana também podia ser ressignificada quando interpretada pelas lentes do catolicismo popular ibérico. Como ressaltou Laura de Mello e Souza, a religiosidade popular cristã praticada na América portuguesa incluía uma série de práticas mágico-religiosas com diversas finalidades, entre as quais se contavam a cura e a adivinhação.¹⁶⁴ Muitas dessas práticas constituíam continuidades de um catolicismo popular medieval, que incorporava à devoção cristã aspectos de práticas pré-cristãs e que era anterior à normatização da vivência religiosa operada pela Igreja sob as diretrizes do Concílio de Trento (1545-1563). O processo de cristianização das populações europeias, durante a baixa Idade Média, havia sido empreendido pela Igreja por meio de uma estratégia doutrinal que alterou profundamente as mitologias pré-cristãs, mas preservou aspectos importantes da ritualística como forma de facilitar a conversão de populações germânicas, propiciando a permanência de antigas fórmulas rituais que teriam sobrevivido como práticas mágicas inseridas no seio da devoção cristã. De forma complementar, observou-se entre os séculos XI e XIV no ocidente medieval uma progressiva revalorização da magia erudita, praticamente indistinguível da noção baixo-medieval de “ciência”, sob a influência de textos islâmicos e bizantinos que recuperavam parte da tradição mágica do mundo clássico. Uma ampla circularidade cultural fez com que, ao final da Idade Média, as tradições mágicas populares e letradas se influenciassem mutuamente,

¹⁶² POMPA, C., op. cit., p. 165-195.

¹⁶³ Cf. cap. 5, p. 285-293.

¹⁶⁴ 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, 1987, p. 157-183.

compondo um universo bastante heterogêneo de práticas mágico-religiosas em toda a Europa ocidental.¹⁶⁵

Apesar do intenso processo de demonização das práticas mágicas ocorrido ao longo da baixa Idade Média, elas continuavam a fazer parte da devoção católica popular em Portugal no século XVI. Ritos divinatórios eram empregados para desvelar informações sobre problemas pessoais (casamentos, doenças, mortes, a salvação da alma etc.), sobre grandes eventos coletivos ou sobre bens e objetos perdidos ou roubados. Esse último objetivo viria a ser, na América portuguesa, um dos grandes motivadores que levariam os europeus e colonos luso-americanos a buscar as cerimônias divinatórias dos calundus, como vimos, inclusive, no caso de Luzia Pinta, que havia sido procurada para adivinhar o paradeiro de algumas oitavas de ouro extraviadas. Na tradição lusitana, era comum que o adivinho fosse o intérprete de alguma espécie de força sobrenatural (santos, demônios, almas do purgatório e até estrelas) que era invocada para dar um sinal sobre a questão que se pretendia elucidar. Esses sinais costumavam ser lidos pela disposição ou aspecto de certos materiais rituais usados especificamente para esse fim. Um exemplo é a adivinhação com chumbo, em que o adivinho lançava chumbo quente (liquefeito) à água e interpretava os sinais de acordo com a forma em que o metal se solidificava.¹⁶⁶ Essa concepção da adivinhação tinha alguns elementos comuns com a percepção centro-africana, como a ideia de que o adivinho seria um intérprete capaz de receber sinais de entidades sobrenaturais.

No universo cultural lusitano, as curas mágicas podiam ser realizadas por meio do poder dos gestos, das palavras, dos objetos e de unguentos, o que tornava muito fluida a fronteira entre cura mágica e medicina popular, já que ambas empregavam ervas e elementos do mundo natural como remédios. Esse arsenal lusitano de práticas curativas foi, pelo menos parcialmente, transportado também para os territórios ultramarinos. Na América portuguesa, há diversos relatos de práticas curativas fortemente influenciadas por esse universo do catolicismo popular lusitano, como atesta o caso de José Januário da Silva, homem branco de 40 anos. José curava dores de cabeça pegando um guardanapo aberto e fazendo cruzeiros sobre ele enquanto rezava o credo. Na sequência, dobrava o guardanapo, punha-o sobre a boca de um frasco com água e o virava sobre a cabeça do doente, fazendo mais sinais da cruz e dizendo: “O sol e a lua tiram-se

¹⁶⁵ CARDINI, Franco. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Ediciones Península, 1982. Carlos Nogueira descreve o processo como a formação de uma “mentalidade mágica” na Europa medieval, em NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991, p. 10-25. KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, faz uma descrição bastante detalhada das diversas tradições mágicas medievais.

¹⁶⁶ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 57-72.

com o sinal da cruz”. Seguiam-se pais-nossos e ave-marias dedicados à paixão de Cristo e à Santíssima Trindade.¹⁶⁷

Não apenas a terapêutica, mas também as causas das doenças podiam ser representadas como sobrenaturais na cultura lusitana. Numa concepção do universo em que todos os seus elementos se conectavam, o corpo humano era representado como um microcosmo, contendo em si a organização quaternária dos elementos e a organização trinitária da alma. Como portador de vetores comunicantes com o mundo exterior, material e espiritual, o corpo mostrava-se aberto a diversas influências externas. Entidades espirituais podiam atingi-lo diretamente, como quando ele era possuído por demônios ou castigado por Deus, ou então os próprios homens podiam manipular os elementos para minar sua saúde com malefícios.¹⁶⁸ A crença de que os feitiços e malefícios podiam causar doenças diversas, com os mais variados sintomas, transmitiu-se também à população da América portuguesa, constituindo uma espécie de consenso social até o século XVIII.¹⁶⁹ Sendo assim, a concepção centro-africana da doença como fruto de atos de feitiçaria encontrava paralelos perfeitos na cultura popular portuguesa.

Essa confluência entre três tradições ritualísticas (a africana, a indígena e a católica popular) fez com que, uma vez radicados na América portuguesa, os calundus centro-africanos se integrassem a um sistema ritual bem mais amplo, o que permitiu a extensão de sua clientela para outros grupos sociais além dos africanos. Embora a maior parte dos relatos sobre calundus ressalte a participação de escravos e forros negros (especialmente africanos) nas cerimônias, é evidente que, em muitos casos, os calundzeiros eram procurados também por membros de outras camadas sociais. Os testemunhos colhidos contra Luzia Pinta indicavam vários clientes brancos, alguns membros da elite da sociedade mineradora, que haviam requisitado seus serviços. Domingos Pinto, que a procurara para descobrir o paradeiro de uma quantia de ouro perdida, era assistente na casa de Antônio Pereira de Freitas, e é possível que ele tenha ido à calundzeira a pedido do patrão. Luís Coelho Ferreira procurara Luzia para se curar, mas não temos mais informações a seu respeito. Outro de seus clientes, Antônio Leite Guimarães, era negociante. O Doutor Baltazar de Moraes, que também se tratara com ela, não devia ser homem despossuído, a julgar pelo título de doutor que ostentava. João do Vale Peixoto, que a contratara para curar sua esposa, era minerador. Como se vê, Luzia Pinta contava com clientes ilustres.

¹⁶⁷ SOUZA, L., op. cit., p. 177-178.

¹⁶⁸ BETHENCOURT, F., op. cit., p. 131-163.

¹⁶⁹ NOGUEIRA, André Luís Lima. Doenças de feitiço: as Minas setecentistas e o imaginário das doenças. *Varia Historia*, Belo Horizonte: UFMG, v. 38, n. 47, p. 259-278, jan.-jul. 2012, atesta a ampla disseminação social da crença de que as doenças podiam ser causadas por feitiços nas Minas Gerais do século XVIII.

O mesmo ocorria com vários outros calundzeiros coloniais. Francisco Dembo,¹⁷⁰ que fora escravo de João de Moreira e morou primeiramente em Itaparica e depois em Salvador, na Bahia, tinha fama de curar e adivinhar, além de matar com venenos.¹⁷¹ Em 1634, foi denunciado por realizar cerimônias em que tocava tambor e chamava por espíritos, os quais se manifestavam e, do teto da casa, respondiam em língua quimbunda. Dois anos mais tarde, voltou a ser denunciado, desta vez por adivinhar e curar de feitiços usando uma bola passada por um cordel. Francisco Ribeiro o chamou a sua casa para curar sua esposa, que ficou recuperada.¹⁷² Não sabemos mais nada sobre Francisco Ribeiro, mas é improvável que fosse escravo ou forro, pois não há qualquer menção na denúncia que indique informação racial ou social sobre ele. As denúncias contra Francisco Dembo constituem a mais antiga menção a rituais de origem africana claramente assemelhados aos calundus que localizei nas fontes, embora o termo ainda não fosse usado para designá-lo. Sendo assim, a indicação de seu cliente Francisco Ribeiro sugere que, desde muito cedo, os calundzeiros já haviam sido integrados ao mercado luso-americano de curas mágicas, sendo consultados por todo tipo de gente na sociedade colonial.

Em 1685, Lucrecia e André, dois escravos casados de uma fazenda localizada em Jaguaripe, na Bahia, adivinhavam e curavam em cerimônias com atabaques, danças e possessão espiritual. Seus ritos ainda não aparecem associados ao termo “calundu”, mas já se mostravam em tudo semelhantes aos calundus mais tardios. O Frei Domingos das Chagas, o mesmo que já havia dado notícia ao Santo Ofício a respeito da índia Íria, também denunciou o casal e afirmou que “muitas pessoas brancas se cura[va]m com semelhantes feiticeiros”.¹⁷³ Em 1712, nos arrebaldes da cidade de Salvador, Ângela Vieira e seu marido Tomé, ambos forros angolanos, adivinhavam e curavam em “bailes” descritos usando expressamente os termos “calundus” e “colundus”, intercambiavelmente. Domingos da Silveira Lopes denunciou o caso a um comissário do Santo Ofício, afirmando que aos calundus “acode muita quantidade de gentes de todo o sexo e qualidade”.¹⁷⁴ Em 1715, o comissário João Calmon escreveu ao Santo Ofício para dar conta das “feitiçarias e galhofas que os negros fazem, a que chamam lundus ou calundus”, dizendo que não eram fáceis de se evitar, “pois ainda muitos brancos se acham nelas”.¹⁷⁵

¹⁷⁰ “Dembo” designava a nação de Francisco, indicando que ele era originário do território Ndembu, localizado entre o reino do Congo e Angola (ver Figura 1).

¹⁷¹ Veremos mais adiante a relação que existia, na ritualística centro-africana, entre a cura e o uso do veneno. Cf. p. 78-80.

¹⁷² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 219, fl. 305-308. (Cadernos do Promotor, n. 18).

¹⁷³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fl. 130. (Cadernos do Promotor, n. 56)

¹⁷⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 273, fl. 29 (Cadernos do Promotor, n. 80).

¹⁷⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 276, fl.202. (Cadernos do Promotor, n. 83).

O padrão se repetia também na região de Minas Gerais. Além de Luzia Pinta, outros calunduzeiros curavam pessoas brancas, às vezes ilustres. Em 1721, em Nossa Senhora da Conceição do Rodeio, a negra Grácia fazia “calandus”. Segundo denúncia feita contra ela, “costuma[va]-se, no sábado à noite, das sete horas por diante, principiar a dança, para a qual se ajunta[va]m negros e negras e brancos”.¹⁷⁶ Em 1759, Pai Caetano, angolano liberto, fazia calundus em Ouro Preto, onde foi chamado pelo Doutor Manuel Leal Souza e Castro para curá-lo de supostos feitiços que lhe haviam sido lançados por um escravo seu. Outro dos seus clientes ilustres, o Doutor Manuel da Guerra, ficara tão satisfeito com as curas que comprara o ainda escravo Caetano de seu antigo senhor e lhe dera carta de alforria.¹⁷⁷ Em 1781, na região de Lavra, Antônio Calundu fora chamado por João Garcia da Rosa para curar e adivinhar; para o feitor André da Silva Coelho, adivinhara o paradeiro de uma espingarda furtada.¹⁷⁸

Antônio Angola configura um caso-limite. Em 1775, em Sabará, foi chamado por Mônica Maria de Jesus, uma rica mineradora da região nascida nos Açores, para curar seu cunhado Manuel Lopes. Mônica era inclinada a frequentar calunduzeiros e curandeiros negros, mesmo antes dessa ocasião, e foi buscar Antônio Angola em Paraopeba, onde ele morava, acompanhada por seu genro Henrique Brandão, que pareceu não se constranger em procurar um calunduzeiro mesmo sendo familiar do Santo Ofício. Antônio Angola foi levado para a casa do cunhado de Mônica e tratado com toda distinção para que recuperasse a saúde de Manuel e desse fortuna e riqueza para Mônica. Principiou a cura desenterrando uma massa da soleira da porta, suspeita de conter feitiços. Em seguida, saiu em procissão pelo arraial de Macacos, acompanhado de Mônica Maria e de seu irmão João Coelho de Avelar. O calunduzeiro saiu aparamentado com jaleco vermelho adornado com penas e pele de onça sobre os ombros, à semelhança da murça usada por eclesiásticos. João Coelho ia atrás, carregando uma caldeirinha com um cozimento de raízes preparado pelo curandeiro e usando um rabo de macaco para aspergir o líquido nas pessoas e casas, mimetizando o hissope com que o padre asperge a água benta, e dizendo que quem bebesse do líquido ficaria livre de feitiços. Quando Antônio suspeitava que havia feitiços em alguma casa, oferecia-se para tirá-los cobrando um preço, ao que João Coelho prontamente gritava: “esmola para o calundu!”¹⁷⁹

O caso de Antônio Angola é excepcional pelo grau de imbricação entre seus calundus e as práticas do catolicismo popular luso-americano. A aproximação com a devoção cristã chegou

¹⁷⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 284, fl. 41. (Cadernos do Promotor, n. 91).

¹⁷⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 315, fl. 277-278 (Cadernos do Promotor, n. 125).

¹⁷⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 319, fl. 369-369v. (Cadernos do Promotor, n. 130).

¹⁷⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 249v.-252 (Cadernos do Promotor, n. 129).

ao ponto de que seus calundus mimetizavam uma procissão católica, com Antônio vestido à semelhança de padre e seu “assistente” branco aspergindo um cozimento a título de água benta. A cerimônia não apenas contava com a participação ativa de membros da elite mineradora local, como também fora feita em público nas ruas do arraial, em plena luz do dia, abandonando o caráter secreto e noturno da maior parte dos calundus coloniais. É sintomático que, nesse caso, o ritual tenha também perdido alguns de seus elementos centro-africanos mais característicos, como a possessão espiritual, completamente ausente da cerimônia. Na casa de Mônica Maria, Antônio Angola em pouco se diferenciava de um benzedor luso-americano, o que ilustra a fluidez das fronteiras entre os sistemas ritualísticos da sociedade colonial.

O recurso de membros da elite social aos curandeiros populares e calunduzeiros não deve espantar. Já na sociedade ibérica, a função terapêutica constituía um campo disputado por uma variedade de agentes, entre médicos diplomados, cirurgiões licenciados, sangradores, curandeiros e exorcistas. Para os médicos portugueses, a medicina natural e a teologia constituíam discursos imbricados, e não esferas independentes ou antagônicas, de modo que também o Demônio era reconhecido como causador de doenças, e os exorcismos eram prescritos como complementos aos remédios naturais, às vezes mais eficazes que estes. Nos quadros da teoria médica dos “quatro humores” componentes do corpo humano, os poderes diabólicos eram então associados ao chamado “humor melancólico”, ou bÍlis negra.¹⁸⁰ A doença podia ter origens naturais e sobrenaturais, indistintamente, demandando o recurso a especialistas do sagrado.

Nesse contexto, os calundus podiam competir no mercado de práticas mágicas com os curandeiros e adivinhos de origem lusitana. Por outro lado, havia um campo em que se reconhecia uma eficácia privilegiada dos calunduzeiros, que correspondia a doenças que afetavam especificamente a escravaria. Na Bahia, Francisco Dembo e o casal Lucrecia e André, sobre os quais já comentamos brevemente, além de curar clientes brancos, também eram chamados por senhores especificamente para tratar seus escravos.¹⁸¹ Em 1685, Manuel Leite Teixeira disse que, quando suspeitou de que alguns dos seus escravos haviam sido enfeitiçados por um escravo do vizinho, chamara Lucrecia e André para curá-los, embora eles lhe tenham dito que aqueles feitiços já não tinham mais remédio.¹⁸² Em Minas Gerais, na década de 1740, o casal Ivo Lopes e Maria Cardoso foi contatado pelo licenciado João de Almeida, que “lhes

¹⁸⁰ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e Demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

¹⁸¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 219, fl.305-308. (Cadernos do Promotor, n. 18); liv. 256, fl. 130-144v. (Cadernos do Promotor, n. 56).

¹⁸² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fl. 139-140. (Cadernos do Promotor, n. 56)

levara outros negros para os curar de feitiços”.¹⁸³ E não era apenas com os curandeiros centro-africanos que isso ocorria: em 1749, em Ouro Preto, Francisco Rodrigues Monteiro mandou chamar o curandeiro mina Antônio Luís para que este curasse alguns de seus escravos, que estavam doentes.¹⁸⁴ No mesmo lugar, em 1757, o Pai Antônio, também de nação mina, foi chamado por Agostinho Gomes para curar um escravo seu, que havia ficado doente.¹⁸⁵

Em alguns casos, as doenças de que os escravos padeciam eram aflições específicas que só os africanos podiam tratar, de forma semelhante ao que ocorreu no caso das escravas endemoninhadas do Rio da Praia, que só a índia Íria conseguia pacificar. Em 1755, em Ouro Preto, os escravos de Antônio Dias Soares queixavam-se de que, no sítio onde viviam, “andava coisa má, que de noite os perseguia e assombrava, por cujo motivo alguns se mataram”.¹⁸⁶ Diante do fato, digno de um conto fantástico, Antônio chamou padres para benzer e exorcizar o sítio, sem sucesso. O “demônio” que lá rondava parecia não obedecer à hierarquia eclesiástica. Diante disso, Antônio foi aconselhado a chamar o negro José, e de fato seguiu todas as suas recomendações, depois do que “cessaram os moradores da sua queixa”.¹⁸⁷ É conhecido o caso do carmelita baiano Frei Luís de Nazaré, que fazia exorcismos em meados do século XVIII e tinha uma aguda consciência da eficácia dos calundus para lidar com certas aflições caracteristicamente associadas à população escrava. Em certa ocasião, foi chamado para exorcizar Tomásia, escrava do negociante José da Costa. Depois de não lograr sucesso no exorcismo, alegou que a escrava “tinha feitiços dos que chamam calundus entre os negros”, recomendando ao senhor e ao marido da doente “que a mandassem aos curadores chamados calunduzeiros, porquanto [...] os exorcismos não tiravam aquela casta de feitiços, por serem coisa diabólica”.¹⁸⁸

O que se depreende dessa discussão é que os calundus estavam imersos em um contexto cultural e ritual mais amplo, no seio do qual foram ressignificados por uma variedade de agentes. Suas noções de doença e cura confluíam com o conceito de regeneração cósmica da cultura tupinambá. Ao mesmo tempo, sua percepção da doença como resultado da feitiçaria, bem como a prática de curar e adivinhar por meio de invocações de poderes ocultos, fez com que se imbricassem às práticas mágicas do catolicismo popular lusitano. A ideia de que os calundus seriam um mero transplante de práticas religiosas centro-africanas para o solo luso-

¹⁸³ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (doravante AEAM), Cúria Diocesana, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fl. 37v.

¹⁸⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 308, fl. 147 (Cadernos do Promotor, n. 116).

¹⁸⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 309, fl. 391 (Cadernos do Promotor, n. 117).

¹⁸⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 307, fl. 289 (Cadernos do Promotor, n. 117).

¹⁸⁷ Ibid., fl. 289v.

¹⁸⁸ Apud. SOUZA, L., op. cit., p. 263.

americano, como sugeriu James Sweet, minimiza as complexidades culturais do mundo criado pelo império português. Além de serem, como vimos, uma criação atlântica profundamente informada pelo comércio de escravos, os calundus se enraizaram em um contexto cultural no qual acumularam uma série de sentidos que as práticas religiosas centro-africanas, por si só, não possuíam. É proveitosa, nesse contexto analítico, a distinção que Victor Turner faz entre os significados exegéticos de um rito, aqueles que seus agentes representam e interpretam para si mesmos, e o seu significado posicional, que é dado pela articulação dos elementos desse rito com uma rede de símbolos mais ampla na qual ele está imerso, às vezes por meio de associações indiretas.¹⁸⁹ Ainda que o significado exegético dos calundus possa ter se mantido mais ou menos fiel às cerimônias de cura centro-africanas em alguns casos, é preciso considerar que seu significado posicional se alterou com sua reinserção na cultura luso-americana do mundo atlântico.

Estudando o contexto português, Didier Lahon ressaltou como a reinterpretação das práticas rituais africanas na linguagem da magia, dentro da cultura popular lusitana, permitia interpenetrações culturais que se mostravam mais difíceis no âmbito da religião letrada e institucionalizada. Para ele, a eficácia das práticas mágicas africanas diante da clientela portuguesa sinaliza a existência de uma crença compartilhada entre todos os agentes envolvidos.¹⁹⁰ Nesse ponto, convém lembrar as afirmações de Lévi-Strauss a respeito da eficácia dos ritos mágicos:

[...] vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder de próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.¹⁹¹

No caso da sociedade colonial, percebe-se que tanto os clientes brancos e negros quanto os calundzeiros africanos acreditavam na eficácia dessas cerimônias. Essa eficácia, contudo, só se tornava socialmente relevante na medida em que era amparada por um contexto cultural

¹⁸⁹ TURNER, Victor W. Ritual symbolism, morality, and social structure among the Ndembu. In: INTERNATIONAL African Institute. *African Systems of Thought: Studies presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*. London: Oxford University Press, 1965.

¹⁹⁰ LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi*, Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ / 7Letras, 2004, vol. 5, nº 8, p. 9-70, jan-jun 2004.

¹⁹¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 194-195.

em que uma opinião coletiva a legitimava – o “campo de gravitação” a que se refere Lévi-Strauss. Os calundus não eram eficazes porque eram cerimônias transplantadas da África para o solo americano: eles o eram na medida em que se tornaram plenamente americanos.

e. O sistema dos calundus

A esta altura, já deve estar claro que o calundu não era, nem nunca foi, uma única cerimônia definida e específica. De um termo quimbundo que designava espíritos que se incorporavam nos sacerdotes jagas, ele passou a ser empregado em associação a cerimônias de adivinhação e cura realizadas na região de Luanda na época do comércio de escravos. Na América portuguesa, cerimônias notavelmente parecidas já eram realizadas no século XVII sem que recebessem essa denominação, e isso continuou a ocorrer ao longo do século seguinte. Ao mesmo tempo e paralelamente, a palavra “calundu” passou a ser usada para designar um amplo conjunto de práticas rituais que iam da cura de feitiços em escravos à adivinhação de bens furtados para homens brancos, chegando ao limite de uma cerimônia próxima a uma procissão católica. Também deve ter ficado claro ao leitor que, de modo algum, havia uma homogeneidade nos procedimentos rituais.

O termo calundu se cristalizou como vocábulo que admitia uma relativa flutuação no interior de um vasto sistema ritual de origem africana, cujos contornos gerais é preciso definir. Em primeiro lugar, os calundus apresentavam, quase sempre, uma dimensão divinatória e uma dimensão curativa, articuladas entre si. Normalmente, o calunduzeiro invocava entidades espirituais para que elas lhe esclarecessem a natureza e as causas da enfermidade de que padecia o doente, bem como indicassem os remédios mais adequados para curá-la. Esse sistema divinatório-curativo parecia ser uma espécie de célula fundamental dos calundus coloniais, uma unidade sintática elementar em torno da qual outras podiam se aglutinar. Com algumas exceções, o meio pelo qual a intervenção espiritual se concretizava era a possessão espiritual, que ocorria geralmente em meio à execução de música e danças. O espírito invocado para fornecer informações sobre a doença era incorporado ritualmente pelo calunduzeiro, e muitas vezes falava por sua voz.

As denúncias contra “Dona Maria”, na década de 1680 em Salvador, oferecem um exemplo precoce e bastante típico, mesmo que ainda não tenham recebido a designação “calundu”. Segundo o padre Gonçalo Rodrigues de Araújo, Maria

[...] fazia curas a muitas pessoas nesta forma: começava a dita negra, ao som de uns instrumentos a que chamam atabaques, a bailar, derramando vinho e outros licores pela casa. E depois, continuando o baile, [...] cai amortecida e, depois de algum tempo, se torna a levantar e, com diversa voz da natural que tem, diz a espécie das enfermidades que padecem os doentes, dando a entender aos doentes que aquela voz que nela fala é o espírito, que lhe diz as enfermidades e os remédios que há de aplicar, o qual espírito diz que lhe entra no tempo em que está no chão, como amortecida.¹⁹²

No Rio Real da Praia, Bahia – onde atuavam os índios Íria e Miguel –, em 1701, Felícia Pires tentou se curar de sua cegueira frequentando os “folguedos e curas” de Branca, escrava de Pedro de Cerqueira Barbosa. Segundo seu relato, assim que chegou ao local da cerimônia,

[...] logo se tocaram um instrumento de que usam os pretos, chamado canzá, a cujo som a dita crioula¹⁹³ Branca, de Pedro de Cerqueira, dançava e cantava em linguagem que ela testemunha não entendia. E, depois da música, ouvira umas vozes diferentes, mas proferidas pela boca da mesma curadeira, que ela também não entendera, e que, acabada a dita dança, lhe dissera a mesma curadeira que os seus filhos, por quem ela chamara nas suas cantigas, cujas incógnitas vozes se ouviram depois delas, lhe vieram dizer que o seu mal, de que ela estava cega, tinha remédio, e sararia por meio dos medicamentos que ela lhe desse, como logo lhe começou a aplicar medicamento de ervas e raízes.¹⁹⁴

Em 1715, um comissário do Santo Ofício escreveu de Salvador informando o tribunal sobre

[...] uma feitiçaria chamada lundu, que, ao parecer, é a invocação do Demônio, que se faz ao som de bailes e instrumentos de que usam os negros, e, aquela pessoa a quem ao primeiro vem aquele espírito, se desmaia e fica como morta. E, tornando depois em si, responde a tudo o que se pergunta, à maneira dos oráculos da Antiguidade, a cujas casas, onde se faz semelhante feitiçaria, concorrem muitos, uns a buscar remédios a suas enfermidades.¹⁹⁵

Antônio, africano congo que curava por meio de danças e cantos em 1775, provavelmente em Minas Gerais,¹⁹⁶ “dizia que tirava demônios das criaturas, que tinha um pau que, batendo com ele, mandando sair o demônio, que se metesse em um ‘copy’. E não, querendo

¹⁹² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fl. 135v. (Cadernos do Promotor, n. 56).

¹⁹³ Apesar de chamar Branca de “crioula”, a testemunha afirma que ela era africana, “do gentio da Guiné”.

¹⁹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 242 (Cadernos do Promotor, n. 81).

¹⁹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 275, fl.421v. (Cadernos do Promotor, n. 82).

¹⁹⁶ A denúncia contra ele se localiza em uma série de denúncias oriundas de Minas Gerais no 129º caderno do promotor da Inquisição de Lisboa, mas não há indicação precisa do local.

ir o demônio para o ‘copy’, fosse para a cabeça dele”,¹⁹⁷ o que provavelmente era indicativo de transe de possessão.

A voz alterada, o estado “amortecido” em que os calundzeiros ficavam “como mortos” ou “fora de si” e, por vezes, a fisionomia transtornada eram os sinais pelos quais a maior parte dos testemunhos indicava o transe de possessão. Às vezes, os indícios de possessão espiritual são sutis na documentação, mas esses elementos ainda permitem identificar o fenômeno. Em Sabará, Minas Gerais, na década de 1740, o casal Ivo Lopes e Maria Cardoso participava de cerimônias em que eles, juntamente com outros africanos, ficavam “cantando e dançando pela sua moda por tanto tempo, até que ficasse alguém estendido no chão como morto, e depois despertasse para contar e adivinhar o que sucedia nas suas terras”.¹⁹⁸ Em 1752, no arraial de Santo Antônio da Casa Branca, a forra Maria Gonçalves Vieira, nascida em Benguela, dançava e cantava “invocando seus calandus”, e depois “muda[va] de fala” e começava a adivinhar a curar.¹⁹⁹ Segundo uma das testemunhas, ouvia-se ainda um ronco de seu peito.²⁰⁰ Um ano depois, numa cerimônia privada, a mesma Maria Gonçalves teria supostamente invocado duas pequenas figuras humanas, que foram à rua buscar ervas e com elas banharam uma cliente sua. Durante o processo, Maria “estava como amortecida e com a cor mudada”, tornando a si novamente quando as misteriosas figuras haviam ido embora.²⁰¹ Na mesma época, em Catas Altas, nas Minas Gerais, Maria Conga, “fazendo suas danças de calundus, salta[va] para os ares e, caindo no chão, fica[va] amortecida, adivinhando várias coisas que se querem saber”.²⁰² Em todos esses casos, observa-se a ocorrência de possessão espiritual.

Em raras ocasiões, a possessão afetava não apenas o próprio calundzeiro, mas também seus clientes e outros participantes do rito. No Rio Real da Praia, na Bahia, na década de 1680, a escrava Catarina curava de “ulundus [...], os quais lundus se metem em outras negras, e elas, oprimidas com esses ulundus, a vão chamar para efeito de lhos lançar fora”.²⁰³ A possessão dos doentes, nesse caso, talvez refletisse práticas centro-africanas tradicionais, mas talvez também indicasse a influência das cerimônias tupinambás de Íria e Miguel. Em alguns casos, a possessão dos participantes do ritual podia ser induzida. Em 1772, na região de Mariana, Félix fazia calundus, “fazendo perder os sentidos a uma negra por nome Maria Angola, [...] a qual caiu

¹⁹⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl.270. (Cadernos do Promotor, n. 129). Não me foi possível elucidar o significado de “copy”.

¹⁹⁸ AEAM, Cúria Diocesana, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fl. 38.

¹⁹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 307, fl. 264 (Cadernos do Promotor, n. 115).

²⁰⁰ Ibid., fl. 254.

²⁰¹ AEAM, Devassas, prateleira Z, livro 6, 1753, fl. 99v.

²⁰² Ibid., fl. 99v.

²⁰³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 318v. (Cadernos do Promotor, n. 67).

como morta, e sim falava, e dizia o tal negro Félix que as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro daquela criatura.”²⁰⁴ O escravo Francisco, de nação benguela, conta como Félix esfregara seu corpo com folhas “e lhe fez perder os sentidos e a vista dos olhos e ouvir dentro do espaço de meia hora”,²⁰⁵ indicando que o transe, nesse caso, era provavelmente induzido ou facilitado pela aplicação de ervas, possivelmente portadores de propriedades psicoativas. Também era esse o caso de Domingos Álvares, que fazia com que os participantes pusessem a mão em uma cabaça com ervas, ao que eles entravam em transe.²⁰⁶

Havia também, no entanto, casos em que o sistema divinatório-curativo era posto em ação sem que houvesse transe ou possessão espiritual, por meio da invocação dos espíritos para “falar” (concreta ou simbolicamente) em algum lugar ou objeto fora do corpo do calundzeiro. As cerimônias bantas do tipo *ngoma*, no continente africano, também podiam ocorrer sem intermédio da possessão espiritual direta, havendo várias outras formas de manifestação dos espíritos, de modo que os calundus em que a possessão estava ausente não devem ser entendidos como “menos autênticos” ou “descaracterizados”.²⁰⁷ Segundo Pascoal Dias, nosso já conhecido Francisco Dembo, na Bahia, ainda na primeira metade do século XVII, ficava em uma casa escura “e faz uns gatimanhos, e não sabe com quem fala, mas respondem-lhe umas cinco ou seis vozes, uma fanhosa e outras de outra maneira, chiada uma de seu modo”.²⁰⁸ Em outra ocasião, a mesma testemunha comparecera a outra das festas de Francisco Dembo. Numa dada altura, estando tudo escuro, “ouviu ele testemunha falar na cumeeira da casa, chamando por ele em português, e nisso sentiu ele testemunha abrir a cobertura do teto, que era de pindoba, e assentar-se quem quer que era na caixa, e tanger com pauzinhos.”²⁰⁹

As vozes descarnadas podiam também revelar-se de forma menos dramática. Na região de Caeté, em Minas Gerais, uma escrava de José Fernandes dos Santos adoeceu em 1759, e seu senhor mandou chamar um curandeiro chamado Miguel. Para curá-la, ele trouxe consigo uma vara com um gancho de ferro, parcialmente coberto por um tecido pregado. Segundo o denunciante, “logo o dito negro começou a falar com o dito bicheiro [o gancho de ferro], e este dizia: ‘Como está a Deus?’, e outras [coisas] que ele não entendeu.”²¹⁰ Em 1790, em Mariana,

²⁰⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 143. (Cadernos do Promotor, n. 129).

²⁰⁵ *Ibid.*, fl. 143.

²⁰⁶ SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, p. 105-122.

²⁰⁷ JANZEN, J., op. cit., p. 139-143. Janzen critica os autores que deram ênfase excessiva à possessão na análise do *ngoma*, argumentando que ela constituía apenas uma das “hipóteses” do discurso terapêutico banto.

²⁰⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 219, fl. 307v. (Cadernos do Promotor, n. 18).

²⁰⁹ *Ibid.*, fl. 308.

²¹⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 313, fl. 200 (Cadernos do Promotor, n. 121). De acordo com Bluteau, “bicheiro” é um instrumento usado por barqueiros para afastar os barcos da margem, composto de

o forro Pedro Teixeira, natural do Congo, adivinhava usando “uma boneca de três pernas, a quem fala, e de quem interpreta as respostas dadas por ela em assobios”.²¹¹ Em Ouro Preto, o curandeiro mina Pai Antônio foi chamado em 1757 para curar uma escrava doente de Agostinho Gomes. Pai Antônio abriu um saco e tirou de dentro dele uma lanterna pequena. Na sequência, “virando-a para si e falando consigo algumas palavras, ouvi eu e [...] Antônio de Souza que, de dentro da dita lanterna, saía um zunido como voz de um pinto, o que nós não percebemos nem vimos o que estava dentro, antes tivemos medo e pavor.”²¹²

Em alguns casos, as vozes emitidas por meio de objetos eram inaudíveis para os presentes, de modo que eles precisavam simplesmente confiar nas alegações do curandeiro que afirmava ouvi-las. Em 1749, em Ouro Preto, o forro Antônio Luís, de nação mina, fora chamado para curar alguns escravos de Francisco Rodrigues Monteiro. Para esse fim, o curandeiro

[...] puxou de uma lanterna em que trazia um boneco enfeitado com penas de tucano e cascavéis ou guizos, e entrou a perguntar ao boneco como havia de curar os doentes, o qual falou, dizendo algumas ervas e raízes e pós com que os havia de curar, suposto que ele denunciante não entendia as vozes ou o que dizia o tal boneco, e somente lhe percebia dizer o denunciado algumas vezes para que começasse a falar.²¹³

Em outros casos, os espíritos “falavam” simbolicamente, manifestando-se por meio de certos sinais que precisavam ser decodificados pelo curandeiro, exatamente como acontecia em diversos tipos de adivinhação da cultura europeia. Em 1751, em Vila Rica, o escravo angolano Mateus curava usando um búzio que o ajudava a localizar os feitiços a serem desfeitos. Um dia, faltando-lhe o búzio, substituiu-o por uma laranja. Deu a fruta para um escravo de sua cliente segurar e, depois de cantar e tocar por um tempo, disse para a laranja:

“Irmão, vamos desenterrar aquelas batatinhas” [ou seja, os feitiços ...]. Fora a dita laranja conduzindo por força, e quase arrastou ao negro que a tinha na mão, passando várias casas, até o quarto em que ele denunciante dormia, e a dita sua mulher. E aí, em um canto da cabeceira da mesma cama, começara aí a dar voltas [...]. E então o denunciado dissera à dita laranja que recuasse para trás, chamando-lhe irmão, e o [escravo] que tinha a dita laranja, sem ser senhor de si, fora lançado para trás a impulsos [...] sobrenaturais. Chegara a um canto da parede, e aí fazendo grande força, como mostrando que havia alguma coisa, dissera o dito denunciado que se rompesse a parede. E, rompendo-se [...],

um ferro em uma vara, e com gancho na ponta para fixar no costado do barco. Cf. BLUTEAU, R., op. cit., v. 2, p. 119. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: < <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 18 set. 2014.

²¹¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6682, fl. 2.

²¹² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 309, fl. 391 (Cadernos do Promotor, n. 117).

²¹³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 308, fl. 147 (Cadernos do Promotor, n. 116).

dentro se acharam vários cabelos, uma unha e um bocado de caveira, e várias raízes.²¹⁴

Na década de 1740, em Minas Gerais, o casal composto por Ivo Lopes e Maria Cardoso adivinhava se os doentes tinham feitiço riscando cruces no chão com barro branco e vermelho e lançando em sua direção uma cabacinha, que era conduzida com uma pena de galinha: “pondo a dita cabacinha no risco branco, diziam que não era o mal de feitiços, mas sim quando a punham no risco vermelho.”²¹⁵ Essa cerimônia permite identificar claramente uma codificação visual tipicamente centro-africana da invocação de espíritos. Nas culturas centro-africanas, a cruz podia configurar uma representação visual do cosmos e da reciprocidade entre os vivos e mortos. O universo era representado pelos centro-africanos como dividido em dois mundos: um mundo dos vivos e um mundo dos espíritos. No cosmograma em forma de cruz, chamado *yowa*, o risco horizontal representava a fronteira entre os dois mundos, e o risco vertical representava o ato de poder que tornava possível transpor essa fronteira. Também o branco e o vermelho se associam a essa simbologia: enquanto o branco representava o mundo espiritual e o preto representava o mundo visível, o vermelho era normalmente empregado para representar a própria fronteira, um estado intermediário entre os mundos.²¹⁶

Essa simbologia cósmica torna possível tentar decodificar o procedimento divinatório de Ivo Lopes e Maria Cardoso: o ato de riscar o cosmograma no chão constituía uma invocação dos espíritos, uma abertura dos caminhos que unem os vivos aos mortos. Quando a cabacinha era lançada no risco branco, indicava possivelmente uma relação normal com os espíritos; quando, pelo contrário, caía no risco vermelho, era como se o doente estivesse também “preso” na fronteira cósmica, em um estado intermediário, excepcional e perigoso que indicava influências espirituais malignas, ou seja, feitiços. Uma outra testemunha da justiça eclesiástica que depôs contra o casal traduziu essa interpretação centro-africana para uma linguagem católica, afirmando que “no branco significava o céu, e no vermelho, o inferno”.²¹⁷ Curiosamente, nesse sagaz jogo de traduções, que não sabemos se foi feito pela testemunha ou pelos próprios calundzeiros, o paraíso cristão era apresentado como sendo sinônimo da harmonia cósmica centro-africana.

²¹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 305, fl. 117. (Cadernos do Promotor, n. 113).

²¹⁵ AEAM, Cúria Diocesana, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fl. 37v.

²¹⁶ Cf. MACGAFFEY, W., op. cit., p. 42-62. Para uma exploração da simbologia da cruz, cf. THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011, p. 112-120; SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a cruz e a espada: poder, catolicismo e comércio na África Centro-Occidental, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2012. 246 p. Tese (Livre Docência em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p. 20-45.

²¹⁷ AEAM, Cúria Diocesana, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fl. 37v.

Invocação dos espíritos (frequentemente, mas nem sempre, com possessão direta dos participantes) e o sistema divinatório-curativo, portanto, caracterizavam um complexo de procedimentos rituais progressivamente incluídos sob a denominação centro-africana de “calundu”. Em alguns casos excepcionais, os ritos podiam também incluir outros objetivos além da adivinhação e da cura. Em Luanda, os *quilundos* não pareciam estar associados prioritariamente à cura, que se apresentava apenas como mais uma das dimensões do rito. Mariana Fernandes, a luso-africana luandina que, em 1727, tinha escravos que recebiam *quilundos*, parecia usar os ritos para uma variedade maior de propósitos. Ela tentara curar seu filho Antônio com a ajuda de Simão, o “mestre dos *quilundos*” que ela mantinha como escravo em sua horta em Cazanga.²¹⁸ Mas também procurava alcançar outros fins com a intervenção dos *quilundos*. Segundo o padre Manuel da Costa Reis, Mariana consultava os espíritos “para fim diabólico a que chamam *sassa*, que vale o mesmo que ventura”²¹⁹ – ou seja, simplesmente para dar sorte. A testemunha Maria de Mendonça corroborou essa alegação, afirmando que *sassa* é o mesmo que “pedir ao Demônio ventura”.²²⁰ Ou seja, além de adivinharem e curarem, os *quilundos* também podiam ser invocados para dar sorte, o que se chamava *sassa* em língua quimbunda.

O soldado Agostinho dos Santos Freire, contudo, foi mais específico quanto ao sentido de *sassa*. Segundo ele, Mariana promovia essas cerimônias “a fim de atrair os homens, com quem comunica, a que chamam pelo ambundo *sassa*”.²²¹ Mariana tinha reputação de ter matado seu legítimo esposo e ter vivido ilegitimamente com vários outros homens, e parecia potencializar sua capacidade de sedução com rituais ambundos. Segundo Joana Leitão, filha legítima de um dos seus amantes, Mariana tinha, em sua horta em Cazanga, uma palmeira “em que vem falar o Demônio, e [...] com a dita palmeira fazia a denunciada abraçar os homens com quem tratava, depois de cuja ação viviam os homens mais cegos no amor da dita denunciada.”²²²

Há indícios de que alguns poucos calundus luso-americanos também incluíam o *sassa* entre seus objetivos. Em 1715, um comissário baiano remeteu ao Santo Ofício um relato sobre três “lundus” de Salvador. Alguns de seus clientes iam a eles com o objetivo de se curarem; “outras, e são mulheres mundanas, [vão] a solicitar meios para incorrerem nos atos ilícitos”²²³ – leia-se, para manterem relações amorosas ilegítimas, à semelhança do que fazia Mariana

²¹⁸ Ver acima, p. 33-35, discussão sobre esse episódio da cura de Antônio.

²¹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5888, fl. 6v.

²²⁰ Ibid., fl. 24v.

²²¹ Ibid., fl. 8.

²²² Ibid., fl. 30.

²²³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 275, fl. 421v. (Cadernos do Promotor, n. 82).

Fernandes em Luanda. Em 1752, Maria Gonçalves Vieira, nascida em Benguela, fazia calundus em que, numa dada altura, “entra[va] a dizer aos circunstantes que, se querem que ela adivinhe alguma coisa, ou querem saúde, ou que lhes diga de alguma coisa perdida, *ou ter fortuna*, que tudo fará”.²²⁴ Em 1753, numa cerimônia privada, a mesma Maria Gonçalves restaurou a virgindade de uma de suas clientes e prenunciou um casamento vindouro. A mão da moça foi pedida logo no dia seguinte.²²⁵ Na região da Barra, em Minas Gerais, Luzia Angola se juntava a outros dois negros na década de 1760 para fazer calundus para “dar e prometer fortunas por modo supersticioso, usando de pós de caveiras de defuntos para domarem as vontades dos senhores e homens com que [suas clientes] têm trato ilícito.”²²⁶ Dar ventura e facilitar casamentos e uniões ilícitas constavam do arsenal de práticas mágicas de origem lusitana,²²⁷ e também parecem ter feito parte do complexo dos calundus. Contudo, figuram sempre de forma secundária em relação às curas, ao contrário do que ocorria no caso de Mariana Fernandes, em Luanda, em que as curas são mencionadas com menor destaque em relação ao *sassa*. Pode-se levantar a hipótese de que, na passagem de Angola à América, os calundus tenham progressivamente deixado de lado os fins propiciatórios e amorosos, concentrando-se em torno dos objetivos terapêuticos inscritos no sistema divinatório-curativo. Essa mudança de foco tem um sentido que analisaremos mais adiante.²²⁸

Os calunduzeiros também estiveram intimamente associados a práticas tipicamente centro-africanas de natureza judiciária, usadas para apontar os culpados por um crime – mais frequentemente, por uma morte. Foi o que sucedeu na Bahia, na freguesia de Santo Amaro da Pitanga, em 1685. Na propriedade de Maria Cabral, quinze escravos haviam morrido, e suspeitava-se de feitiços. O pai de Maria mandou então chamar uma escrava conguesa de Cotegepe chamada Grácia, que havia sido indicada pelos escravos parentes dos que haviam morrido e que “tinha fama de curadeira”, com o objetivo de que ela adivinhasse quem era o responsável pelos feitiços.²²⁹ A associação entre a fama de curadeira e a presunção de que ela seria capaz de adivinhar é um indício de que Grácia realizava cerimônias divinatório-curativas como os calundus, embora o termo ainda provavelmente não estivesse em uso na época na Bahia. No entanto, não foi exatamente um calundu o que Grácia fez em Santo Amaro da

²²⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 307, fl. 264 (Cadernos do Promotor, n. 115), grifos meus.

²²⁵ AEAM, Devassas, prateleira Z, livro 6, 1753, fl. 102-103.

²²⁶ AEAM, Devassas, prateleira Z, livro 10, julho de 1762-dezembro de 1767, fl. 115.

²²⁷ BETHENCOURT, F., op. cit., p. 98-115.

²²⁸ Cf. cap. 2, p. 102-111.

²²⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8464, fl. 14v.

Pitanga. Seu objetivo não era curar os escravos enfeitizados – que já haviam morrido –, mas sim determinar a fonte dos feitiços. Segundo uma testemunha,

[...] a cerimônia de que usou foi pôr sobre três paus uma panela de água e, subministrando-lhe por baixo o fogo, começou a panela a ferver. E cantou umas palavras na sua língua, que se não entenderam por ela ser conga, e não ser a língua geral do gentio da Guiné. Depois, estando a panela fervendo, mandou meter a mão dentro da panela aos escravos que presentes estavam, os quais as tiraram ilesas, sem se queimarem. E, mandando meter também dentro da panela a mão ao [...] escravo Simão, a tirou toda queimada, a qual teve por tempo de dois meses em chagas, e ainda hoje traz os sinais. E ouviu ele testemunha dizer aos seus escravos que o dito Simão, diante deles, confessara que havia morto com feitiços os escravos dele testemunha e muitos de outras pessoas vizinhas, que, por todos, eram mais de quarenta.²³⁰

Sua cerimônia guarda uma semelhança quase exata com uma cerimônia judiciária conhecida como *jaji*, que foi observada pelo capuchinho João Antônio Cavazzi de Montecúccolo em meados do século XVII na África Centro-Occidental. Insistindo na impostura dos sacerdotes centro-africanos, Cavazzi descreve assim a cerimônia:

No juramento chamado *jaji* aparecem mais evidentes a fraude, a ilusão e a esperteza do feiticeiro. Este deita numa panela água, uma pedra e terra avermelhada com uns pedaços de cabaça usada para conservar azeite. Quando a água ferve, obriga o acusado a tirar a pedra com a mão. Se ficar queimado, é julgado como réu; se não receber prejuízo, cada um dos presentes o aclama inocente, sem mais inquérito.²³¹

Os ordálios, ou testes de inocência presididos por um sacerdote, eram as principais instituições judiciárias de muitas sociedades centro-africanas. Além do *jaji*, Cavazzi citou diversos exemplos de instituições semelhantes espalhas pelas sociedades do Congo, Angola e Matamba. No ordálio denominado *ncassa*, o suspeito do crime era obrigado a ingerir uma bebida feita com o pó da casca de mesmo nome, que tinha propriedades venenosas: no caso de vomitá-la, ficava provada sua inocência. Em caso contrário, ele era considerado culpado pelo

²³⁰ Ibid., fl. 14v.

²³¹ CAVAZZI, DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §223, p. 109. O ato de mergulhar a mão em água fervente era praticado ainda por um adivinho centro-africano conhecido como *mulonga*. Segundo Cavazzi, esse sacerdote “Põe sobre o lume uma panela cheia de água e de outros ingredientes. Quando a água ferve, mergulha nela a mão, tirando-a sem prejuízo, para demonstrar que isto é privilégio de sua dignidade. Depois murmura sobre a água o seu diabólico exorcismo e manda-lhe mostrar por sinal se o doente morre ou não. Então mergulha mais uma vez a mão na água; se a tirar queimada, quer dizer que a morte é certa; se a tirar ilesa, declara que o doente será infalivelmente curado.” Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §189, p. 97. O rito do *mulonga* não tem natureza judiciária, mas nela se observa a mesma lógica subjacente segundo a qual a queimadura das mãos sinaliza um mau agouro ou resultado malfazejo.

crime, e o próprio veneno se encarregava de matá-lo como punição.²³² No *oroncio*, uma banana envenenada era usada com o mesmo propósito.²³³ Em alguns ritos conhecidos como *mbulungu*, um pedaço de raiz de bananeira, de difícil deglutição, era adicionado a uma beberagem. Aquele que não fosse capaz de engolir o líquido era considerado culpado.²³⁴ O *quilumbu*, bem como outro ordálio preparado por um sacerdote conhecido como *mbau*, eram feitos com ferro em brasa, e o acusado devia conseguir evitar a queimadura para provar sua inocência.²³⁵ Em todos os casos, subjazia uma lógica semelhante: a cerimônia era uma invocação para que os espíritos se incorporassem no objeto empregado no teste. Esse espírito, supostamente detentor do conhecimento sobre a responsabilidade dos presentes, seria capaz de manifestar sua inocência ou culpa.

O vínculo entre os ordálios e a terapêutica centro-africana fica claro se considerarmos que, nessas culturas, muitas vezes a doença ou a morte (especialmente quando fossem repentinas) não eram tidas como naturais, antes sendo consideradas o resultado de um feitiço lançado por um indivíduo maligno. A reversão do feitiço, no caso do doente, era a cura. No caso de um morto, contudo, consistia na punição do feiticeiro. Mudava apenas a circunstância, mas a lógica permanecia a mesma: diante de um desequilíbrio, o sacerdote invoca os espíritos para reverter o desequilíbrio e restabelecer a harmonia cósmica e social. Nas sociedades centro-africanas, curas e ordálios podiam ser realizados por diferentes especialistas do sagrado, mas também podiam ser feitos pelo mesmo sacerdote, como era o caso do *ngombo*, que, segundo Cavazzi, podia adivinhar, curar e, por meio de possessão espiritual, apontar os suspeitos de uma morte, obrigando-os a ingerir uma bebida que eles deviam conseguir vomitar se quisessem provar sua inocência.²³⁶ No mundo luso-americano, com a forçosa simplificação dos corpos sacerdotais centro-africanos, é compreensível que as funções divinatórias, terapêuticas e judiciárias se concentrassem em um mesmo indivíduo, como no caso de Grácia.

Francisco Dembo, já em 1636, fazia algo semelhante aos ordálios centro-africanos na Bahia. Quando a esposa do barbeiro Roque Antunes perdeu um lenço, chamou Francisco para apontar o culpado, o que mostra que sua fama de adivinhador de criminosos se espalhou. Segundo a testemunha, Francisco

²³² Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §212, p. 103.

²³³ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §220, p. 107.

²³⁴ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §217, p. 106.

²³⁵ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §213 e §220, p. 104, 107-108.

²³⁶ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §182, p. 93-94.

[...] mandou vir os que estavam em casa, e logo pôs debaixo dos pés um cordel, e no rosto dele metida uma bola. E mandou a cada um dos circunstantes que passasse a bola para cima, e perguntava à bola se tomara Fulano (nomeando por seu nome a cada um) aquele lenço. E ele mesmo dizia: “não”, e a pessoa corria a bola para cima. Até que foi uma negra de um vizinho que entra e sai em casa. E perguntou se aquela tomara, e disse ele que sim. E a negra puxou pela bola, que não quis correr nem mudar-se para outra parte. E então a negra confessara que ela tomara o lenço.²³⁷

Outras vezes, o caráter judiciário e terapêutico do ordálio se imbricavam. Chamado à casa de Pedro Ribeiro para curar sua mulher de feitiços, Francisco Dembo realizou a mesma cerimônia da bola que corria em uma corda. Ele perguntava à doente quem eram seus suspeitos e fazia correr a bola na corda para cada um, até que a bola travou quando o nome do culpado foi pronunciado. Na sequência, o curandeiro foi desenterrar e destruir os feitiços para curar a doente.²³⁸ Nesse caso, à atribuição de culpas seguia-se efetivamente uma cura.

Uma variação interessante era empregada na Bahia em 1694 pelo africano forro João. João fazia “lundus” durante os quais passava pelos braços e mãos um facão em brasas: quando ele se queimava, era sinal de que o doente que com ele se consultava havia sido enfeitado.²³⁹ Compare-se a cerimônia de João com a descrição que Cavazzi fez do ordálio do *mbau*: “A prova não consiste em água ou veneno, mas em ferro abrasado [...] Agarrando [o *mbau*] em ferro em brasa, toca-o, estende-o sobre a própria carne e depois desafia o acusado a fazer o mesmo.”²⁴⁰ No caso de João, o procedimento de passar ferro em brasa pela pele, tipicamente associado ao ordálio do *mbau*, é empregado apenas no próprio adivinho, e não nos suspeitos. Aqui, ele se integra sem dificuldade ao arsenal de procedimentos divinatórios de que dispunham os calundzeiros coloniais para determinar a natureza das enfermidades e identificar a presença ou ausência de feitiços, o que reforça a hipótese do parentesco estrutural entre ritos divinatório-curativos e judiciários no complexo dos calundus.

Havia, por fim, uma finalidade protetora em alguns calundus coloniais. Já vimos como Luzia Pinta atava, ao braço de seus pacientes, uma fita à qual costurava um pedaço de pausanto, com o objetivo de protegê-los de novos feitiços. Mariana Fernandes, em sua horta em Cazanga, fizera algo semelhante ao amarrar uma cordinha ao braço de seu sobrinho “para que lhe não fizessem mal algum”.²⁴¹ Francisco Antônio, na década de 1730 em Ouro Preto, ao terminar suas curas, “para que [o doente] não tornasse a ter feitiços, lhe atava uma fita no braço

²³⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 219, fl. 309v. (Cadernos do Promotor, n. 18).

²³⁸ Ibid., fl. 309v.-310v.

²³⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 278, fl. 141-142 (Cadernos do Promotor, n. 85).

²⁴⁰ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §213, p. 104.

²⁴¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5888, fl. 11.

esquerdo, sendo homem, e, sendo mulher, no direito, cheia de pós das referidas raízes.”²⁴² Maria Gonçalves Vieira, em 1752, em Ouro Preto, também incluía finalidades protetoras em seus calundus: aos que estavam presentes nas cerimônias, ela “diz que os livrará de perigos, e com efeito lhe dá remédios e mezinhas para o dito efeito”.²⁴³ De forma análoga, Pai Garcia finalizava seus calundus em Congonhas do Campo protegendo seus clientes de novos feitiços e fechando seu corpo, mas sem usar amuletos defensivos. Segundo o comissário que o denunciou em 1755, “quando fecha os que cura (que assim lhe chama), é fazendo-lhes uns cuspezinhos no braço direito e no peito direito, para não tornarem a ter feitiços.”²⁴⁴

A prática lembra muito o uso dos amuletos corporais protetores, que já era comum em Portugal pelo menos desde o século XVI.²⁴⁵ No mundo atlântico português, os amuletos protetores confeccionados e usados por africanos e afrodescendentes normalmente eram constituídos de uma bolsa costurada contendo orações e diversos ingredientes naturais aos quais se atribuía poder, sendo denominados “bolsas de mandinga”. No mais das vezes, eram usadas para proteger o corpo contra ferimentos feitos com armas brancas ou armas de fogo, embora haja exemplos de bolsas de mandinga que protegiam seus usuários especificamente contra feitiços, como era o caso da bolsa carregada por Vicente de Moraes, soldado do presídio português de Muxima, em Angola, que continha uma oração em que se lê: “ninguém me ofenda com velhacarias nem com cerimônias abundas e de feitiço”.²⁴⁶ A denominação desses amuletos teve origem nos povos mandingas da costa africana da Senegâmbia, cujos sacerdotes carregavam bolsas costuradas contendo orações corânicas. Com o tempo, as bolsas de mandinga passaram a incorporar uma ampla gama de significados no mundo luso-afro-americano, incluindo elementos do catolicismo e de outras culturas africanas – à semelhança do que aconteceu também com os calundus. As bolsas ecoavam a concepção centro-africana dos *minkisi*, objetos rituais aos quais diversos elementos do mundo natural eram adicionados a fim de potencializar seu poder sobrenatural, incorporando-se também no complexo de práticas rituais e religiosas de origem centro-africana na América portuguesa e em Portugal.²⁴⁷ De certa

²⁴² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 38v.

²⁴³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 307, fl. 264 (Cadernos do Promotor, n. 115).

²⁴⁴ *Ibid.*, fl. 273.

²⁴⁵ BETHENCOURT, F., *op. cit.*, p. 73-77.

²⁴⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5477, fl. 21.

²⁴⁷ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. São Paulo: 2008. 256 p. Tese – Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo. Para uma análise da presença das bolsas de mandinga em Portugal, cf. CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. Walter Hawthorne considerou as bolsas de mandinga como sobrevivências de práticas especificamente vinculadas a escravos da Alta Guiné, mas sua análise desconsidera o escopo mais amplo que esses amuletos adquiriram no mundo português. Cf. HAWTHORNE, W., *op. cit.*, 2010, p. 208-247. Marina de Mello e Souza também sugeriu que, em alguns casos, oratórios e imagens de santos na

forma, a prática dos calundzeiros de fechar o corpo, às vezes com amuletos defensivos, constitui uma interseção com o fenômeno das bolsas de mandinga. Há um caso em que a própria palavra “mandinga” aparece associada aos calundus. Pedro Teixeira, em Mariana, foi denunciado em 1790 por fazer calundus e por manter o hábito de, todo ano, no dia de São João, moer imagens de Cristo e dos santos em um pilão junto com raízes, confeccionando com a mistura uma “mandinga” que ele usava para dar fortuna.²⁴⁸

A palavra “calundu”, como vimos, tem etimologia centro-africana, assim como eram centro-africanas as cerimônias divinatório-curativas como as invocações de *quilundos* de Luanda ou os saquelamentos de Benguela, que, muito provavelmente, concorreram para a consolidação dos calundus luso-americanos. Contudo, o conjunto de práticas associadas ao termo tinha contornos vagos, tangenciando uma série de ritos de universos culturais distintos, como as santidades tupinambás e as práticas mágico-religiosas de origem portuguesa. O mesmo valia em relação às cerimônias religiosas africanas oriundas da Baixa Guiné. Nos exemplos dados anteriormente, identificamos diversos adivinhos e curandeiros de nação “mina” que realizavam procedimentos notavelmente semelhantes aos calundus centro-africanos. Neles, observa-se também a articulação entre cura e adivinhação, bem como a possessão espiritual. A fronteira entre essas práticas da Baixa Guiné e os calundus era extremamente fluida e sutil – seja porque seus praticantes as identificavam entre si, seja porque o olhar externo dos portugueses e colonos luso-americanos o fizesse. Prova disso é o fato de que um culto religioso de matriz jeje, reprimido na região de Cachoeira, na Bahia, em 1785, foi chamado pelas autoridades e pelas testemunhas de “calundu”.²⁴⁹

A maior parte das ocorrências do termo “calundu” e suas variações aparece associada a curandeiros e adivinhos de origem centro-africana, sobretudo “angolas” e “congos”, o que, num primeiro momento, pareceria sugerir uma espécie de “exclusividade” meta-étnica centro-africana envolvendo os calundus. Há indícios que corroborariam a ideia de que as cerimônias chamadas de “calundus” eram frequentadas apenas por centro-africanos, como o caso do casal Ivo Lopes e Maria Cardoso. Embora a fonte não mencione explicitamente sua nação, todos os indícios da análise de seus ritos (em especial a menção à cruz branca e vermelha desenhada no chão, analisada anteriormente) aponta para uma origem centro-africana. Sobre seus calundus,

América portuguesa também convergiam com a concepção centro-africana dos *minkisi*. Cf. SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, v. 28, p. 125-146, 2003.

²⁴⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 6682, fl. 2.

²⁴⁹ REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar.-ago. 1988.

afirma-se que “costumavam [...] fazer em sua casa as danças e diabruras deles com os pretos de sua nação, excluídos os mais que dela não eram”.²⁵⁰ Contudo, a exclusão dos participantes baseada em critérios étnicos ou de origem geográfica não se confirma em outras fontes, que insistem em que os calundus eram frequentados por uma ampla variedade de negros e até brancos. A denúncia contra Pedro Teixeira enumera vários outros negros que pareciam comparecer com frequência a seus calundus, e que, portanto, não podiam ser meros clientes circunstanciais, mas deviam ser adeptos ou talvez iniciados. Além do próprio Pedro Teixeira, que era congo, contam-se entre os frequentadores habituais dois forros angolas (ainda centro-africanos, portanto), uma crioula, um mulato e Narcisa, africana de nação mina.²⁵¹ Mais notável, nesse sentido, era o caso do liberto cabo-verdiano Félix, que, em 1772, em Mariana, organizava e liderava, ele próprio, cerimônias chamadas calandus, mostrando que o calundu já se disseminara para a comunidade africana mais ampla.²⁵²

A exclusividade étnica não parece ter sido um atributo da maior parte dos calundus luso-americanos. O que se nota é uma associação tendencial aos centro-africanos. Nem todas as denúncias contra calundus especificam a origem geográfica ou a nação de seus oficiantes. Naquelas em que consta essa informação, porém, o calunduzeiro quase sempre é reconhecido como sendo centro-africano. À exceção do cabo-verdiano Félix, do calundu jeje de Cachoeira e de Narcisa, africana mina habitué dos calundus de Pedro Teixeira, não encontrei outras menções a africanos da costa ocidental cujas cerimônias fossem designadas pelo termo “calundu”, mesmo quando elas eram em tudo semelhantes a rituais que recebiam explicitamente essa denominação. Mas isso não pode ser entendido de forma absoluta, já que também muitas cerimônias de centro-africanos que constituíam claros exemplos de calundus tampouco recebiam essa designação nas denúncias. O que se pode dizer, a partir da amostra que levantei, é que o termo calundu aparecia associado tendencialmente a cerimônias centro-africanas, mas havia outros ritos minas que exibiam claras sobreposições com elas. É possível supor que os curandeiros minas talvez não fossem empregar um vocábulo quimbundo para designar suas práticas; contudo, isso não significa que o restante da população, em especial a comunidade centro-africana, não encarasse esses mesmos ritos como exemplos ou como variações dos calundus.

²⁵⁰ AEAM, Cúria Diocesana, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fl. 38.

²⁵¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6682, fl. 5v.

²⁵² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 143 (Cadernos do Promotor, n. 129).

A partir da amostra aqui analisada,²⁵³ verifica-se que o termo “calundu” e seus correlatos (lundu, ulundu, calandu, calanduz, colundu) eram significantes que flutuavam em meio a um amplo sistema ritual. Seu núcleo era composto por ritos de adivinhação e cura, frequentemente acompanhados de possessão espiritual, mas, em torno dele, se articulavam ainda práticas propiciatórias, protetoras e judiciárias. Embora esse núcleo fosse essencialmente centro-africano, sobrepunha-se a um contexto mais largo no qual estava imerso, composto por cerimônias da Baixa Guiné, do catolicismo popular português e da cultura tupinambá. O diagrama a seguir oferece uma representação visual desse “sistema dos calundus”.

²⁵³ Analisei um conjunto de 48 ocorrências de calundus, colhidos nos processos e nos cadernos do promotor da Inquisição de Lisboa, nos processos da justiça diocesana e nas visitas pastorais de Minas Gerais e na bibliografia sobre o tema. Como algumas das fontes mencionam mais de um calunduzeiro, o número total de cerimônias ultrapassa 50. Apesar de representativo, esse conjunto está longe de ser exaustivo. A análise completa e sistemática das fontes relativas aos calundus (incluindo a totalidade dos cadernos do promotor da Inquisição e todos os acervos diocesanos), que não tive condições de empreender nesta pesquisa, certamente tornará possível reavaliar várias das hipóteses levantadas nesta investigação. Para a localização das denúncias constantes dos cadernos do promotor e das visitas pastorais, contei com o auxílio de estudos anteriores sobre o tema: SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317; SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003; MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís/MA: UFMA, v. 5, n. 9-10, p. 85-104; SOUZA, Giulliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800*. São João del-Rei: 2012. 137 p. Dissertação – Mestrado em História, Universidade Federal de São João del-Rei.

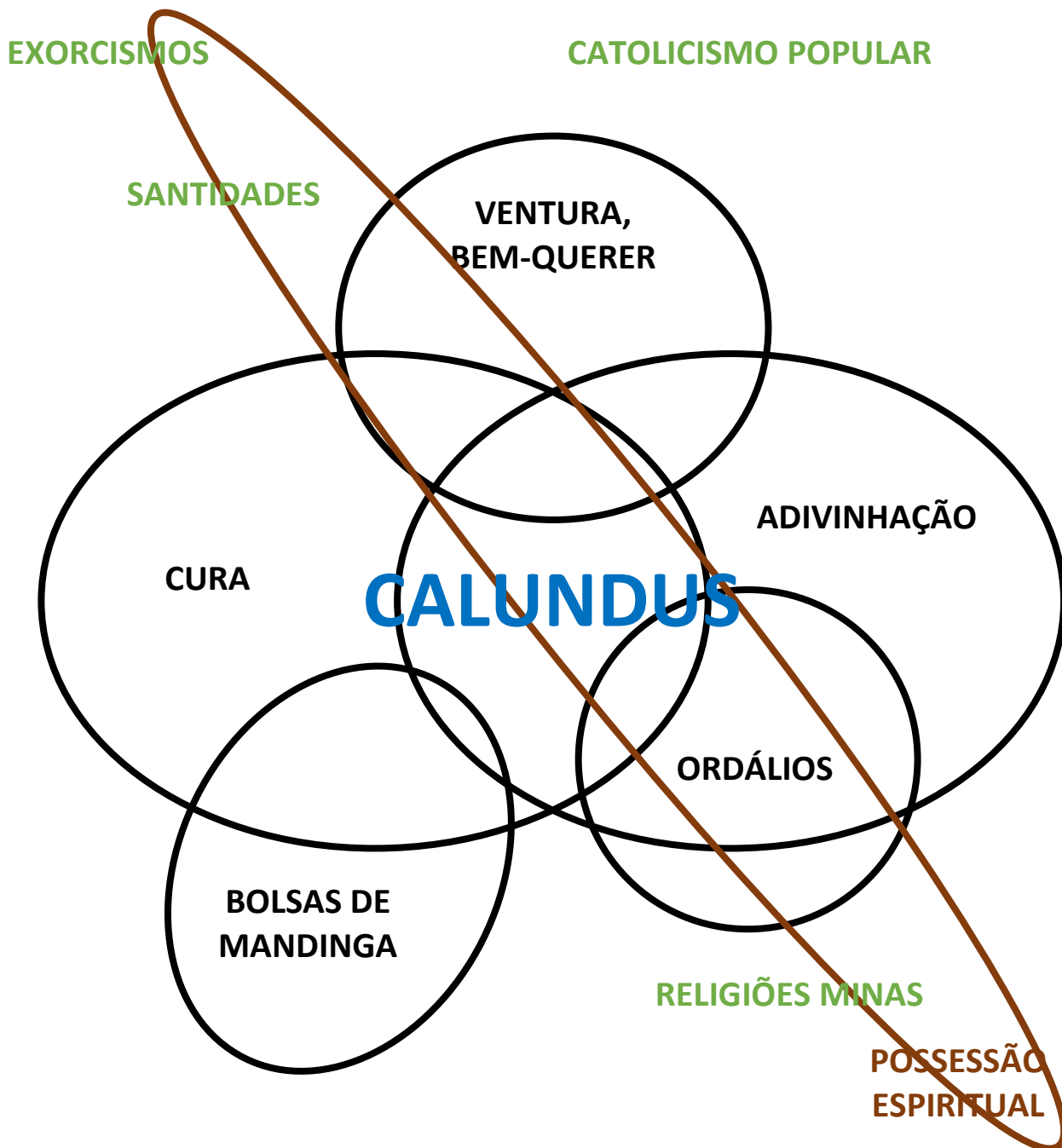


FIGURA 1. O sistema dos calundus

Essa fluidez das fronteiras não implicava uma justaposição aleatória de coisas, ou um alargamento semântico do termo para designar fenômenos que não estivessem relacionados. Pelo contrário, todo o sistema dos calundus mostrava-se notavelmente coeso, em termos simbólicos: as práticas que gravitavam em torno do núcleo divinatório-curativo, como as judiciárias, de proteção e de ventura, obedeciam às mesmas lógicas culturais centro-africanas assentadas na intervenção espiritual, na regeneração e na reparação da harmonia cósmica. Não

eram elementos estranhos incorporados *a posteriori*, mas manifestavam um mesmo princípio subjacente. A variedade de sentidos do termo “calundu” e a diversidade de práticas associadas torna difícil – e, de certa forma, inútil – estabelecer fronteiras rígidas e definidas entre o que “era calundu” e o que “não era calundu”. Tampouco se pode imaginar que houvesse uma espécie de “calundu original”, supostamente mais “puro” ou “autêntico”, que foi progressivamente sendo “adulterado” para incluir outras práticas que inicialmente nada tinham a ver com ele. Pelo contrário, as fontes apontam uma heterogeneidade de usos, procedimentos e finalidades desde a origem do termo, em Angola. Basta lembrar que os *quilundos* de Mariana Fernandes eram usados mais para dar *sassa* (ventura e bem-querer) do que para curar. Se houve uma transformação no sistema do calundu, ela se processou no sentido de privilegiar progressivamente a dimensão terapêutica, em detrimento de seus outros usos – e, mesmo que tenha sido essa a direção do processo cultural, ele não transcorreu de forma linear, mas apenas como tendência.

Neste ponto, convém resgatar as reflexões de Laura de Mello e Souza sobre os calundus como uma “nebulosa” centro-africana de contornos pouco definidos:

Não se deve descartar [...] a possibilidade de que, dentro de um “sistema” mais complexo, amplo e multifacetado, o calundu assumisse aos poucos papel hegemônico. A repressão – no caso, o Santo Ofício – identificou como calundu uma gama variada de práticas. Resta saber se isso foi possível porque elas eram de fato identificáveis entre si – em uma cadeia que lembra a detectada por Câmara Cascudo entre batuque, calundu, lundu e fado – ou porque o calundu, mais fácil de identificar e entender, emprestou o nome a procedimentos mágico-religiosos que nada ou pouco tinham a ver com ele.²⁵⁴

A análise empreendida até aqui parece corroborar a ideia de um “sistema dos calundus”, e sugere que as várias práticas a ele associadas eram profundamente coerentes entre si, não tendo sido organizadas semanticamente por um olhar externo à sua simbologia.²⁵⁵ Danças, curas, batuques, doenças, estados de espírito, adivinhação e ventura faziam parte de uma mesma sensibilidade subjacente, que era articulada ritualmente na América portuguesa por uma gama

²⁵⁴ SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 318.

²⁵⁵ Kalle Kananoja sugeriu que a palavra calundu teve seu significado original adulterado com a passagem do tempo. Para o autor, o termo designava originalmente “cerimônias e danças que precediam possessão e adivinhação”. Porém, na segunda metade do século XVIII, ele teria passado a ser empregado como “termo geral para todas as práticas mágico-religiosas africanas”. KANANOJA, Kalle. Pai Caetano Angola, Afro-Brazilian Magico-Religious Practices, and Cultural Resistance in Minas Gerais in the Late Eighteenth Century. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Walnut Creek (EUA): Left Coast Press, v. 2, n. 1, p. 18-37, maio 2013, p. 29. Acredito, pelo contrário, que a diversidade de sentidos do termo ocultava uma profunda coerência simbólica, não podendo ser entendida como intrusão semântica externa.

de cerimônias praticadas por escravos e forros de origem africana. No entanto, diferentemente do que sugere Souza quando afirma que “elementos estranhos começam a distorcer as feições mais típicas do rito”²⁵⁶ ao longo do século XVIII, o calundu parece nunca ter sido um único rito de feições definidas. Pelo contrário, a palavra delineava um amplo sistema ritual, heterogêneo desde sua origem centro-africana, dentro do qual a cura assumiu papel preponderante.

* * *

Partindo do caso de Luzia Pinta, este capítulo empreendeu uma análise morfológica dos calundus, delimitando melhor o campo empírico da investigação. Os calundus eram cerimônias de adivinhação e cura realizadas por africanos na América portuguesa, normalmente por meio da possessão espiritual, derivadas de uma matriz cultural centro-africana. Consolidaram-se como rito ao longo do século XVII na cidade portuguesa de Luanda, em um contexto de mobilidade geográfica e de hierarquias sociais instituído pela escravidão atlântica. De lá, foram transmitidos para a América portuguesa, onde foram registrados pelas instituições de repressão, notavelmente os tribunais eclesiásticos, desde o final do século XVII. Apesar de sua origem eminentemente centro-africana, eles estiveram imersos em um contexto cultural e social que incluía outras formas de religiosidade, como o catolicismo popular, as santidades indígenas e a religiosidade dos africanos da costa ocidental da África, acumulando novos sentidos e ampliando sua clientela ao longo de um processo de reinserção em novos quadros sociais e culturais. Ao longo do século XVIII, faziam parte de um grande sistema ritual de origem africana que incluía, além da cura e da adivinhação, os amuletos protetores, os ordálios e cerimônias propiciatórias diversas, e do qual participavam tanto centro-africanos quanto minas, além de uma heterogênea população colonial. Contudo, apesar da grande diversidade de práticas e sentidos acumulados, os calundus mantinham uma notável coesão garantida por uma concepção centro-africana subjacente de regeneração da harmonia cósmica.

A análise formal do sistema dos calundus permitiu delimitar seus sentidos e explorar a fluidez de suas fronteiras com outras práticas mágico-religiosas. Contudo, ela não é suficiente para entendermos por que, em meio a um arsenal ritual tão amplo, a cura tendeu a assumir um papel de destaque tão desproporcional. Uma argumentação de natureza funcionalista e instrumental poderia tentar explicar o fenômeno a partir da insalubridade do regime de trabalho escravo, que resultava em uma alta mortalidade e em uma alta incidência de doenças na

²⁵⁶ SOUZA, L., op. cit., p. 314.

população escrava, demandando a atuação de agentes terapêuticos. No entanto, como alertou Marshall Sahlins, a ideia de que as práticas culturais se pautariam por um utilitarismo que visaria apenas à maximização da relação entre meios e fins é uma construção ideológica característica da sociedade burguesa, que naturaliza o racionalismo instrumental dominante em sua própria prática econômica e social.²⁵⁷

É preciso rejeitar esses esquemas explicativos funcionalistas se queremos compreender o papel da cura africana no mundo escravista da América portuguesa. Tentarei interpretar o fenômeno de outra maneira, a partir da ideia de que a ritualística era uma lógica “concreta”, empírica, a partir da qual se elaboravam noções conceituais sofisticadas relativas à consciência histórica, aos direitos civis, à reflexão moral sobre o escravismo e à universalidade da religião. No mundo luso-afro-americano, a cura se converteu em um lugar de reflexão conceitual *na prática*. Para atingirmos esse nível de sentido, será preciso verticalizar a análise para, primeiramente, tentar recompor os conteúdos cosmológicos e as sensibilidades e ideias associadas aos calundus, e, na sequência, compreender como eles se posicionavam diante das realidades sociais e políticas do império português. É a tarefa a que se lançarão os capítulos posteriores.

²⁵⁷ SAHLINS, Marshall David. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, especialmente o cap. 2, p. 61-127.

2. Doença e destino: enraizamento na América

Capitu alegava a insônia, a dor de cabeça, o abatimento do espírito, e finalmente “os seus calundus”.

– Machado de Assis, *Dom Casmurro*

Os calundus foram uma construção histórica tipicamente atlântica, formada a partir da recontextualização de práticas religiosas oriundas da África Centro-Occidental em uma situação marcada pelo escravismo, primeiro no porto de Luanda, depois na América portuguesa. Uma vez na sociedade colonial, foram vividos em meio a um grande sistema ritual que incluía ainda cerimônias tupinambás, ritos da costa ocidental africana e práticas mágicas do catolicismo popular português. No seio de uma ampla diversidade ritual, a cura foi ganhando importância preponderante para a comunidade afro-luso-americana. Por que a cura, e não qualquer outra finalidade para a qual se invocavam os espíritos? Essa questão nos servirá de ponto de partida para este capítulo.

Para respondê-la, abandonaremos o nível morfológico, em que a investigação havia se situado até agora, e passaremos para a análise de alguns dos conteúdos simbólicos associados aos calundus. Já vimos como os calundus se organizavam em torno da possessão espiritual. Sendo assim, a existência terrena dos curandeiros, com seu arsenal de cantos, orações, ervas e plantas medicinais, não era suficiente para garantir a realização das curas. Na linguagem ritual manifesta nas cerimônias, a cura era possibilitada pelo auxílio de entidades de um plano espiritual. Quem ou o que eram esses espíritos? Ou, em uma formulação mais ampla, qual era a noção de espiritualidade que subjazia ao entendimento que os africanos tinham dos calundus? E por que essas entidades satisfaziam preferencialmente as finalidades terapêuticas que se tornaram mais típicas dos calundus luso-americanos?

A cura não é um procedimento que se realiza em abstrato: ela é a neutralização de uma moléstia preexistente. Para compreendê-la, portanto, é preciso primeiro entender a doença. Os calunduzeiros até podiam tratar uma ampla gama de sintomas patológicos de que se queixavam seus clientes. Contudo, no discurso terapêutico dos calundus, era frequente que a variedade de manifestações físicas e sintomas relatados pelos doentes se associasse a um tipo específico de moléstia: uma patologia espiritual ligada à ancestralidade. Calundu era ao mesmo tempo essa doença e sua cura, o que amplia ainda mais o campo semântico que exploramos no capítulo precedente. Pretendo mostrar como essa concepção de patologia e terapêutica correspondeu a um complexo afetivo tipicamente centro-africano que deu um sentido cultural continuado e

persistente à prática dos calundus na sociedade luso-americana. Além disso, a ideia de que os calundus eram, ao mesmo tempo, uma doença e sua cura nos indicará os caminhos necessários para compreender seu processo de enraizamento endêmico na América portuguesa e a maneira como eles foram historicamente reproduzidos mesmo na ausência de estruturas eclesiais institucionalizadas e de contornos definidos.

a. A doença do calundu

O ponto inicial para começarmos a compreender a concepção de espiritualidade que fundamentava os calundus será um indício que a calunduzeira Luzia Pinta forneceu em seu processo inquisitorial. Num primeiro momento de seu interrogatório diante dos inquisidores, logo após ser levada aos cárceres da Inquisição em Lisboa, Luzia tentou omitir seus calundus, afirmando que curava apenas pela virtude natural das ervas e remédios que aplicava aos doentes. Os inquisidores, contudo, confrontaram-na com os relatos que haviam sido dados pelas testemunhas, mostrando-lhe que havia denúncias nas quais suas cerimônias de possessão espiritual haviam sido descritas de forma detalhada. Diante das evidências, Luzia Pinta confessou ter feito os rituais mencionados, da forma como haviam sido denunciados:

Disse que é verdade o contido na pergunta, porquanto, sendo ela chamada para curar a várias pessoas de feitiços de que padeciam, mandou fazer a modo de um altar, com seu pano por cima, à maneira de dossel, onde ela ré se pôs com um instrumento de ferro na mão pela forma de cutelo ou alfanje, e seu barrete na cabeça. E logo mandou cantar e tocar, por algumas pessoas que aí se achavam, por espaço de duas horas, pouco mais ou menos, e no fim delas ficou ela ré como fora de seu juízo [...]¹

Até aí, poucas surpresas. Luzia Pinta apenas reconhecia o que havia sido denunciado contra ela – a saber, que ela fazia cerimônias de cura com danças e aparatos, durante as quais ficava fora de si, em transe de possessão espiritual. Contudo, Luzia adicionou na sequência uma informação nova e inesperada, que explicava a natureza dessa possessão espiritual. Continuemos com sua confissão no ponto onde a interrompemos:

[...] e no fim delas [as duas horas] ficou ela ré como fora de seu juízo, por lhe vir nessa ocasião a doença da sua terra, a que chamam calanduz, com a qual, ficando como fora de si, entra a dizer os remédios que se hão de aplicar e a forma por que se hão de fazer, que são os mesmos que declarou na sua confissão – o que tudo faz ela ré por destino que Deus lhe deu, e por esta causa

¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 45v.-46.

é que ela diz e assevera, nas ditas ocasiões, que nestas lhe vêm os ventos de adivinhar, e lhe diz Deus Nosso Senhor o que há de fazer.²

Por meio dessa declaração, Luzia tentava explicar em que consistia o transe de possessão que ela experimentava em suas cerimônias, durante o qual Deus lhe assoprava os ventos de adivinhar que lhe davam a conhecer a natureza da doença e os remédios a serem usados. Ela afirmou que o transe tinha origem em uma “doença de sua terra [de Angola], a que chamam calanduz”. Até então, os inquisidores haviam imaginado que “calanduz” era o nome de suas cerimônias de cura. Agora, ela dizia que se tratava de uma doença. Portanto, o cliente que procurava Luzia para se curar não era o único doente – também a calundzeira padecia de uma doença durante as cerimônias. A declaração, inesperada, causou perplexidade e confusão nos inquisidores. O fato de que seu conteúdo não se adequava ao que eles esperavam ouvir é um indício claro de que Luzia estava revelando um aspecto importante de seu universo cultural que não era compartilhado pelos inquisidores.³ Estes trataram de averiguar a questão na sessão de interrogatório seguinte:

Perguntada [a ré]: Que doença é essa da sua terra a que chama calanduz, de que causa procede, que efeitos produz, e por que sinais se reconhece?
Disse que, a respeito do contido na pergunta, só sabe declarar que à dita doença lhe chamam na sua terra calanduz, e que esta se pega de umas pessoas a outras, e que a ela lha poderia comunicar uma tia sua chamada Maria, o que não sabe ao certo, por ter vindo da sua pátria de muito tenra idade. [...] entende ela declarante que a dita doença é sobrenatural, porque, quando lhe vem esta, fica parada com os olhos no céu por algum espaço de tempo, no fim do qual abaixa a cabeça, fazendo cortesia, e logo olha para os doentes e conhece então os que hão de viver e têm remédio na sua queixa, e também os que o não têm [...]⁴

Os significados associados a “calundu” se ampliavam ainda mais diante dessas declarações da ré: para além de todos os distintos fenômenos e procedimentos rituais que ele parecia designar,⁵ o calundu era também uma doença. Doença e cura, simultaneamente. Há outros relatos que confirmam esse sentido do termo e o explicam melhor. Em 1694, na região do Rio Real da Praia, na costa baiana, o alferes Custódio de Oliveira Araújo denunciou o caso de uma curandeira angolana chamada Catarina. Segundo a testemunha, Catarina

² Ibid., fl. 46.

³ Cf. GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 11, n. 21, p. 9-20, set. 90-fev. 91.

⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 49v.-50v.

⁵ Veja-se, a este respeito, o capítulo 1, p. 71-88.

[...] cura de ulundus, a quem a dita negra diz que são seus parentes que morreram em Angola, sua terra da dita negra, os quais lundus se metem em outras negras, e elas, oprimidas com esses ulundus, a vão chamar para efeito de lhos lançar fora, para o que a dita Catarina manda chamar negros que lhe toquem uns cabaços, a que chamam canzás, e ela sobredita negra Catarina, vestida de peles de animais agrestes, e tinta pela cara com tanhá, que é um barro que assim se chama, cantando pela língua de sua terra, finge e diz que falam com ela seus parentes, e daí vai ao modo de buscar raízes e ervas com que as cura.⁶

Segundo a testemunha, Catarina “cura de ulundus”, o que implica que o termo ulundu/lundu (claro correlato de “calundu”) se referia, aqui, a uma doença, e não à cerimônia. A natureza dessa doença fica mais clara: os lundus ou ulundus são “parentes que morreram em Angola” – ou seja, antepassados, já que a parentela morta não é outra coisa senão a ancestralidade. De acordo com Catarina, esses espíritos de antepassados se incorporavam nos corpos de outras pessoas e as oprimiam, demandando intervenção ritual para que fossem expulsos. Portanto, nesse caso, a doença parece referir-se à possessão do corpo de alguém por espíritos ancestrais. Essa possessão era destrutiva (as doentes ficavam “oprimidas”) e precisava ser interrompida, o que o curandeiro fazia ao expulsar os espíritos.

Nas cerimônias de Catarina, o uso ritual do barro denominado “tanhá” condiz com esse vínculo entre a doença e os mortos: na ritualística centro-africana, o barro branco conhecido como *mpemba* era associado aos ancestrais, já que o branco era a cor dos mortos. *Mpemba* era também o nome dado ao mundo invisível dos espíritos em bacongo.⁷ Na mesma região em que Catarina curava ulundus, apenas seis anos mais tarde, relatou-se que a calundzeira Branca se untava com “pemba”, que era composto de barro branco e ervas moídas.⁸ É muito possível que o “tanhá” de Catarina não passasse de uma denominação regional, em língua portuguesa, para o *pemba/mpemba* da escrava Branca. Nesse contexto, ambos teriam tido a função de abrir os caminhos espirituais para facilitar a comunicação com os “parentes que morreram em Angola”.

Em 1722, na cidade de Mariana, o liberto cabo-verdiano Félix fazia calundus em que a doença e a possessão espiritual também pareciam ser causadas por espíritos dos mortos. Segundo uma testemunha que presenciou uma de suas cerimônias, Félix

[...] entrou a fazer calandus por arte diabólica, fazendo perder os sentidos a uma negra por nome Maria Angola, escrava de uma mulata que ele ignora o nome, do mesmo arraial, a qual caiu como morta, e sim, falava, e dizia o tal

⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 318v. (Cadernos do Promotor, n. 67).

⁷ MACGAFFEY, W., op. cit., p. 43, p. 52.

⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 241v.-243 (Cadernos do Promotor, n. 81).

negro Félix que as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro daquela criatura.⁹

O discurso da ancestralidade não é tão claro na denúncia contra Félix, mas a referência a “*almas da Costa da Guiné*” sugere que os espíritos eram de indivíduos mortos. A ideia de que essas almas seriam da África também traduz, em linguagem um tanto cifrada, uma ideia de pertencimento e de origem que provavelmente reflete uma dimensão de ancestralidade. Também no caso de Félix, as almas dos mortos eram responsáveis por causar a doença de que padeciam aqueles que procuravam o calundzeiro para se curarem. O vínculo entre as almas africanas e as doenças fica claro no relato da testemunha que denunciou Félix, que foi um escravo benguela chamado Francisco:

[...] chegando o tal negro Félix, a ele denunciante lhe perguntou se tinha alguma moléstia no seu corpo, ao que lhe respondeu que sentia umas picadas, e [Félix] lhe disse que *aquelas picadas lhas faziam as almas da costa*, e que tornasse lá outro dia para o curar. E com efeito foi, e achara as mesmas danças de calandus, e o dito negro Félix foi buscar umas folhas e com elas fez uma esfregação no corpo dele denunciante, e lhe fez perder os sentidos e a vista dos olhos e ouvir dentro do espaço de meia hora. E que se não lembra o que fez neste tempo com a tal diabrura.¹⁰

A doença de Francisco, que o fizera ir até o curandeiro, havia sido supostamente causada por espíritos de antepassados africanos. Como ele poderia ser curado? Félix fez-lhe esfregações com folhas, que fizeram com que o doente perdesse a consciência e a memória dos eventos subsequentes. O que ele teria feito depois disso, enquanto esteve privado de seus sentidos? Muito provavelmente, o mesmo que observara fazer outra cliente do calundzeiro, Maria Angola, que “caiu como morta” mas continuara falando. Segundo Félix, os que falavam pelo corpo de Maria eram “as almas da Guiné”. Ou seja, no caso dos calundus de Félix, a doença era causada por espíritos ancestrais, e a cura consistia em induzir o doente a um transe de possessão em que seu corpo seria possuído por esses espíritos para que eles falassem. Até então, eles haviam se manifestado apenas de forma patológica e silenciosa, articulando sofrimentos, causando dores, aflições e incômodos. Os calundus de Félix eram um convite para que eles pudessem falar.

O uso do termo calundu como sinônimo da doença – trazendo exatamente a mesma associação com a ascendência – é confirmado ainda pela declaração do exorcista baiano Frei

⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 143 (Cadernos do Promotor, n. 129).

¹⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 143 (Cadernos do Promotor, n. 129), grifo meu.

Luís de Nazaré, que, na década de 1730, relatou ao Santo Ofício o caso de Tomásia, uma das endemoninhadas que ele tentou exorcizar. Segundo o frei, Tomásia “tinha feitiços dos que chamam calundus entre os negros, e consistem em se dizer que as almas dos seus parentes defuntos vêm falar pela boca dos enfeitizados, o que é muito ordinário naquele país [o Brasil].”¹¹ A declaração do Frei Tomás explicita o que ficara subentendido nos casos de Catarina e Félix: a doença dos calundus era causada pelas almas dos parentes falecidos dos doentes, as quais lhe vinham oprimir os corpos. Eram essas mesmas almas que, posteriormente, falavam pela boca dos doentes durante o transe de possessão. O complexo semântico torna-se cada vez mais amplo: calundus eram cerimônias de cura, realizadas por meio de possessão espiritual, mas também eram doenças causadas por espíritos de antepassados, que afligiam os doentes ao possuir seus corpos. Mais que isso, calundus também eram os próprios espíritos causadores da doença, que precisavam ser expulsos pelo curandeiro – o qual, como indica o caso de Luzia Pinta, também padecia da doença. Assim como o calundu falava pela boca do doente, ele também falava pela boca do curandeiro. Doença, cura, possessão, parentesco, ancestralidade e espíritos: aparentemente, todos os sentidos estão profundamente emaranhados nesse complexo terapêutico, indicando que calundu era muito mais do que apenas uma cerimônia de cura.

No caso de Luzia Pinta, um indício de sua confissão confirma o vínculo entre a doença do “calanduz” e o parentesco. Instada a esclarecer aos inquisidores a natureza da doença, Luzia afirmou “que esta se pega de umas pessoas a outras, e que a ela lha poderia comunicar uma tia sua chamada Maria, o que não sabe ao certo, por ter vindo de sua pátria de muito tenra idade.”¹² Ao atribuir a origem de sua doença a uma tia – possivelmente materna, já que as sociedades centro-africanas eram matrilineares, o que quer dizer que os indivíduos pertenciam às linhagens de suas mães –, Luzia Pinta asseverava sua ligação com a parentela.

Mas, afinal de contas, por que os antepassados causariam doenças em seus próprios descendentes? Alguns relatos produzidos em território angolano nos permitem responder a essa pergunta. No presídio português de Benguela, o capitão Antônio de Freitas Galvão foi denunciado em 1720 por mandar fazer uma cerimônia divinatório-curativa chamada “saquelamento”, semelhante aos calundus luso-americanos,¹³ com o intuito de se curar de uma

¹¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3723, apud SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 263. Cf. SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 145-6, para uma análise do mesmo caso.

¹² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 49v.-40.

¹³ Para uma análise do vínculo entre os saquelamentos de Benguela e os calundus da América portuguesa, veja-se a análise apresentada no cap. 1, p. 36-39.

hérnia intestinal de que padecia. Segundo uma testemunha, a cerimônia havia sido feita também para “festejarem ou chorarem aos defuntos.”¹⁴ Outra testemunha, o capitão das salinas Francisco Lopes Porto, explicou melhor o vínculo entre a cura, a doença e o culto aos parentes mortos. Segundo ele, o capitão

[...] mandara fazer a dita festa [o saquelamento] em memória de sua mulher defunta, por se lhe dizer que ela era a causa da sua enfermidade, [já] que padecia de uma potra [isto é, uma hérnia intestinal], e que a alma da dita defunta estava metida na dita potra, o que chama vulgarmente o gentio “zumbi”, e que só fazendo-lhe a dita festa sararia da sua enfermidade.¹⁵

Aqui, o nome da doença do capitão Antônio de Freitas Galvão é *zumbi*, e o nome da cerimônia é saquelamento, mas a concepção de aflição espiritual é idêntica àquela que subjaz aos calundus. Nesse caso, a cura consistia em fazer uma festa em honra da esposa morta, como confirmou outra testemunha, o sargento-mor Felipe de Souza Meira: “sua doença era zumbi de sua mulher, que a alma dela o perseguia, e que era necessário fazer-lhe aquela festa em sua honra, e então lograr a saúde”. Por que honrar um espírito causador de uma doença? Não seria mais condizente expulsá-lo, como faziam os exorcistas com os demônios que adentravam os corpos dos cristãos? Pedro de Araújo Passos, capitão dos pretos forros, que assistiu à festa supostamente “levado da curiosidade”, explicou o porquê em seu testemunho. Ele perguntou o motivo da festa aos filhos do capitão doente, ao que eles “lhe disseram que um negro que curava a seu pai tinha aconselhado [que] se fizesse a dita festa para efeito de [se] livrar da queixa de uma potra que padecia, ordenando a dita festa para agrado da alma de sua mulher defunta, que tinha dito [o] dito negro [que] era a que o fazia padecer.”¹⁶ Portanto, era preciso agradecer o parente morto para persuadi-lo a parar de afligir o corpo do doente. Até uma rês havia sido sacrificada e oferecida à falecida esposa do capitão, que se encontrava representada na festa pela figura de Natália, filha do capitão com a esposa morta: “Vestiram e enfeitaram a uma filha do dito Antônio de Freitas, por nome Natália, rapariga de menor idade, e a puseram assentada em uma cadeira presidindo a dita festa e representando a pessoa da mãe defunta, em cujo obséquio se fazia aquela função.”¹⁷ Portanto, na figura de sua filha, a esposa do capitão podia aproveitar as oferendas que lhe eram dadas no saquelamento. Não sabemos se a alma da esposa se introduziu efetivamente no corpo da filha durante a festa, ou se esta apenas representou a

¹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 285, fl. 280-280v. (Cadernos do Promotor, n. 92).

¹⁵ Ibid., fl. 257.

¹⁶ Ibid., fl. 270.

¹⁷ Ibid., fl. 276v.

mãe simbolicamente, por meio das roupas e paramentos. O que sabemos é que a esposa falecida foi agraciada com as oferendas e honrarias que lhe foram feitas.

Um rito muito semelhante foi descrito na cidade de Luanda no ano de 1698. Gregório Pascoal, escravo do padre João Rodrigues da Rocha, apresentou-se a Francisco Salas, reitor do colégio jesuítico de Luanda (que também era comissário do Santo Ofício) para confessar ter participado de uma cerimônia gentílica. Segundo ele,

[...] uma sua vizinha o chamara para assistir a um sacrifício de um cabrito, que queriam matar em obséquo e veneração de um defunto, do qual cabrito comeu com os mais que assistiram ao dito sacrifício. E, perguntado pelo fim deste sacrifício, disse que era costume entre os pretos que, quando algum dos que morriam lhe entrava em vida o espírito maligno na cabeça, lhe costumavam sacrificar um cabrito daqueles a que chamam cirurgiões ambundos, que costumam adivinhar as causas das doenças e outras coisas.

Disse mais que a vizinha que o chamara se chamava Vitória, escrava do Sargento-Mor Inácio Matoso de Andrade, moradora no Sequele, pouca distância desta cidade. Disse mais que esta negra Vitória era cirurgiã a que muitos iam consultar em suas doenças, por ser mestra no adivinhar.¹⁸

A descrição do rito bate notavelmente com o de Antônio de Freitas Galvão, ainda que os termos “saquelamento” ou *zumbi* não tenham sido empregados pelo confitente. Aparentemente, Vitória havia sido mobilizada porque havia alguém que padecia devido ao fato de que o “espírito maligno” de um defunto lhe “entrava [...] na cabeça” – assim como a hérnia de Antônio Galvão havia sido causada pelo *zumbi* de sua falecida esposa. Para solucionar o problema, ofereceu-se “obséquo e veneração” ao defunto causador do problema, por meio do sacrifício e ingestão ritual de um cabrito em uma festa a que compareceram mais de trinta pessoas.

A mesma doença do *zumbi* também foi mencionada pelo missionário barbadinho Frei Luís de Módena, que havia atuado em Angola e que compareceu à mesa do Santo Ofício de Lisboa em 1721:

Disse que o *zumbi* é uma doença; ainda que venha naturalmente, o feiticeiro a atribui à arte diabólica em razão de que a pessoa enferma está vexada da alma de algum seu ascendente, pela tal pessoa enferma não dar ao dito feiticeiro muitas coisas comestíveis, que o mesmo afirma [que] pede a alma do dito defunto, e que, por não lha dar as coisas referidas, a tal pessoa defunta se introduz no corpo da dita pessoa enferma e lhe causa a tal doença, por cuja razão, quando o feiticeiro é chamado para curar do *zumbi*, lhe fazem banquetes, [...] e que a estas galhofas e comidas, com as circunstâncias referidas, não dão outro fim mais que o de invocar o demônio, e que, sem

¹⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 266, fl. 35v. (Cadernos do Promotor, n. 72).

embargo dos remédios que o feiticeiro lhe aplica, muitas vezes morrem os enfermos.¹⁹

Segundo o frei, a oferenda ritual dada ao espírito, composta de comidas e bebidas, era “preparada para comerem com o demônio, quando aparecesse”.²⁰ Ora, se o meio privilegiado de manifestação dos espíritos na ritualística centro-africana era a possessão espiritual, isso significa que algum dos envolvidos – o doente ou o curandeiro – incorporava o espírito do morto para que este comesse e bebesse com a boca daquele. Se essa era a forma de curar *zumbi*, o relato do Frei Luís da Módena reforça a hipótese de que, no saquelamento do capitão Antônio de Freitas Galvão, sua filha Natália possa ter servido de veículo para a manifestação corporal da alma de sua mãe.

O relato do frei esclarece melhor o motivo pelo qual a oferenda convenceria o espírito a interromper a doença. Na verdade, a doença era uma punição. Teoricamente, o descendente deveria, por meio do sacerdote, oferecer regularmente comidas à alma de seu antepassado morto. Essa demanda dos antepassados só expressava a obrigação, comum na maior parte das culturas africanas subsaarianas, que todo indivíduo tinha de prestar homenagem e culto aos seus ancestrais. Quando ele falhava em fazê-lo, o antepassado negligenciado o punia, introduzindo-se em seu corpo para lhe causar dores, incômodos, aflições – enfim, a doença do *zumbi*, ou dos *calundus*, como era chamada na América. No caso do *zumbi*, a cura consistia em oferecer banquetes ao antepassado ofendido – exatamente o que o descuidado descendente deixara de fazer antes de ser acometido da moléstia. Se a doença era causada por uma negligência no culto aos ancestrais, a cura era a retomada normal desse culto.

O mesmo parecia valer para os *quilundos*. Como vimos, *quilundo* (antepassado etimológico direto do “calundu”) era uma palavra que se usava na região de Luanda para fazer referência a alguns espíritos que possuíam os corpos dos vivos durante rituais propiciatórios e de cura.²¹ Segundo um documento anônimo do início do século XVIII, cujo autor provável é o bispo de Angola, Dom Luís Simões Brandão,

Quando alguém sofre de uma enfermidade [...], entende-se que ele tem Quilundos. Para curá-los, consulta-se um cirurgião chamado Nganga de Quilundos, que ordena que o doente seja posto em uma casa escura à noite, acompanhado de vários assistentes seus. E o cirurgião vai sozinho até outro cômodo, onde ele invoca o Demônio, com quem ele se consulta sobre a doença, do que resulta que o Nganga diz que ele não precisa temer pela sua

¹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 287, fl. 372v.-373 (Cadernos do Promotor, n. 94).

²⁰ *Ibid.*, fl. 371v.

²¹ Veja-se o cap. 1, p. 33-35, para maiores detalhes.

saúde perdida, já que irá restaurá-la para ele, e o recrimina por não tê-lo reconhecido imediatamente como Autor de sua vida. Como castigo, permitiu que ele tivesse uma tal doença, para reduzi-lo a sua obediência. E [...] ele promete recuperar sua saúde através da mão do Nganga, que lhe dará a cura se ele fizer um pacto: ele pode ter sua saúde se fizer uma festa para o Quilundo, que é o ídolo invocado, com muitas demonstrações de gratidão.²²

A linguagem do relato é um tanto cifrada, mas é possível reconhecer aqui uma cerimônia de possessão espiritual realizada pelo sacerdote, o *nganga*. O texto dá a entender que, depois da consulta ao espírito, era o *nganga* quem falava ao doente. Contudo, quando ele “promet[ia] recuperar sua saúde através da mão do Nganga”, fica claro que era a entidade espiritual quem falava pela boca do sacerdote. Tratava-se justamente do *quilundo*, que havia sido invocado, no outro cômodo, para se manifestar por meio da possessão do corpo do *nganga*. O *quilundo* recriminava o doente por “não tê-lo reconhecido imediatamente como Autor de sua vida”, o que só faz sentido se o *quilundo*, assim como no caso do *zumbi*, fosse um ancestral do doente – nesse sentido, seu criador e “Autor de sua vida”. Novamente, aquilo de que o antepassado se queixava era a falta de reverência adequada – o culto aos ancestrais –, que seria uma obrigação do descendente. A doença não era somente punição pela falta de veneração, como também era uma forma de “reduzi-lo [o descendente] à sua obediência”. Ou seja, era um instrumento usado pelo espírito do antepassado com o intuito específico de obrigar seu descendente a voltar a cultuá-lo, o que fica claro quando se afirmava que o doente “pod[ia] ter sua saúde se fize[sse] uma festa para o Quilundo, que é o ídolo invocado, com muitas demonstrações de gratidão.” Trata-se de um convite – um tanto brusco e agressivo, é verdade – para que fosse retomado o culto aos ancestrais.

Escravos e libertos da Luanda efetivamente temiam que seus parentes mortos pudessem voltar para atormentá-los e causar-lhes doenças, e empregavam meios rituais para prevenir o aparecimento das aflições relacionadas a esses espíritos descontentes. Em 1698, a alforriada Catarina Borges apresentou-se voluntariamente ao comissário e reitor do colégio jesuítico Francisco Salas para confessar suas culpas. Disse que, depois da morte de uma de suas netas,

[...] mandara buscar umas ervas e, lançando-as na água, se lavara com ela, cerimônia que costumam fazer os gentios deste Reino, para que a alma do defunto ou defunta lhe não torne aparecer e [possa] se despir contente das coisas que cá lhe ficam; que, sem esta cerimônia, imaginam que a dita alma lhe há de aparecer, e que eles hão de adoecer. Disse mais que fizera esta cerimônia juntamente com suas filhas suas, chamadas Suzana de Pina e Catarina Machado.²³

²² Ritos gentílicos, Apud. SWEET, J., op. cit., p. 144 (citação traduzida do inglês).

²³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 266, fl. 39v. (Cadernos do Promotor, n. 72).

Uma das formas de evitar as doenças associadas aos *zumbi* e *quilundos*, portanto, parecia ser a realização de ritos religiosos tradicionais na ocasião do falecimento de qualquer parente. Contudo, esses ritos de origem ambunda eram proibidos pela Igreja, o que certamente dificultava deveras a tarefa dos parentes que ficavam entre os vivos.

A punição pela ausência de veneração adequada dos ancestrais não ocorria apenas nos territórios luso-africanos. Ela era comum nas culturas centro-africanas e também se verificava no reino de Matamba, longe das terras portuguesas. Também lá, essa punição podia se manifestar por meio de uma doença que demandava intervenção de um sacerdote. Segundo o missionário capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo, que percorreu os reinos do Congo, Angola e Matamba entre 1654 e 1667,

O sepulcro chama-se *mbila* entre os jagas. Se, por acaso, os que tomam conta dele se sentem oprimidos por alguma desgraça, logo julgam que seja sinal de descontentamento por parte do defunto, por não ser tratado com a devida consideração. Então recorrem aos feiticeiros, interrogam os conhecidos e fazem todo o possível para saber se o defunto, durante a sua vida, gostava de alguma coisa de que eles se tivessem esquecido.²⁴

Nesse caso, fica claro o entendimento de que a desgraça dos guardiões de um túmulo (os descendentes do sepultado, naturalmente) seria fruto do descontentamento de seu antepassado, pelo qual eles deveriam zelar. A forma de curar ou reverter o infortúnio, presumivelmente, consistiria em oferecer ao espírito ofendido “alguma coisa de que eles tivessem esquecido” anteriormente. No reino do Congo, o fantasma de um antepassado também poderia retornar para atormentar os vivos, sendo denominado *etombola*. Ele saía do seu túmulo e, ao entrar no corpo de um vivente, tornava-se *nkwiya*, ou seja, um espírito maligno, transformando o indivíduo possuído em um bruxo e causando-lhe doenças e até a morte. Para remediar a situação, os bacongos recorriam a um sacerdote conhecido como *nganga atombola*, que exumava o corpo do falecido e o “ressuscitava”, fazendo-o andar e falar (supostamente forçando o espírito a voltar para seu próprio corpo morto).²⁵ Por meio dessa cerimônia, o espírito podia ser aplacado, normalizando sua relação com os vivos.

Nota-se, nos relatos sobre aflições espirituais dos jagas e dos bacongos, que a concepção por trás do *zumbi* ou dos *quilundos* tinha uma reverberação cultural bastante ampla entre as

²⁴ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índice pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. 1, Livro Segundo, §265, p. 126.

²⁵ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 11.

populações centro-africanas, não se restringindo apenas aos territórios dominados pelos portugueses. Contudo, como veremos, neles ela assumiu configuração bastante peculiar, explicando a emergência dos ritos de calundus nessas regiões.

b. Escravidão e culto aos ancestrais

As doenças do *zumbi*, do *quilundo* ou do calundu, portanto, estavam associadas à falta de veneração adequada dos ancestrais. Estaríamos diante de descendentes negligentes, talvez mesmo preguiçosos? O que os teria levado a abandonar o culto a seus antepassados? A resposta a essa pergunta, no limite, nos permitirá compreender o sentido social mais amplo da doença. Para isso, será preciso observar o contexto histórico e geográfico em que os calundus surgiram – ou seja, os portos atlânticos portugueses da costa angolana e a América portuguesa.

O culto aos ancestrais era uma instituição complexa nas sociedades centro-africanas, caracterizada por uma série de ritos específicos e organizada por um conjunto de sacerdotes. No reino do Congo, ele era responsabilidade das *makanda* (sing.: *kanda*), como eram denominadas em quicongo as linhagens matrilineares que constituíam o sistema básico de estruturação do parentesco na região. Cada *kanda* era responsável por honrar seus próprios antepassados, num culto em que os membros mais velhos das linhagens assumiam funções de destaque e ficavam responsáveis pelas oferendas aos espíritos, com papel secundário ocupado pelos membros juniores.²⁶ No reino de Matamba, em meados do século XVII, também se verificava a necessidade de oferecer aos antepassados alimentos e outras oferendas, tanto mais abundantes e elaboradas quanto mais elevada fosse a condição social do morto, como se depreende do relato de Cavazzi:

[Alguns] constroem casas, cavam grutas, abrem cavernas onde colocam o cadáver de algum príncipe, sentado, em ato de mandar. Então matam criados e escravos, colocando-os à volta do seu dono para que o sirvam e lhe assistam nas suas necessidades. Por fim, para que nada lhe falte, abrem uma janelita para o exterior e que comunica, por meio de um cano, com a boca do cadáver, para lhe transmitirem de tempos a tempos provisões de comida; e neste costume perseveram escrupulosamente até trinta e mais anos.²⁷

²⁶ Ibid., p. 10-12. Cavazzi explicita que o papel de destaque dado aos membros mais velhos da linhagem no culto da ancestralidade já começava desde o funeral: “acomodando-o [o defunto] sobre sobre um tapete ou sobre uma esteira, o mais velho da família, a quem cabe colocá-lo na campa, empolvilha-o desde a cabeça até aos pés com uma espécie de farinha da região, cantando uma lúgubre nénia à qual alternadamente respondem os presentes com urros e com soluços.” CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §263, p. 125.

²⁷ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §264, p. 126.

No reino cristianizado do Congo, também era costume fazer oferendas e serviços rituais nos túmulos dos soberanos, com elementos da liturgia católica apropriados no interior de um esquema tipicamente centro-africano do culto aos ancestrais reais, semelhante ao que se observava em Matamba. Segundo Cavazzi,

Acabado o funeral, um ou dois escravos dos mais fiéis ficam em perpétuo serviço na campa, rezando frequentemente, especialmente no sábado, dia dedicado à gloriosa Virgem, padroeira daquelas almas. Além disso, os sucessores tomam providências para que sempre haja bastantes lâmpadas e para que o sepulcro seja adornado com panos novos nos dias aniversários, principalmente no dia da comemoração de todos os fiéis defuntos.²⁸

Na verdade, o culto aos ancestrais começava já nos elaborados ritos fúnebres, que ordinariamente se estendiam por oito dias. Uma longa citação da obra de Cavazzi nos permitirá atestar a complexidade desses ritos, segundo a forma como eles assumiam no reino de Matamba em meados do século XVII:

Conhecendo-se a morte de uma pessoa, logo amigos e parentes se preparam para celebrar conjuntamente o *tambo*, como é chamada a cerimônia dos funerais.

Primeiramente, se o defunto for pessoa qualificada, constroem ao redor da sua casa muitas outras palhotas, para nelas morarem durante oito dias os participantes na função. No meio, como disse, fica a casa do morto, diante da qual se arranja um soalho coberto de esteiras, e sobre este uma cadeira na qual se coloca o falecido com a cabeça inclinada para trás. Oito dias fica o cadáver nesta posição para receber as homenagens de toda a população. Um cavalheiro, constituído diretor das danças, da música e dos outros ritos, será digno de grandes louvores se procurar que nada falte para o bom êxito da cerimônia. Também será muito louvado quem, pelo espaço de quatro horas seguidas, dançando sem descansar, tenha encorajado os companheiros a não interromper a dança nem por causa do calor nem por causa do cansaço.

A festa começa pela madrugada e, durante todo o tempo que durar aquele infernal tripúdio, ficam atordoados todos os arredores até à distância de uma milha. Os dançarinos, com grande admiração de quem os vê, giram como piões sobre um único pé; depois, envencilhados entre si, dão voltas precipitadamente, levantando vozes confusas, sem que ninguém possa compreender se eles falam, cantam, choram, riem, se se queixam ou se se alegram pela morte daquela pessoa.

Entre tais delírios, aquele que foi eleito *xinguila*, isto é, sacerdote ou ministro do funeral, aproximando-se da casa do defunto, pergunta-lhe repetidamente qual foi a causa da sua morte. Mas como o morto não fala, responde ele próprio em nome do defunto e, com voz alterada e entrecortada de soluços, declara que tudo aconteceu pelo descuido dos seus parentes, que não cumpriram o seu dever quanto aos sacrifícios de que tem grande necessidade. Além disso, acrescenta mil outras mentiras, para encorajar os

²⁸ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §261, p. 124.

presentes a uma horrível matança de animais e de homens, o que forma a essência deste funestíssimo *tambo*.

Entretanto, não se esquecem de si mesmos, comendo para retomar vigor, nem do defunto, julgando que ele precisa igualmente de comida. Então saciados quanto ao ventre, lançam o resto da comida e da bebida sobre o cadáver, o que é sordidez tão estranha e nojenta que provoca o vômito a qualquer estômago, por mais forte que seja.²⁹

É evidente que o relato de Cavazzi é feito do ponto de vista de um missionário católico, cujo intuito é o de demonstrar a imoralidade da cerimônia. Também é evidente que ele não estava preocupado em fornecer detalhes etnográficos sobre o rito, exceto aqueles que poderiam causar espanto e repulsa a seus leitores europeus. Contudo, mesmo num relato tão parcial e enviesado, a imensa complexidade da cerimônia é patente. O *tambo* durava oito dias e, a julgar pela construção de habitações para os presentes, era frequentado por pessoas que vinham de muito longe, provavelmente reunindo membros da linhagem espalhados por uma rede de aldeias e cidades. Os recursos materiais para se oferecer a festa eram vultosos, incluindo a mão-de-obra e o material para as habitações e adornos e vasto provimento de alimentos para todos os presentes, em regime de abundância. A cerimônia tinha uma estrutura complexa o suficiente para que houvesse uma hierarquia de cargos na organização, com um responsável pelos preparativos, um líder das extenuantes danças e um sacerdote responsável por ritos em que a alma do defunto era convocada a falar pelo corpo do sacerdote por meio de possessão espiritual (“com voz alterada e entrecortada de soluços”).

Em termos simbólicos, a abundância do *tambo* parecia ser uma forma de aplacar a ira do falecido e estabelecer uma boa relação entre ele e seus descendentes. Nas culturas centro-africanas, a desgraça e o infortúnio, incluindo a morte, eram muitas vezes considerados não como fatos naturais, mas como circunstâncias excepcionais derivadas de um desequilíbrio espiritual.³⁰ Daí a concepção de que “tudo aconteceu pelo descuido de seus parentes [do morto]”, o que justificava a agressividade do falecido em relação aos parentes vivos. A pletera de sacrifícios e oferendas ao morto, no contexto do *tambo*, era uma forma de compensar os supostos descuidos de sua família, de modo a neutralizar a ira do falecido e reinstaurar uma relação harmônica entre ele e seus descendentes vivos. O *tambo* era a cerimônia pela qual se *produzia* o antepassado, ou seja, pela qual um *morto*, inicialmente hostil, se convertia em

²⁹ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §268, p. 128-129.

³⁰ CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976 analisam essa concepção, denominando-a “complexo da fortuna-infortúnio”. Veja-se ainda, a este respeito, JANZEN, John M. *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World*. Nova Iorque/Londres: Garland Publishing, 1982, p. 3-7.

ancestral, entendido como um ascendente com quem a linhagem mantinha uma relação positiva de lealdade e harmonia, e a quem podia – e devia – render culto regular.³¹ Nesse sentido, compreende-se por que o funeral tinha de ser tão complexo e exigente: ele tinha a função de constituir uma ancestralidade harmoniosa num contexto cultural em que a morte podia ser vista como produto do descuido ritual ou da má-fé, pura e simples. O *tambo* requalificava o sentido da própria morte.

No reino do Congo, as cerimônias funerárias eram igualmente complexas. Lá também duravam oito dias (que correspondem a duas semanas no calendário centro-africano). O pai, esposa e filhos do falecido ficavam ritualmente imobilizados e guardavam jejum durante três dias, ao final dos quais a esposa principal conduzia os parentes a um rio, onde ela cortava ritualmente uma cinta usada pelo falecido em vida, jogando os pedaços no rio. Os homens usavam apenas roupas brancas para se aproximar do cadáver, enquanto as mulheres pintavam os rostos com uma mistura preta feita com carvão em pó – o branco era tido como a coloração dos mortos, enquanto o preto, na condição de cor associada aos vivos, também era um protetor contra os mortos. O próprio cadáver era enrolado sucessivamente em panos brancos e pretos. Ao pé do túmulo, um sacerdote carregava lama nos ombros e a jogava sobre o cadáver enquanto olhava na direção oposta. Os parentes pisavam sobre a lama na sequência. Os parentes ainda estavam sujeitos a diversos tabus durante um período que podia se estender por um ano.³²

Esses complicados ritos funerários parecem ter sobrevivido, provavelmente em formas vestigiais e simplificadas, entre a escravaria do porto de Luanda. Lá, os ritos fúnebres eram denominados *entambes* (semelhantes ao *tambo* de Matamba) e incluíam reuniões na casa da família do falecido, também durante um período de oito dias.³³ É o que atesta a confissão voluntária que a liberta Catarina Borges fez a um comissário do Santo Ofício em Luanda em 1698. Depois da morte de uma neta, Catarina “esteve de nojo [i.e., de luto] oito dias”, ao cabo dos quais tomou um banho de ervas para garantir o bom destino do espírito da menina.³⁴ Em alguns casos, havia uma convocação pública para alertar os parentes do falecido: “As lamentações são cantadas nas ruas na língua da terra pelos escravos do falecido. Como

³¹ FORTES, Meyer. Some reflections on ancestor worship in Africa. In: INTERNATIONAL African Institute. *African Systems of Thought: Studies presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*. London: Oxford University Press, 1965, ressalta a ideia de que o culto efetivamente produz o ancestral. A lógica do *tambo* parece tornar essa ideia concreta pela linguagem da abundância ritual.

³² HILTON, A., op. cit., p. 10-11; CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §260, p. 260; §269, p. 129; §271, p. 130-131.

³³ FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014, p. 186.

³⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 266, fl. 39v. (Cadernos do Promotor, n. 72).

máquinas ambulantes, eles usam seus cantos para avisar parentes em outras partes da cidade.”³⁵ Nos *entambes*, os parentes e amigos do morto “comiam um porco, sem o que o velório não era considerado autêntico, e por fim eles partiam em procissão para atirar a carcaça do porco no oceano, acreditando que, nesse ponto, o *zumbi* do falecido começa seu descanso eterno.”³⁶

Em suma, o culto aos ancestrais era complexo e demandante nas sociedades centro-africanas, indo muito além de um enterro cristão e uma vela acesa no dia de finados. Na medida em que todos esses ritos envolviam sacerdotes locais e estavam radicados em concepções não cristãs da pós-vida, eram demonizados e combatidos nos territórios cristãos, como as cidades de Luanda e Benguela e os territórios da América portuguesa. Em Luanda, a Igreja tratava de observar e punir cerimônias pagãs realizadas por cristãos batizados – o que incluía os escravos, uma vez que seu batismo era obrigatório.³⁷ Vigários-gerais e vigários da vara, ofícios ligados à justiça eclesiástica episcopal, colhiam denúncias, realizavam prisões e enviavam sumários de culpas ao Santo Ofício a respeito de cerimônias abundas que fossem praticadas por cristãos batizados, incluindo escravos em territórios luso-africanos.³⁸ Havia inclusive ações específicas da Igreja para propagar o ensino religioso aos escravos, coibindo as práticas consideradas supersticiosas por meio das chamadas “missões às senzalas”.³⁹ Uma vez levados para essas regiões como escravos, os centro-africanos encontravam dificuldades para prestar o devido culto a seus ancestrais. Nesse contexto, é compreensível que a angústia causada por esses obstáculos se somatizasse e se manifestasse por meio de uma série de aflições corporais que eram entendidas como sendo de origem espiritual, na chave do *zumbi* ou do *quilundo*.

A repressão religiosa, contudo, não era o único fator limitante do culto aos ancestrais, e talvez não fosse nem mesmo o mais preponderante. O culto aos ancestrais ainda era

³⁵ CORRÊA, Elias Alexandre da Silva. *História de Angola*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1937. 2 vols. Apud FERREIRA, R., op. cit., p. 186 (tradução minha).

³⁶ Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, lata 214, pasta 5, “Dedução dos fatos do Bispo de Málaca”. Apud FERREIRA, R., op. cit., p. 186 (tradução minha).

³⁷ Conforme instrução régia de 1514, que obrigava ao batismo dos escravos em um prazo máximo de 6 meses após a aquisição. Cf. *Batismo dos escravos da Guiné*, 24/03/1514. In: MONUMENTA Missionaria Africana (doravante MMA): África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. Edição digital org. Miguel Jasmim Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direcção Geral de Arquivos, 2011. DVD-ROM, p. 69-70. Veja-se o cap. 4, p. 242-253, para uma discussão mais detalhada do tema.

³⁸ A atuação da justiça episcopal na perseguição às cerimônias e prática abundas pode ser atestada na documentação inquisitorial. Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 285, fl. 250-283. (Cadernos do Promotor, n. 92), ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos 5888 (Processo de Mariana Fernandes), 5477 (Processo de Vicente de Moraes), 6246 (Processo de Afonso Antônio), 6246-1 (Processo de Manuel Machado). Em todos esses casos, a justiça episcopal executou minuciosas diligências para colher testemunhas e punir réus contra os quais se imputavam culpas de feitiçaria, prendendo os suspeitos mesmo sem ordem do Santo Ofício. Veja-se, a esse respeito, o cap. 6, p. 368-378.

³⁹ MMA, *Parecer do padre Magalhães sobre a carta do governador*, 06/02/1692, s. I, v. 14, doc. 105, p. 238.

obstacularizado pela própria existência do comércio de escravos e por sua forma de funcionamento no território africano. Os métodos de apresamento e aquisição dos cativos eram bastante variados na África Centro-Occidental, tendo se diversificado ao longo do século XVII. A captura militar direta de escravos pelos portugueses era pouco praticada e foi praticamente extinta após o final das guerras contra o reino do Ndongo, em meados do século XVII. A maior parte dos escravos comercializados pelos portos atlânticos era comprada pelos mercadores portugueses das sociedades locais, por meio de rotas de comércio que se interiorizaram progressivamente.⁴⁰

Nas sociedades centro-africanas, vender escravos aos portugueses era uma forma de obter acesso a alguns bens de prestígio escassos, cuja oferta era monopolizada por europeus, como tecidos de regiões distantes, bebidas alcoólicas e armas de fogo. O acesso local a esses bens era restrito, na medida em que as sociedades centro-africanas se caracterizavam pelo que Roger Meunier chamou de uma “economia multicentrada”, isto é, que possuía esferas de troca distintas, nas quais circulavam produtos de categorias diferentes. Havia uma esfera de circulação de produtos de subsistência, acessível a todas as pessoas, e uma esfera de bens de prestígio, permutados quase que exclusivamente entre si, frequentemente oferecidos apenas a título de presentes e tributos, e que compreendiam produtos de acesso restrito e limitado, sujeitos a competição, normalmente apanágios exclusivos das elites e dos chefes de linhagens. Dessa esfera de prestígio faziam parte bens que não eram produzidos localmente em escala suficiente para consumo geral ou bens obtidos através do comércio de longa distância.⁴¹

Os bens de prestígio obtidos por meio do comércio atlântico eram redistribuídos na condição de benesses oferecidas por autoridades e potentados locais a linhagens subordinadas: aquele que oferecia o presente acumulava um capital simbólico sob a forma de “respeitabilidade”, enquanto aqueles que o recebiam tornavam-se leais a essa figura provedora, devendo-lhe uma contraparte futura que poderia vir em mercadorias, produtos, serviços militares, tributos e eventualmente indivíduos dependentes, sob a forma de esposas e escravos, cuja mão-de-obra podia ser explorada.⁴² Assim sendo, nas sociedades centro-africanas, os bens escassos, oferecidos na condição de presentes, constituíam uma espécie de equivalente de um

⁴⁰ Cf. MILLER, Joseph C. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988. Toda a discussão que se segue sobre o comércio de escravos na África Centro-Occidental baseia-se no modelo elaborado por esse autor.

⁴¹ MEUNIER, Roger. Formas da circulação. In: POUILLON, François (Dir.). *A antropologia económica: Correntes e problemas*. Lisboa: Edições 70, 1976, p. 203-252.

⁴² Essa troca de presentes por contrapartes futuras obedecia à lógica do dom e contradom descrita por Marcel Mauss como um sistema de trocas. Cf. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre o dom: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1977, p. 21-78.

sistema de “crédito”. Para adentrar esse circuito de capital simbólico e humano, muitas autoridades menores de sociedades centro-africanas se valiam de mercadorias obtidas a crédito com os comerciantes europeus, obrigando-se a pagá-las depois em escravos. Como, para muitos deles, esses bens eram a forma prioritária de acumular respeito, gerar dependentes e manter sua autoridade, gerou-se uma espécie de ciclo vicioso, em que alguns poderes políticos centro-africanos tornaram-se dependentes do comércio atlântico.

Joseph Miller elaborou o modelo da “fronteira escravista” para explicar como esse sistema atlântico de crédito centrado no comércio de escravos produziu uma série de alterações nos regimes de obtenção e fornecimento de cativos e nas estruturas sociais das populações locais. O objetivo dos compradores centro-africanos dos produtos europeus era manter consigo o máximo possível de dependentes, maximizando os lucros humanos obtidos com a distribuição dos bens de prestígio. Portanto, inicialmente, começaram pagando os bens europeus com produtos tropicais, como a cera ou o marfim. Contudo, com a crescente demanda atlântica por escravos, passaram a fornecer primeiro dependentes considerados indesejáveis no interior de suas próprias sociedades, como criminosos ou adversários políticos. Essa estratégia logo esgotou as fontes demográficas, forçando os monarcas locais a procurar cativos fora de seus reinos. Isso levou a um segundo estágio de guerras de apresamento de escravos nas fronteiras externas, cada vez mais distantes, tornando a organização bélica crescentemente complexa e custosa para os Estados envolvidos. Formaram-se reinos territorialmente inchados, com nobrezas guerreiras provinciais fortalecidas pelos espólios das campanhas militares. O rei exigia desses nobres que eles lhe cedessem parte dos cativos apresados sob forma de tributos, mas restringia seu acesso às fontes europeias dos bens de prestígio, gerando tensões internas que levaram à eclosão de guerras civis.

Passado esse momento, adotava-se normalmente uma terceira estratégia para a obtenção dos cativos necessários para manter o comércio atlântico. Os soberanos passavam a enviar os produtos importados para regiões interioranas distantes, tornando-se os credores dessas sociedades e recebendo escravos como pagamento. O ciclo todo se reiniciava então no interior, enquanto os soberanos da costa assumiam o papel de “reis-mercadores”, sem o recurso à guerra, o que efetivamente pacificava as regiões costeiras. Progressivamente, estendia-se para o interior uma “fronteira escravista” caracterizada pela violência das guerras de apresamento e guerras civis. Os cativos vindos do interior eram divididos: os homens eram prioritariamente destinados ao comércio atlântico para manter o fluxo de mercadorias e o sistema de crédito, enquanto as mulheres tendiam a ser mantidas localmente para a produção de novos dependentes jovens, que

eram então vendidos para o comércio atlântico.⁴³ As sociedades localizadas a oeste da fronteira das guerras, portanto, passavam a fornecer escravos obtidos de duas formas distintas: pelo comércio de longa distância com o interior e pela produção local de cativos a partir de “plantéis” cada vez maiores de dependentes acumulados. Esse modelo ideal não se aplicava igualmente a todas as regiões centro-africanas fornecedoras de escravos para o comércio português, mas permite compreender o sentido geral do processo de interiorização das guerras e do comércio de escravos.⁴⁴

Ao longo do século XVII, observou-se uma progressiva interiorização da fronteira escravista. No final da centúria, quando a doença do *zumbi* e dos *quilundos* já parecia ocorrer nos portos atlânticos, o comércio negreiro alcançara regiões longínquas, como o reino da Lunda, distante mais de 500 km da costa. Essa distância implicava que os cativos que chegavam à costa estavam habitualmente muito longe de suas sociedades de origem, de suas linhagens maternas e de seus parentes. A intensa mobilidade promovida pelo comércio escravista ocasionou profundas rupturas no tecido do parentesco e da ancestralidade, separando os cativos de suas linhagens e da estrutura do culto a seus antepassados. Mesmo os cativos produzidos localmente descendiam de dependentes adquiridos por meio do comércio de longa distância, que não estavam plenamente integrados às linhagens de seus senhores. No caso centro-africano, a estratégia mais empregada para a produção local de cativos era o acúmulo de escravas mulheres obtidas das rotas escravistas do interior, que eram tomadas como dependentes e cuja prole também era dependente de seus senhores. Como a ascendência centro-africana se organiza pela via matrilinear, o resultado é que esses novos cativos eram efetivamente destituídos de linhagens. Aliás, a ausência da linhagem era exatamente o que definia a condição do escravo

⁴³ O relato de Cavazzi atesta a existência, a oeste da fronteira escravista (no reino do Congo em meados do século XVII), desse modelo de produção interna da escravaria pelas elites locais: “[...] os ricos compram tantas mulheres quantas podem manter (se não são elas que mantêm os seus amigos, como acontece ordinariamente); de maneira que se vêem as ditas mulheres conceber e dar à luz com grande fecundidade. Portanto, não é coisa extraordinária encontrar pais com sessenta e até cem filhos, embora ao prazer de os ter gerado quase sempre se junte a falta de cuidado em os criar, chegando alguns a vendê-los como escravos.” CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §154, p. 80-81. Disputas judiciais também podiam redundar na redução dos perdedores à condição de cativos, constituindo um sistema de produção de escravos por vias jurídicas. Cf. *Ibid.*, v. 1, Livro Primeiro, §322-325, p. 157-158.

⁴⁴ MILLER, J., op. cit., p. 71-139. MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995 ressaltou as transformações políticas trazidas nas sociedades africanas pelo comércio de escravos num recorte mais amplo. LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 também ressaltou as transformações advindas da passagem de um modelo de emprego pontual de escravos para um modelo de sociedades escravistas. THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 87-121 interpretou o mesmo processo enfatizando a autonomia dos reinos africanos no fornecimento dos escravos, mas acredito que seu modelo interpretativo minimize os ciclos de dependência que o crédito criou nas sociedades locais.

nas sociedades africanas: sem dispor de parentes aos quais recorrer para garantir seus direitos, numa sociedade em que as linhagens eram responsáveis pela distribuição da terra e dos bens, o indivíduo sem parentela ficava em situação de dependência completa em relação a um único patrono – seu senhor –, que podia exigir dele o que bem entendesse.⁴⁵ A escravidão africana, por definição, pressupunha a ausência da parentela e da ascendência.⁴⁶

Impossibilitados de cultivar seus ancestrais por meio dos procedimentos tradicionais devido à perseguição religiosa, distantes de suas terras natais e destituídos de suas próprias linhagens, os escravos nas sociedades costeiras viam-se completamente apartados da ancestralidade. Essa desconexão se verifica de forma bastante pungente na documentação inquisitorial: instados a fornecer sua genealogia, não era incomum que os africanos fossem incapazes de dar informações detalhadas sobre suas famílias e sobre sua ascendência. O caso de Luzia Pinta já o demonstra: perguntada sobre seus ascendentes, respondeu “que seus avós, assim paternos como maternos, não tem notícia alguma deles, e não sabe como se chamavam”.⁴⁷ O fato de ter conhecido mãe e pai em Luanda não evitou que ela tivesse uma noção muito vaga de sua ancestralidade, ainda mais se levarmos em conta que sua mãe, de cuja linhagem Luzia seria integrante pelas regras locais de descendência, era originária do reino do Congo, local muito distante da cidade portuguesa de Luanda, onde Luzia nascera.

A ausência de informações sobre a ascendência se repete com angustiante frequência nos processos inquisitoriais movidos contra africanos. Em alguns casos, a tenra idade em que os cativos eram levados da costa africana para a América agravava ainda mais seu desconhecimento, fazendo com que as lacunas de sua parentela fossem ampliadas pela ação do tempo e do esquecimento. Francisco Antônio foi levado antes dos 10 anos de idade da costa da Mina para Minas Gerais no início do século XVIII. Aos inquisidores, declarou “que ele não conheceu, nem sabe quem eram seus pais, nem avós paternos ou maternos”.⁴⁸ Teria sido separado de seus pais no nascimento, ou possivelmente durante a primeira infância? Ou será que suas lembranças da terra natal, na ausência de suportes materiais e sociais, haviam se tornado tão confusas que ele não lembrava claramente quem eram as pessoas de quem se recordava em imagens talvez fugazes e desconectadas?

⁴⁵ MEILLASSOUX, C., op. cit., p. 19-32, p. 54-61.

⁴⁶ A associação entre escravidão e ausência de parentesco, na África Centro-Occidental, é reforçada pelo relato de Cavazzi a respeito dos privilégios e do maior grau de liberdade possuídos pelos “escravos do quisico” dos reinos de Matamba e do Dongo, que são “filhos naturais de outros escravos”. Como tinham parentes (ainda que estes também fossem escravos), sua situação de marginalidade se amenizava progressivamente a cada geração. Cf. CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, §330, p. 161.

⁴⁷ ANTT, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 41v.

⁴⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 54v.

O indivíduo sem parentela, nas sociedades africanas, era essencialmente um indivíduo sem identidade. Como ressaltou Meillassoux, a linhagem era a instância fundamental de atribuição de identidade, direitos e papéis sociais para os indivíduos.⁴⁹ Daí que as desconexões na relação entre o indivíduo e sua linhagem – expressa por meio do culto aos ancestrais – pudessem exibir manifestações tão drásticas a ponto de suscitar uma doença nos indivíduos que não fossem capazes de venerar adequadamente os antepassados. De certa forma, é possível interpretar a doença como somatização de uma ausência identitária profunda na constituição do eu e da personalidade desses indivíduos. A desconexão com a ancestralidade era um fenômeno profundamente angustiante nessas culturas: privava o indivíduo de um senso definido de pertencimento e identidade, bem como do acesso a direitos e papéis sociais tidos como normais.

A ruptura sistemática dos laços de parentesco e ancestralidade, causada pelo comércio de escravos, ajuda a explicar a ocorrência de doenças como o *zumbi* ou o *quilundo* nos territórios luso-africanos. É possível até imaginarmos que, diante de uma tal situação social promovida pelo escravismo, essas doenças da ancestralidade tenham se tornado endêmicas nas regiões escravistas da África e da América. Isso nos possibilita compreender o porquê da emergência dos calundus nesses territórios: eles eram o sintoma de uma síndrome cultural profunda, caracterizada pela ausência do parentesco e de instâncias de pertencimento.

c. Cura e iniciação

A discussão precedente torna compreensível que a aflição espiritual associada aos calundus tenha se tornado tão disseminada no mundo criado pela escravidão atlântica. Também ajuda a explicar por que a cura assumiu um papel tão preponderante em meio a um sistema ritual de origem africana que, como se verificou anteriormente, era bem mais amplo.⁵⁰ Em um contexto em que as perturbações da ancestralidade se manifestavam como doenças, a cura tornava-se um mecanismo de recomposição dos laços entre descendência e ascendência. Nos territórios portugueses da África e da América, a cura cerimonial de origem africana não se voltava apenas para as doenças ordinárias do corpo: ela também regenerava as devastações espirituais provocadas pelo escravismo.⁵¹

⁴⁹ MEILLASSOUX, C., op. cit., p. 19-32. Veja-se ainda, para a noção centro-africana da identidade e do eu, a análise de MILLER, Joseph. Retention, Reinvention, and Remembering: Restoring Identities Through Enslavement in Africa and under Slavery in Brazil. In: CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul. *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. New York: Humanity Books, 2004, p. 81-121.

⁵⁰ Veja-se a discussão realizada no cap. 1, p. 33-51.

⁵¹ Não pretendo afirmar que os calunduzeiros tratassem exclusivamente das aflições decorrentes da interrupção do culto aos ancestrais, já que essas moléstias espirituais eram curadas pelos calunduzeiros em adição a diversas

Havia, portanto, um paralelo entre a cura promovida pelo calundzeiro e a cerimônia fúnebre do *tambo* descrita por Cavazzi.⁵² um ancestral irado pela falta de veneração adequada devia ser aplacado por meio do tratamento ritual correspondente. O resultado era que o morto se convertia, finalmente, em um ancestral de seu descendente, tornando-se, a partir daí, objeto de culto. No caso do *tambo*, a “produção” do antepassado tinha como corolário a inauguração de um novo culto desse espírito, a ser realizados pelos descendentes. E no caso dos calundus? A cura da doença, ao normalizar a relação entre o doente e seu ancestral, não demandaria também que o indivíduo curado passasse a ter uma relação harmoniosa com seu antepassado, o que incluiria a necessidade de culto espiritual?

Há indícios de que era exatamente isso o que ocorria, a despeito da ausência de formas organizadas e legítimas de culto aos ancestrais na América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. Mais uma vez, é Luzia Pinta quem nos fornece o indício a esse respeito. Ao explicar aos inquisidores o que era a doença angolana do calanduz, de que ela sofria, a curandeira narrou também como foi o processo de sua própria cura:

E o que pode afirmar com certeza é que, achando-se ela já na vila do Sabará, ouvindo missa em um dia santo, lhe sobreveio repentinamente a dita doença, de que ficou muito mal, por não saberem os remédios que lhe haviam de aplicar, até que, sendo chamado um preto por nome Miguel, escravo de Manuel de Miranda, morador na dita vila, lhe disse este que a dita queixa era a do calanduz, e que só a havia de curar e ter remédio mandando tocar alguns instrumentos e fazendo o mais que disse na sua confissão, por ser este o meio e modo por que se costuma curar a dita doença, o que, com efeito, ela fez, e experimentou melhora e os mais efeitos que já tem declarado neste mesa.⁵³

Apesar de acreditar que a doença lhe havia sido transmitida ainda durante a infância, em Luanda, pela sua tia Maria, Luzia reconhece que só foi se tratar muito tempo depois, quando já vivia na América, na vila de Sabará. Na igreja em que ela fora acometida pela doença – presume-se que tenha ficado fora de si, já que seu corpo teria sido supostamente possuído pelo espírito do antepassado que a atormentava –, ninguém soube o que fazer para que ela se recuperasse. Foi chamado o “preto Miguel” para fazê-la recobrar os sentidos. Por trás dessa

outras doenças. São frequentes os relatos de que os calundzeiros curavam “feitiços”, “malefícios” ou até “mandingas”. Como veremos mais adiante (cap. 5, p. 286-293), a doença dos calundus também podia ser entendida como tendo origem em uma “feitiçaria escravista”, qualificando-a, ela também, como decorrência de um “malefício”. Apesar disso, é provável que o ato de “curar feitiços” se referisse a uma gama mais ampla de aflições, dentre as quais se incluíam, com destaque mas sem nenhum tipo de exclusividade, a “doença dos calundus” e as patologias da ancestralidade.

⁵² Ver acima, p. 103-104.

⁵³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 50.

convocação especial, identifica-se o fato de que Miguel era reconhecido em Sabará como um especialista em curar esse tipo de aflição espiritual, ou seja, de que ele era também um calundzeiro. Miguel esclareceu a Luzia qual era a doença de que ela padecia – o que mostra que nem mesmo ela o sabia – e indicou-lhe os procedimentos que teriam de ser realizados para sua cura.

Qual era o receituário de Miguel? “Tocar alguns instrumentos e faze[r] o mais que [Luzia] disse na sua confissão”. O que a ré havia confessado anteriormente eram as cerimônias que ela usava em seus próprios calundus, o que não nos deixa dúvidas: Miguel curara Luzia Pinta empregando também os mesmos métodos, antes que ela própria fosse uma calundzeira. A declaração de que os procedimentos indicados por Miguel constituíam “o meio e modo por que se costuma curar a dita doença” indica claramente que esses calundus já eram praticados costumeiramente em Sabará antes de Luzia Pinta. E o que sucedeu, na sequência da cura, é que Luzia Pinta “experimentou melhora e os mais efeitos que já tem declarado nesta mesa”. E que “mais efeitos” seriam esses? O fato de que Deus passara a lhe assoprar nos ouvidos os ventos de adivinhar por meio dos quais descobria como tratar as doenças daqueles que a procuravam – assim como Miguel soube como tratar a sua doença. A cura de Luzia Pinta, por meio dos calundus de Miguel, consistiu em nada menos do que sua própria conversão em calundzeira.

Isso condiz perfeitamente com a concepção de doença que subjazia ao calundu. Se a aflição era causada pela relação lacunar e desarmoniosa com o espírito de um antepassado que voltava para cobrar veneração adequada, a cura só poderia resultar na instauração de um culto desse ancestral, que consistia na forma correta de se dirigir a ele. Mais que isso: por meio da cura, o descendente instaurava uma relação de harmonia com seu ancestral, o que significa que ele o honrava e se tornava capaz de invocar ritualmente sua ajuda. O culto aos ancestrais obedecia ao princípio da reciprocidade que comandava a cosmologia centro-africana: as oferendas fluíam do descendente vivo para seu ascendente morto; contudo, eram também retribuídas pelo antepassado por meio de bênçãos e habilidades especiais que capacitavam o descendente a enfrentar os problemas concretos do mundo dos vivos. Depois de ter feito as pazes com sua ancestralidade, Luzia Pinta tornou-se capaz de invocar seu poder para adivinhar e curar.

É nessa chave que é possível entender mais uma das misteriosas declarações de Luzia Pinta aos inquisidores: a de que ela tinha “destino para curar”.⁵⁴ A ideia de “destino” traz a conotação de uma predestinação de Luzia para ser calundzeira. Ora, essa predestinação estava,

⁵⁴ Ibid., fl. 53v.

de fato, contida na própria emergência da doença do calanduz. Se a doença era causada por um espírito ancestral, se a única maneira de a curar era prestando homenagens a ele, e se isso significava que Luzia passaria a poder invocar seu poder para adivinhar e curar, a mera ocorrência da doença já a destinava a ser calunduzeira. Mais que um destino, na verdade o calundu era uma obrigação: para poder manter uma relação harmônica com seu ancestral, o ex-doente, já curado, tinha a responsabilidade de lhe prestar culto regular, o que se fazia por meio de cerimônias com música, dança e possessão espiritual. O calundu, mais que uma cerimônia de cura, era também uma cerimônia do culto aos ancestrais. Daí a ideia de que ele era simultaneamente doença, destino, dever e cura.

A mesma lógica terapêutica pode ser encontrada, até hoje, em diversos cultos de aflição e cura espalhados por toda a África central e meridional, denominados *ngoma*. Neles, uma desarmonia na ordem social ou doença na vida individual é objeto de uma ação ritual terapêutica. O antigo doente, depois de curado, torna-se agente competente para lidar ritualmente com aquela aflição, convertendo-se em iniciado, oficiante do culto e curandeiro. Subjaz à terapêutica do *ngoma* o mesmo princípio etiológico que vimos em ação nos calundus de Luzia Pinta, na medida em que doença e o infortúnio são entendidos como causados pela intervenção agressiva de entidades espirituais com as quais é preciso lidar ritualmente (seja para expulsá-las, seja para estabelecer relações harmônicas com elas).⁵⁵ O desdobramento de uma doença em uma iniciação ritual, portanto, não era uma possibilidade estranha ao pensamento centro-africano. Também se verificava, aliás, em alguns cultos da região do golfo do Benim. No reino do Daomé, o vodum Sakpata era associado à varíola (levada à região pelos europeus no início do século XVII), e seus sacerdotes tinham a atribuição de curar os doentes nas epidemias dessa doença. Aqueles que eram agraciados com a recuperação da saúde tornavam-se adeptos do vodum.⁵⁶

Há indícios de que a mesma dinâmica iniciática estava presente também em outros calundus luso-americanos, além do caso de Luzia Pinta. Em 1687, em Jaguaripe (Bahia), colheu-se uma denúncia a respeito dos calunduzeiros Maria, Lucrecia (esta já defunta à época da denúncia) e André, que haviam sido chamados para curar um escravo de Miguel Bravo. Segundo Miguel Bravo,

[...] a dita negra Maria cingiu uma cinta encarnada e pôs sobre a cabeça um penacho de penas de ave. E, começando todos a bailar, caíram como

⁵⁵ JANZEN, John M. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992, p. 85-107.

⁵⁶ PARÉS, L., op. cit., p. 107-108.

amortecidas, cada qual por sua vez, as duas negras [Maria e Lucrecia], e o negro André a [sic.] borrifou com uns pós com os quais tornaram em si. E depois, falando com voz mudada, disseram que todas aquelas cerimônias faziam para que os seus parentes defuntos lhe viessem dizer as enfermidades e mezinhas que haviam de aplicar. E, perguntando ele testemunha que doença tinha o seu negro, lhe responderam que uns parentes do dito negro doente se lhe vieram meter no corpo, e, para que se fossem, era necessário fazer-lhe [sic.] uma festa e dar ao negro doente uma cinta vermelha.⁵⁷

O paralelo com o caso de Luzia Pinta é perfeito. O escravo doente estava aflito com as almas de seus antepassados e precisava dos calundus de Lucrecia, Maria e André para se curar. A cura consistiria em “fazer-lhe [para os antepassados] uma festa e dar ao negro doente uma cinta vermelha”. Ora, a cinta vermelha era exatamente o que a calundzeira Maria vestira no início da cerimônia. Fica subentendido que a cura do escravo consistia, pelo menos simbolicamente, em transformá-lo também em calundzeiro. A doença já prefigurava o sacerdócio. A própria Maria foi descrita pelo denunciante como “discípula nas curas de outra [escrava] que teve Pedro Coelho, já defunta, que foi casada com o negro André”.⁵⁸ Essa escrava que fora mestra de Maria não era outra senão a própria Lucrecia, o que comprova que, nos calundus de Lucrecia, como nos de Miguel, mestre de Luzia Pinta, havia uma dinâmica de iniciações sacerdotais em solo luso-americano.

Noção semelhante se verifica no caso de Maria Gonçalves Vieira, que era uma liberta nascida em Benguela e moradora em Ouro Preto, na freguesia de Santo Antônio da Casa Branca. Em 1752, foi denunciada por “invocar os seus calandus”. A principal testemunha contra ela foi Maria Barbosa, crioula forra que vivia na mesma vizinhança. Segundo a denunciante, “a dita Maria Gonçalves Vieira faz[ia] danças supersticiosas, diabólicas, e nelas invoca[va] ao Demônio com o nome de calandu, que, na língua dos pretos angolas, quer dizer *dever de sua terra*”.⁵⁹ A ideia de “dever” traduzia o mesmo conceito de predestinação que encontramos na declaração de Luzia Pinta de que seus calundus eram um “destino”: de fato, o culto aos ancestrais era encarado, nas sociedades centro-africanas, como um dos deveres de qualquer membro de uma linhagem. A descrição das cerimônias de Maria Vieira confirma o vínculo com a ancestralidade, já que a calundzeira,

[...] quando anda na dança, diz para os circunstantes que batam nas palmas, que está para vir o dono da casa. Em chegando este, que lhe começa a roncar no peito, e entra a dizer se o conhecem, e os que seu acham presentes dizem

⁵⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fl. 144-144v. (Cadernos do Promotor, n. 56).

⁵⁸ Ibid., fl. 144.

⁵⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 307, fl. 254 (Cadernos do Promotor, n. 115), grifos meus.

que ele é seu pai e senhor, e logo diz para eles [que], se querem alguma coisa, que falem, que o há de remediar.⁶⁰

A descrição do espírito invocado nas cerimônias como o “dono da casa” remete à ideia de uma autoridade espiritual que preside sobre a casa, entendida aqui não apenas no sentido físico de uma habitação, mas possivelmente como uma família, ou grupo unido pelo parentesco. Esse espírito, portanto, é representado como uma figura fundadora da ancestralidade do grupo. Confirma-o o fato de que os presentes dizem que ele é “seu pai e senhor”: o termo “pai” indica a natureza parental do laço, enquanto “senhor” deixa clara a posição de autoridade e ascendência do espírito, assim como o ancestral é representado como tendo autoridade sobre os membros vivos de uma linhagem. Por fim, o papel propiciatório do ancestral diante de sua descendência é evidenciado pelas ofertas que ele faz à sua comunidade de devotos: “se querem alguma coisa, que falem, que o há de remediar”.

A cerimônia de culto ao “pai e senhor” presidida por Maria Gonçalves Vieira parecia ter se desdobrado em um culto iniciático em Ouro Preto. Segundo a testemunha, às cerimônias “assistiam algumas pessoas”, dentre as quais ela nomeou cinco em especial, sendo três forros, uma escrava e um homem livre. É possível que o termo “assistiam” denotasse apenas que os cinco estivessem presentes aos rituais; contudo, também pode indicar que auxiliavam a calundzeira, assumindo funções secundárias no ritual. Essa suposição é reforçada por dois indícios: em primeiro lugar, pelo fato de que eles chamavam o espírito invocado de “seu pai e senhor”, mostrando não apenas assiduidade no rito como também um reconhecimento da autoridade espiritual da entidade venerada, o que indica que eles fossem possíveis iniciados ao mesmo culto. Um segundo indício confirma essa hipótese: os cinco possíveis iniciados foram chamados pelo comissário para deporem na condição de testemunhas oculares. Contudo, foram todos vagos e imprecisos em seus testemunhos: Manuel Martins da Cruz e Domingos Carneiro da Silva afirmaram não ter visto nada, apenas ouvido a fama da acusada. Domingas Dias não revelou nada além da origem da denunciada. Antônia Martins disse apenas que conhecia a denunciada da missa. A única a dizer algo foi Antônia Rodrigues, que confessou ter ido se curar com a acusada. No silêncio dessas testemunhas, frequentadoras dos calundus de Maria Gonçalves, é possível ler uma cumplicidade que poderia traduzir o fato de que se tratava de iniciados do culto.

Havia outras casas de calundus que pareciam funcionar também como centros iniciáticos, congregando fiéis, possivelmente em diferentes estágios do contínuo iniciático que

⁶⁰ Ibid., fl. 254.

se iniciava com o doente e terminava com o calundzeiro. A própria Luzia Pinta tinha três escravos, um homem e duas mulheres, que a assistiam nas curas, tocando atabaques, cantando e ajudando-a com os paramentos da cerimônia e nas etapas mais violentas do transe de possessão. Segundo uma das testemunhas, enquanto Luzia dançava, ficavam “cantando duas negras também angolas, e um preto tocando atabaque – que é um tamborzinho –, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita.”⁶¹ De acordo com outro testemunho, a determinada altura do ritual de Luzia Pinta, “lhe desapertavam as pretas cantoras uma cinta que tinha apertada na barriga”. Mais tarde, após o transe, “para [Luzia] se aquietar e sossegar, era preciso que as pretas e o preto batessem na boca e no sobrado, e zurrando também como burros”.⁶² A declaração de que os assistentes de Luzia também “zuravam como burros” (a testemunha já usara a mesma expressão, sem dúvida desmoralizante, para descrever o transe de possessão de Luzia) sugere que talvez eles também experimentassem aspectos do transe de possessão, possivelmente em uma forma mais branda. A distinção entre um transe mais profundo do calundzeiro e um mais superficial de seus assistentes rituais lembra a divisão, existente até hoje nos candomblés, entre o violento “transe de orixá” e o “transe de erê”, uma forma mais amena de possessão, de caráter semi-infantil, que antecede e se segue à possessão plena do fiel pelo orixá.⁶³

Há mais um indício no processo de Luzia Pinta de que as pessoas presentes a seus calundus se dividiam em um grupo mais restrito de frequentadores, possivelmente iniciados ou iniciandos, e um grupo mais amplo composto pelos clientes ocasionais de suas curas e adivinhações. Luzia costumava cobrar dinheiro de seus clientes. Segundo sua própria confissão, “na ocasião em que se fazem as ditas curas, sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro”.⁶⁴ De alguns clientes ricos ela certamente cobrava mais. Por exemplo, para curar a esposa do minerador João do Vale Peixoto, Luzia cobrou nada menos que “dezoito oitavas de ouro para os ingredientes da cura, e mais quatro para fazer a adivinhação.”⁶⁵ Contudo, de alguns ela não cobrava nada: “às pessoas suas conhecidas a quem aplicava o dito remédio não levava coisa alguma; por eles somente lhe davam alguma coisa de estipêndio aquelas pessoas que eram de fora, de quem ela não tinha conhecimento.”⁶⁶ A contraposição entre um grupo de clientes *de fora*, que pagavam pelas curas, e um grupo mais restrito de pessoas que só podem ser

⁶¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 17.

⁶² *Ibid.*, fl. 23.

⁶³ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Ed. rev. e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 187-217.

⁶⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 50v.

⁶⁵ *Ibid.*, fl. 23.

⁶⁶ *Ibid.*, fl. 31.

denominadas, por contraste, *de dentro*, sugere mais uma vez a existência de um conjunto de iniciados, os quais participavam dos rituais sem contraparte financeira. Talvez fossem doentes que tivessem ido se curar inicialmente como clientes comuns, mas que tivessem começado a trilhar o caminho que levava da cura ao sacerdócio, integrando a comunidade mais próxima de fiéis em torno de Luzia Pinta. Para eles, o rito deixara de ser mera cura episódica do corpo: tornara-se culto regular aos ancestrais. No Rio de Janeiro, na década de 1740, o mesmo privilégio de participar de cerimônias sem pagar nada era concedido pelo curandeiro mina Domingos Álvares aos participantes que oferecessem comida e bebida aos espíritos que ele invocava, mais uma vez, sugerindo a construção de uma comunidade devocional.⁶⁷

Algo semelhante se observa nas cerimônias de Pedro Teixeira, nascido no Congo, que em 1790 fazia “danças de calanduzes”. Pedro foi denunciado pela própria esposa, a liberta Maria da Costa, que, como católica devota, brigava com o marido e considerava que seus calundus eram coisa diabólica. Diante desse antagonismo da mulher, os espíritos teriam dito a Pedro que a deixasse, “visto ela não crer nas coisas que ele fazia”,⁶⁸ como de fato ele a deixou dois anos antes da denúncia. A represália católica tardou um pouco, mas veio: Maria confessou o ocorrido ao vigário de sua freguesia, que exigiu que ela denunciasse formalmente o marido a um comissário do Santo Ofício – o que ela fez, ainda que a denúncia não tenha sido levada adiante pela Inquisição de Lisboa. Instada a participar de uma comunidade devocional, Maria se recusou. Mais que isso, denunciou outros participantes regulares dos calundus de Pedro Teixeira, os quais pareciam fazer parte desse círculo devocional:

[...] as pessoas que têm vindo assistir a estas diabruras são um preto por nome Antônio José, forro de nação angola, assistente em casa do capitão Inácio Cardoso Camargo da mesma freguesia, e Joana da Costa, preta forra, nação angola, que assiste na freguesia dos Camargos, e Iliana Maria de Souza, crioula forra, casada, que mora no morro de Água Quente com seu marido, por nome José Ferreira, mulato, o qual assiste também às mesmas diabruras; também uma negra mina de Vila Rica, por nome Narcisa, e outras muitas pessoas.⁶⁹

Entre as “muitas pessoas” que frequentavam as cerimônias noturnas, Maria da Costa selecionou especialmente cinco, sugerindo que sua participação era mais assídua e frequente, e que talvez tivessem algum papel na ritualística dos calundus de Pedro, possivelmente fazendo parte do grupo de pessoas que, ao contrário dela, “criam nas coisas que ele fazia”. O fato de

⁶⁷ SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, p. 112.

⁶⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6682, fl. 5v.

⁶⁹ *Ibid.*, fl. 5v.

que esse grupo fosse etnicamente tão heterogêneo, contando dois africanos de nação angola, uma africana de nação mina, uma crioula e um mulato, testemunha a abrangência e a disseminação cultural dos calundus já em finais do século XVIII mineiro.

A referência constante ao toque de atabaques e canzás nos calundus luso-africanos já é indício certo de que havia pessoas, além dos calunduzeiros, cujo envolvimento com o rito transcendia o papel de meros clientes das curas e adivinhações. Em alguns relatos, a participação desses “assistentes” no rito é esclarecida em maiores detalhes. Em 1701, na região do Rio Real da Praia, na Bahia, a escrava Branca, provavelmente de origem angolana, fazia calundus em que contava com a ajuda de outras pessoas. Quando Branca entrava em transe de possessão,

[...] caía logo no chão como desacordada, e [...], levantando-se duas negras das que ali estavam, e entrando para outra sala, saíam, uma com um balaio com que trazia os atavios seguintes: uma pele de gato pintada, que lha punha dependurada na cintura da parte de diante, e, da parte de trás, não está presente que coisa lhe puseram, e lhe amarrou mais uma banda de tafeté vermelho pela cintura, e, por cima dos peitos, um pano branco que lhe pareceu ser uma toalha. E a outra, trazendo um arquinho e uma adaga nua, lha metera nas mãos uma e outra coisa. Começara ela novamente a dançar assim armada e ataviada [...]⁷⁰

As duas eram responsáveis pelos materiais sagrados que seriam usados pela calunduzeira durante o transe, que muito provavelmente estavam cercados de tabus e não podiam ser manuseados por qualquer um, tanto é que ficavam em uma sala separada. Além de ajudar a aparamentar Branca, as duas, cujos nomes eram Domingas e Felícia, também auxiliavam a calunduzeira em episódios mais violentos de possessão: numa ocasião, assim que Branca caiu ao chão, as duas “a começaram a pulverizar com uns pós brancos, a que chamam pembe, com os quais se sossegou a dita Branca dos estrebuchamentos que, antes de lhos botarem, fazia no chão”.⁷¹ Talvez ainda mais surpreendente era a ajuda que Branca recebia de seu próprio senhor, Pedro de Cerqueira Barbosa, que fora visto

[...] enfeitando a dita Branca sua escrava, que estava composta com uma anágua branca e o corpo, da cintura para cima, despido, amarrando-lhe uma banda de tafeté vermelho por cima dos peitos, pondo-lhe ao pescoço um vulto de madeira do tamanho de um palmo, com figura de gente, [...] pondo-lhe assim mais uma coroa de várias penas.⁷²

⁷⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 244v. (Cadernos do Promotor, n. 81).

⁷¹ *Ibid.*, fl. 246v.

⁷² *Ibid.*, fl. 246.

O comissário do Santo Ofício Antônio Pires de Gíao ouvira dizer que Pedro, senhor de Branca, envolvia-se a tal ponto nos calundus da escrava que participava dos ritos, “untando-se ele com sumo de ervas verdes, e a dita sua escrava com barro branco”.⁷³ É difícil determinar até que ponto Pedro de Cerqueira era um membro “de dentro” ou “de fora” da congregação de Branca. Como senhor da calunduzeira, sem dúvida ele tinha um alto grau de controle sobre os ritos, que aconteciam com sua anuência, em um quatinho de sua casa especialmente reservado para isso. Talvez a assimetria social entre ambos fizesse com que ele fosse admitido ao culto mesmo sem dele participar ativamente. Por outro lado, as testemunhas deixam claro que Pedro acreditava nas previsões e adivinhações de Branca, valendo-se delas ele também para fins pessoais. Na verdade, esse mesmo Pedro de Cerqueira Barbosa já fora denunciado ao Santo Ofício, sete anos antes, por manter em sua casa uma outra calunduzeira chamada Luzia.⁷⁴ De fato, ele parecia detentor de uma crença genuína nessas cerimônias, e é possível que tivesse já passado por algum grau iniciático, já que se untava com ervas durante as cerimônias. Desenhava-se uma situação inusitada: Pedro era senhor de Branca, mas sujeitava-se à sua autoridade ritual como inferior na hierarquia do culto. Contudo, o fato de que ele só auxiliava Branca *antes* do rito, e não durante o momento sagrado do transe de possessão, também é indício de que sua iniciação não chegara (pelo menos não ainda) ao ponto a que haviam chegado as escravas Domingas e Felícia. De qualquer forma, o caso de Branca e Pedro de Cerqueira Barbosa atesta que os calundus eram um fenômeno essencialmente transcultural na América portuguesa. A doença – como é usual – não respeitava nem fronteiras étnicas, nem raciais, nem mesmo a rigidez das estruturas sociais do escravismo.

Esse padrão de um grupo de iniciados em torno de um sacerdote sênior se repetia em cultos religiosos que tinham origem na costa ocidental, como aqueles de matriz fon-gbe (grupo cultural que habitava a região em torno do reino do Daomé, no golfo do Benim), mas que compartilhavam com os calundus a mesma estrutura divinatório-curativa. Das cerimônias promovidas por Domingos Álvares em seu centro devocional no bairro da Glória, no Rio de Janeiro, participavam outros devotos que, inclusive, experimentavam transe de possessão. Quando uma de suas clientes, Leonor de Oliveira, chegou ao local para se curar em 1740, viu “três pretas endemoninhadas gritando e, além delas, uma branca, uma parda e muitas negras andando em círculo” sob uma laranjeira.⁷⁵ No meio do círculo ritual, uma mulher negra estava

⁷³ Ibid., fl. 239.

⁷⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 319v. (Cadernos do Promotor, n. 67).

⁷⁵ Apud. SWEET, J., op. cit., p. 115 (tradução minha).

“dançando e pulando como se estivesse possuída pelo Demônio”.⁷⁶ Domingos Álvares chamava aquela mulher de “Capitão”, e lançou-lhe alguns pós, ao que ela caiu ao chão desfalecida. Domingos então bateu com seu cajado no chão e ela se levantou, falando em outra língua e adivinhando a origem das doenças dos clientes presentes. Na sequência, Domingos, que parecia liderar a congregação, ordenou que outro de seus assistentes, um que ele denominava “Barbaças”, administrasse os remédios. Ao falar com Capitão, Domingos lhe perguntou: “Capitão, somos amigos?”, ao que ela respondeu afirmativamente. Mais uma pergunta de Domingos: “Estou no inferno?” Capitão lhe respondeu que não, “porque vós [Domingos] podeis mais do que eu, e donde vós andais, nós não podemos andar”.⁷⁷ O fato de Capitão entrar em transe e adivinhar era sinal de que não se tratava de uma mera cliente, mas de uma oficiante do culto; contudo, sua declaração a Domingos de que “vós podeis mais do que eu, e donde vós andais, nós não podemos andar” implica um reconhecimento hierárquico que aponta para a existência de diferentes graus de iniciação. Para James Sweet, a cerimônia era um culto de voduns e, enquanto Domingos era o *vodunon* (sacerdote principal), Capitão e Barbaças seriam *vodunsis* (devotos iniciados).

Mais impressionante ainda era o culto de origem courana (da região de Lagos, na Nigéria) conhecido como “acontundá” ou “dança de tunda”, reprimido por capitães-do-mato em 1747 no arraial de Paracatu, em Minas Gerais. O culto se realizava no casebre da escrava courana Josefa Maria e era frequentado por muitas pessoas, consistindo em adoração a um “ídolo” ou boneco, em episódios de possessão espiritual e, à semelhança do que ocorria nos calundus, em curas realizadas a clientes pagantes. Parecia haver uma certa proeminência de uma sacerdotisa mina chamada Caetana, mas havia um vasto corpo de iniciadas congregadas no local, conforme testemunhou a alforriada mina Rosa Pinheira. Segundo ela,

[...] tinha uma casinha donde viu sair uma preta forra, Josefa Maria, embrulhada em umas chitas velhas e entrou na Dança proferindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica e outras que ela não entendeu. E na mesma Dança se fingia de morta caindo no chão e outras a pegavam e levavam para dentro da tal camarinha e depois desta dança saía uma que se chamava Quitéria e lá subia em cima da casa e se punha a pregar pela sua língua, dizendo que era Deus e filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio [...]. E depois de fazer esta prática, saía ao terreiro e trouxera uma negra uma galinha morta e levava outra em uma caldeirinha e um ramo verde

⁷⁶ Ibid., p. 116 (tradução minha).

⁷⁷ O episódio é narrado por SWEET, J., op. cit., p. 115-117; e também por SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 264. Sweet analisou a cerimônia, de forma bastante convincente, como um culto de voduns de origem fon-gbe, e sugeriu, de forma mais conjectural, que o vodum venerado na congregação fosse Sakpata, associado à terra e à varíola. Laura de Mello e Souza, por sua vez, ressaltou as semelhanças entre essa cerimônia e os calundus.

e com ele espalhava água benta. Feita esta cerimônia, entrava a pregar uma negra por nome Ana, moradora na rua dos Goiazes [...], dizendo que era Santa e chamava as outras pretas para irem a tal casa terem o Santo da sua terra [...]. E na mesma ocasião da dança saía uma preta e entrava a dançar e dizia que era Deus, que tinha feito o céu e a terra, água e pedras, e tudo que havia no mundo tinha criado.⁷⁸

No culto de acotundá, embora as autoridades reconhecessem a liderança de Caetana, havia um conjunto de iniciadas – pelo menos mais quatro – que detinham papel de destaque no culto, recebendo possessão espiritual e fazendo pregações. Além delas, ainda havia outras iniciadas em grau hierarquicamente inferior, que se ocupavam de levar as possuídas para uma camarinha apartada e carregar oferendas, como a galinha morta ou o ramo verde com água benta. Parecia até que uma das iniciadas, chamada Ana, mantinha um culto ao “santo de sua terra” em uma outra casa, à qual convocava os presentes.

Em alguns casos, a ligação entre o sacerdote e o iniciado se consubstanciava também na forma do matrimônio. Há relatos de casais de calunzeiros que realizavam suas curas conjuntamente. Em 1685, o carmelita Frei Domingos das Chagas denunciou Lucrecia e seu marido André, moradores em Jaguaripe, na Bahia. Casados, os dois praticavam juntos suas cerimônias: “a pessoa que há de ser curada se põe em pé e os dois curadores andam a bailar à roda da pessoa enferma, até que cai no chão como amortecida”.⁷⁹ O mesmo se observava no caso de Ivo Lopes e Maria Cardoso, que, na década de 1740, em Minas Gerais, conduziam conjuntamente suas cerimônias, sem que se pudesse notar um papel de liderança de qualquer um deles.⁸⁰ Nos dois casos, é bastante plausível a hipótese de que um dos membros do casal tenha iniciado seu cônjuge, mas é impossível saber quem ocupava qual posição. Já no caso dos calunzeiros Ângela Vieira e seu marido Tomé, ambos africanos de nação angola residentes em Salvador em 1712, a hierarquia eclesial era mais clara. Um familiar baiano do Santo Ofício testemunhou que “a dita Ângela Vieira usava em sua casa de umas diabruras e feitiçarias a que chamam calunduzes, usos gentílicos de suas terras, com que dizem que adivinham o feito e por fazer e dão remédios vários para coisas secretas”.⁸¹ Apenas o nome de Ângela é citado como responsável pelas cerimônias, mas o uso insistente do plural indica que também o seu marido Tomé tinha participação nos ritos, provavelmente com um papel secundário, sugerindo que talvez ele tivesse sido iniciado pela esposa e ainda não fosse capaz de officiar o culto em posição

⁷⁸ Apud MOTT, Luiz. Acotundá. Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988, p. 90.

⁷⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256 (Cadernos do Promotor, n. 56).

⁸⁰ AEAM, Cúria Diocesana, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fl. 37v.-38.

⁸¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 273, fl. 29 (Cadernos do Promotor, n. 80), grifos meus.

equivalente à de Ângela. Nesses casos, a convivência prolongada e estável entre o sacerdote e seu iniciado no mesmo espaço de culto era garantida pelo matrimônio católico.

d. Cadeias iniciáticas

A discussão precedente deixou claro o fato de que os calundus luso-americanos compreendiam um espectro iniciático que se desdobrava desde a situação do doente até a do curandeiro. Na verdade, o termo “calundu” e suas variações recobriam integralmente esse contínuo, designando ao mesmo tempo a doença, o espírito ancestral que a causava e a cerimônia de cura na qual essa entidade era invocada e devidamente venerada por meio do culto da ancestralidade. Como vimos, a continuidade do culto estava efetivamente prefigurada na própria doença, apresentando-se como condição da manutenção da cura a longo prazo, na medida em que a interrupção da veneração ritual poderia, pela lógica, ocasionar o reaparecimento da doença. Em certo sentido, a “doença” jamais chegava a ser extirpada: Luzia Pinta dizia que, quando fazia suas cerimônias, vinha-lhe ainda a “doença de sua terra”. Doença e cura eram uma e a mesma coisa. Daí o fato de que algumas casas onde se realizavam calundus tenham funcionado como centros iniciáticos, congregando uma comunidade de devotos da qual provavelmente saíram novos calunduzeiros. Há indícios de que a própria casa de Luzia Pinta possa ter funcionado dessa forma em alguns momentos, para algumas pessoas.

Também já deve ter ficado claro, a esta altura, que os calundus constituíam um fenômeno plenamente radicado em solo luso-americano. A despeito de sua origem centro-africana, eles não eram cerimônias ou cultos reiteradamente transplantados do território africano para a América. Muitos estudiosos das religiões afro-americanas adotaram, de forma mais ou menos explícita, um modelo de transmissão dos ritos que pressupunha que os próprios sacerdotes africanos tivessem, a cada instância, sido transportados como escravos para a América, reiniciando do outro lado do oceano os cultos que já praticavam em sua terra natal. O fenômeno das iniciações ao calundu mostra que, a partir do final do século XVII (quando o termo começou a ser empregado na Bahia), o culto já se radicara como fenômeno americano, com uma estrutura local de reprodução que incluía iniciações nos próprios templos em solo americano e a reprodução endógena de um grupo sacerdotal. É provável que novos influxos africanos passassem a se acomodar a essa estrutura local já instalada.

Essa descrição perfeitamente estruturada do processo iniciático, contudo, não nos deve levar a superestimar o grau de organização sacerdotal e eclesial dos calundus. À exceção dos casos dos calunduzeiros casados (como Lucrécia e André, Ivo Gomes e Maria Cardoso, ou

Ângela Vieira e Tomé) e de cultos de origem fon, como o de Domingos Álvares, são raros os relatos de calundus em que houvesse, ao mesmo tempo, mais de um oficiante do culto capaz de vivenciar o transe de possessão, adivinhar e curar. A única exceção que localizei foi a de Lucrecia, moradora em Jaguaripe (Bahia). No final do século XVII, Lucrecia parecia fazer calundus acompanhada não apenas de seu marido André, como também de uma discípula sua, chamada Maria, sendo que ambas experimentavam transe de possessão, enquanto André aplicava os remédios.⁸² O padrão mais comum, contudo, quando se percebe a formação de uma congregação de devotos, é que iniciandos em um grau hierarquicamente inferior acompanhassem o calundzeiro em atribuições secundárias do rito, como tocar instrumentos, cantar ou carregar os instrumentos sagrados do culto. Aparentemente, nem todas as iniciações rituais de africanos na América portuguesa estiveram sujeitas a um grau tão elevado de institucionalização religiosa quanto aquela que seria característica dos candomblés baianos do século XIX, que contavam com a combinação do culto a várias divindades no mesmo espaço ritual, concentrando diversos especialistas do sagrado em um mesmo templo e criando ao seu redor uma comunidade de devotos e iniciados mais coesa, com alto grau de padronização da ritualística, da mitologia e do dogma.⁸³

Pelo contrário, as evidências apontam para um padrão iniciático mais flexível associado aos calundus. O primeiro indício nos é dado pela própria Luzia Pinta. Apesar de ela reconhecer ter sido iniciada pelo calundzeiro Miguel, nada consta em suas declarações que indique que ela tivesse sido sua assistente ritual, na condição de iniciada, por um longo período de tempo e em meio a uma congregação de fiéis. Não é impossível que isso tivesse acontecido, mas o relato de Luzia parece apontar para a possibilidade de que, uma vez que ela tivesse sido curada, passasse a realizar seus próprios calundus independentemente do mestre, em uma casa separada. É provável que parte substancial de suas cerimônias tenha sido reproduzida a partir do modelo aprendido com Miguel, mas também parece possível que os calundus de Luzia Pinta incluíssem contribuições de fontes heterogêneas. Em sua confissão ao Santo Ofício, ela declarou, a respeito dos remédios que usava, que “sabia que estes tinham virtude para poder curar os doentes por lhe assim terem ensinado na sua terra, onde usavam também deles”.⁸⁴ Ou seja, ainda que Luzia tenha aprendido a fazer calundus com Miguel, já em Sabará, parece que também incorporara elementos aprendidos durante a infância, ainda em Luanda. Isso pode ajudar a explicar as

⁸² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fl. 144-144v. (Cadernos do Promotor, n. 56).

⁸³ Cf. PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, para uma descrição e análise do processo como ele transcorreu na região da Bahia.

⁸⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 31.

aparentes variações de procedimentos empregados pela calundzeira, que trajava vestes distintas (ora semelhantes a trajes turcos, ora parecidos com os de um anjo) e usava acessórios diferentes (uma lâmina de metal ou uma miniatura de navio) conforme a ocasião, como mostra a comparação entre os relatos feitos pelas testemunhas de seu processo.⁸⁵ Um dos depoentes chegara a afirmá-lo explicitamente ao comentar as vestes usadas pela calundzeira, “nas quais havia variedades”.⁸⁶ Ou seja, os calundus de Luzia Pinta pareciam ter sido não uma reprodução fiel de um modelo ritual específico, mas antes uma colagem em que elementos de fontes diversas eram agregados e sobrepostos durante as cerimônias.

Talvez o próprio rito de Miguel, transmitido a Luzia, já fosse o produto da sobreposição de elementos rituais. As cerimônias misturavam elementos de rituais dos *xinguilas* jagas, como o uso de penas, o fato de os doentes se deitarem no chão, o uso da machadinha e os embrulhos atados ao braço, com características dos rituais dos *ngombo* ambundos, como a natureza divinatório-curativa do rito e o ato de assoprar pós no rosto dos presentes. Além disso, havia elementos cristãos sobrepostos, como a ideia de que Deus era quem soprava os ventos de adivinhar no ouvido da calundzeira, bem como o fato de que parte do dinheiro ganho com as curas se revertesse para missas dedicadas aos santos, os quais intercediam diante de Deus para que o Altíssimo auxiliasse a calundzeira: “sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro, as quais se mandam dizer de missas, repartidas a metade para Santo Antônio e a metade para São Gonçalo, e por intercessão desses dois santos é que se fazem as ditas curas.”⁸⁷ O calundu de Luzia Pinta, em suma, parecia ser o resultado de um longo caminho de adições e colagens de elementos cerimoniais, todos unificados por uma concepção cosmológica centro-africana bastante coesa.⁸⁸ O padrão iniciático flexível dos calundus pode ter incentivado esse tipo de criatividade ritual, ao fazer com que os iniciados, na impossibilidade de vivenciarem o transe de possessão junto com seus mestres-curadores, fossem levados a fundar suas próprias “casas de calundus” para honrar seus ancestrais pouco tempo depois da cura, em vez de permanecerem na convivência de seus mestres por tempo mais estendido, durante o qual poderiam padronizar melhor o rito e as concepções cosmológicas.

Se essas suposições, baseadas nos indícios das fontes, estiverem corretas, então é possível concluir que o padrão de transmissão dos calundus pode ter sido uma cadeia de

⁸⁵ Veja-se a esse respeito o cap. 1, p. 18-29.

⁸⁶ *Ibid.*, fl. 23v.

⁸⁷ *Ibid.*, fl. 50v.-51.

⁸⁸ De certa forma, essa constatação condiz com a tese de Sidney Mintz e Richard Price de que os fenômenos culturais afro-americanos guardam uma estrutura (“gramática”) africana e contam com contribuições de elementos formais oriundos de variadas fontes. Cf. MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

iniciações individualizadas, em que cada novo calunduzeiro era iniciado por um único mestre, dando origem a relações bastante personalizadas de pertença ritual e à inexistência de uma congregação devocional coesa e institucionalizada. Antes, os calunduzeiros de uma determinada região manteriam entre si relações em que os elos iniciáticos se dariam sempre de indivíduo para indivíduo. O tempo aparentemente mais curto de convivência entre mestre e iniciado teria incentivado ainda um grau mais acentuado de reformulações e adições à ritualística, na medida em que cada calunduzeiro poderia aprender novos procedimentos em contato com outros praticantes, incorporando-os a seus ritos. A plasticidade, um dos elementos mais importantes dos movimentos religiosos de regeneração centro-africanos,⁸⁹ parece também ter marcado os calundus coloniais.⁹⁰

Esse padrão parece não ter sido exclusivo dos calundus centro-africanos, estendendo-se também a práticas divinatório-curativas de origem mina, que faziam parte do mesmo sistema cultural dos calundus centro-africanos. Em alguns casos de cultos minas, em contraste com o modelo oferecido pelos calundus, verificava-se já uma concentração de devotos num único templo. É o caso do culto de *voduns* de Domingos Álvares, de que participavam outros iniciados capazes de entrar em transe, adivinhar e curar.⁹¹ Também parecia ser esse o caso do calundu jeje de Cachoeira, na Bahia, reprimido em 1785, já que o templo era habitado por três casais de alforriados jejes, presumivelmente participantes dos ritos religiosos.⁹² Também era esse o caso do culto de “acotundá” de Paracatu, em que um grande grupo de iniciadas assumia papéis de destaque no rito.

Contudo, outras cerimônias minas parecem seguir o padrão mais característico dos calundus, com relações individuais entre mestre e aprendiz, fora de um templo institucionalizado. É o caso de Francisco Antônio, conhecido como “França”, escravo mina que foi levado muito jovem a Sabará e Ouro Preto. Aos 15 anos de idade, conheceu o curandeiro mina André Pereira, que falcava junto com ele na labuta das minas, e passou a ajudá-lo em suas curas, entoando cantigas em língua mina enquanto André realizava as curas. Depois de já

⁸⁹ Cf. CRAEMER, W.; VANSINA, J.; FOX, R., op. cit.

⁹⁰ John Janzen ressaltou que, nos cultos de tipo *ngoma* existentes na África central e meridional, há uma coexistência entre práticas tradicionais e standardizadas, por um lado, e contribuições e inovações individuais, por outro, na medida em que, em muitos casos, cada iniciado é incentivado a desenvolver uma oração personalizada a partir de sua experiência espiritual, a qual depois passa a se integrar a seu arsenal terapêutico. Cf. JANZEN, J., op. cit., p. 118-122. A mesma dialética entre inovação e reprodução podia estar em jogo nos calundus coloniais, mas aparentemente com um grau de transformação e plasticidade ainda mais acentuado devido ao caráter menos sistemático e coeso das congregações de fiéis e iniciados.

⁹¹ SWEET, J., op. cit.

⁹² REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar.-ago. 1988.

ter acompanhado o mestre durante 4 anos, este o levou a uma encruzilhada onde ele teve um encontro sobrenatural. Depois disso, André passou a deixar que Francisco curasse os feitiços “mais brandos”, reservando para si apenas os mais fortes. Um ano e meio depois,

[...] adoeceu gravemente o dito preto [André], e, estando na sua casa na referida roça de Corco Seco, no artigo da morte, mandou chamar a ele confitente [Francisco] para se despedir dele. E, tanto que chegou à sua presença, o dito preto, com os olhos cheios de lágrimas, lhe deitou a sua bênção e lhe entregou o dedal [...] com que curava, e os búzios, cascavéis e raízes que para este mesmo efeito lhe serviam, e lhe disse que fosse continuando as curas de feitiços, e que nunca os temesse, por mais bravos que fossem, mas antes com todo o império mandasse ao dedal que lançasse aqueles feitiços fora, porque, se não fizesse assim, aquele achaque tomaria posse do enfermo e também do corpo dele confitente [...]. E, depois de outros conselhos que então lhe deu sobre o modo de curar, erguendo as mãos, entregou a alma a Deus.⁹³

O comovente relato deixa claros os sucessivos passos que Francisco trilhou desde seu primeiro contato com o mestre André até o momento em que ele o sucedeu plenamente nas curas, bem como também evidencia que essa relação ficou sempre no âmbito pessoal e individual, não se estendendo para uma comunidade mais ampla de fiéis e para um corpo sacerdotal organizado. Nesse sentido, as curas do escravo mina Francisco Antônio lembram mais o padrão de iniciações pessoais associado aos calundus. Também no seu caso, a continuidade das curas era encarada como um “destino” ou dever que ele precisava levar adiante – caso contrário, ficaria ele próprio doente, como ocorria no caso dos calundus, em que a falta de veneração do ancestral possivelmente acarretaria o retorno da aflição espiritual. A diferença, contudo, é que Francisco não estivera doente a princípio e aparentemente não se tratara com André antes de passar a acompanhá-lo.

Há um detalhe interessante no caso de Francisco Antônio: para fazer as curas, ele aprendera a dar aos doentes uma bebida composta de pós de raiz de abutua – a mesma que Luzia Pinta usava em seus calundus. Poderia ser apenas uma coincidência baseada no uso medicinal corrente da abutua. Outro detalhe, porém, torna a coincidência mais insólita: quando o mestre André terminava de fazer a cura do doente, “para que não tornasse a ter feitiços, lhe atava uma fita no braço esquerdo, sendo homem, e, sendo mulher, no direito, cheia de pós das referidas raízes.”⁹⁴ Na mesma região, poucos anos depois, Luzia Pinta também empregava precisamente o mesmo procedimento para proteger seus clientes de novos feitiços. Essa coincidência pode

⁹³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 39v.-40. Faremos uma análise do encontro que Francisco teve na encruzilhada no capítulo 3, p. 179-181.

⁹⁴ *Ibid.*, fl. 38v.

ser indicativa de que Luzia incluiu em seu arsenal terapêutico uma prática defensiva aprendida de outro curandeiro mina que atuava no mesmo contexto que ela (ou vice-versa), reforçando a ideia de que os calundus seriam dotados de grande plasticidade ritual e pequeno grau de padronização.

Há raros casos de relatos produzidos em diferentes momentos a respeito do mesmo calundzeiro. Nessas fontes, é possível observar claramente a incorporação de novos elementos aos ritos. Eloquentes nesse sentido são as denúncias contra Francisco Dembo, que atuava na Bahia na primeira metade do século XVII. Em 1634, testemunhas alegaram que Francisco reunia as pessoas numa casa escura e tocava um tambor. Na sequência, ouviam-se vozes vindas do teto da casa, chamando pelos doentes, e era possível sentir o teto se abrir e alguém ou algo cair do alto, sentando-se ao tambor para tocá-lo. Na sequência, ouvia-se a voz do próprio Francisco do alto, falando em quimbundo. Dois anos depois, em 1636, suas cerimônias de cura haviam se transformado completamente. Ele passara a fazer um rito semelhante a um ordálio centro-africano: carregava um cordão pelo qual passava uma bola coberta de pele de rato. O cordão era estendido diante do doente e ele começava a nomear os suspeitos de o terem enfeitado, enquanto Francisco fazia a bola correr de um lado para o outro. Num dado momento, a bola travava enquanto se nomeava alguém, o que era indicativo de que este era o culpado. Francisco então saía para desenterrar os feitiços.⁹⁵ Aparentemente, a concepção ritualística de Francisco Dembo era elástica e flexível o suficiente para que ele abandonasse os ritos que praticava antes e passasse a fazer cerimônias totalmente diferentes em um curto espaço de dois anos. Teria ele aprendido a fazer o ordálio da bola no cordão com outro curandeiro da região, talvez com outro escravo africano recém-chegado? É impossível dizer com certeza, mas é possível atestar a plasticidade de seus calundus.

O caso de Maria Gonçalves Vieira é menos explícito. Em 1752, ela foi denunciada ao Santo Ofício por fazer calundus em que convocava o “dono da casa” para se manifestar em seu corpo, na sequência do que ela adivinhava, curava e dava fortuna e proteção.⁹⁶ No ano seguinte, em 1753, a mesma Maria Gonçalves foi denunciada em uma visita diocesana por ter feito uma cerimônia em que restaurou a virgindade de Ana Maria de Vasconcelos e predisse seu casamento vindouro, usando um curioso procedimento durante o qual, após dançar e tocar, convocou duas figuras que pareceram sair de seu corpo, enquanto ela estava em transe, e deram

⁹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 219, fl. 305-308 (Cadernos do Promotor, n. 18).

⁹⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 307, fl. 250-264 (Cadernos do Promotor, n. 115).

um banho de ervas na cliente.⁹⁷ Nesse caso, não é possível saber se a diferença entre os procedimentos se deveu apenas à variação do contexto (uma cerimônia coletiva no primeiro caso e uma consulta particular no segundo) ou se Maria Gonçalves Vieira efetivamente incorporou novas técnicas rituais no intervalo entre uma denúncia e outra.

A própria heterogeneidade dos procedimentos empregados pelos calundzeiros, ao longo de mais de um século, já é um indicativo eloquente da plasticidade dos calundus luso-americanos. As características estruturantes do rito se mantiveram mais ou menos estáveis desde pelo menos o final do século XVII até o fim da centúria seguinte: a adivinhação seguida de cura, a possessão espiritual, a menção ao parentesco e à ancestralidade, a música e as danças. Os procedimentos específicos, contudo, variaram enormemente, o que reflete um padrão de reprodução ritual que incentivava a reinvenção formal constante. Apesar disso, em alguns casos, é possível observar que cerimônias executadas em espaços e tempos próximos exibiam semelhanças notáveis, evidenciando que havia um vínculo de filiação entre elas.

Um caso notável é o dos calundus da região do Rio Real da Praia, na costa baiana, no final do século XVII. Em meados da década de 1680, várias escravas do capitão Belquior de Afonseca Saraiva sofriam de um mal em que eram possuídas por espíritos de “caboclinhos”, começavam a falar em língua tupi, e precisavam que dois índios, chamados Íria e Miguel, os viessem expulsar de seus corpos.⁹⁸ Subjazia a essa aflição espiritual uma concepção já bastante semelhante à dos calundus. Mas, em adição às curas de Íria e Miguel, também se desenvolveu na região uma série de calundus caracteristicamente centro-africanos. Em meados da década de 1680, Catarina, escrava de Sebastião Fernandes, curava “ulundus”, lançando-os fora dos corpos dos doentes (assim como Íria e Miguel expulsavam os “caboclinhos”). Para esse fim, Catarina mandava tocarem canzás, vestia-se da pele de animais agrestes e tingia a cara com um barro branco chamado tanhá, na sequência do que falava com “seus parentes”.⁹⁹ Algum tempo depois, um escravo de Domingos de Oliveira chamado Mateus igualmente “tirava ulundus” dos doentes, usando para isso uma pele de gato pintado.¹⁰⁰ Dois escravos do padre Manuel Rodrigues Caldeira identificavam feitiços também tocando canzá e vestindo peles de animais

⁹⁷ AEAM, Devassas, prateleira Z, livro 6, 1753, fl. 99-103. A primeira denúncia, localizada em um dos cadernos do promotor da Inquisição de Lisboa, chama a denunciada de Maria Gonçalves Vieira, enquanto a denúncia contida na devassa do ano seguinte a chama apenas de Maria Gonçalves. Creio, contudo, tratar-se da mesma pessoa por conta da coincidência do nome, do local de residência e do fato de que as duas denúncias descrevem música, danças e transe de possessão.

⁹⁸ O caso foi analisado no cap. 1, p. 61-63.

⁹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 318v. (Cadernos do Promotor, n. 67).

¹⁰⁰ *Ibid.*, fl. 319.

agrestes. Contudo, eles batiam em um prato com água para adivinhar, o que parece ter sido procedimento exclusivo da dupla.¹⁰¹

Uma cerimônia sensivelmente diferente era praticada por Luzia, escrava de Pedro de Cerqueira Barbosa, na mesma região e época. Em seus calundus, tocava-se *canzá* e Luzia saía untada com o barro branco denominada *tanhá*, segurando nas mãos peles de animais, exatamente como Catarina. Contudo, na sequência, a calunduzeira mandava apagar as luzes e todos os presentes escutavam um zunido de guizos do alto da casa. Depois, ouvia-se algo cair, com um baque, sobre uma mesa que havia na casa, e uma voz declarava: “Eu sou Ganga Luíza”.¹⁰² Uma das testemunhas, impressionadíssima, afirmou que sentira agarrar seu pulso algo que não parecia “coisa vivente”. Alguns anos mais tarde, em 1701, uma outra escrava do mesmo Pedro de Cerqueira Barbosa, chamada Branca, também praticava “*ulundus*”, untando-se com barro branco (aqui chamado pelo seu nome em quimbundo, “*pembe*”), mandando tocar atabaques e *canzás* e vestindo na cintura uma pele de gato pintado. Nos seus calundus, ouviam-se também barulhos vindos do teto da casa, enquanto Branca chamava por seus “filhos”, um dos quais tinha o nome de “Ganga”. Diferentemente dos casos anteriores, ela se vestia com tafetá vermelho e trazia nas mãos um arco e uma adaga, usando ainda, ao pescoço, uma escultura de madeira de formato humanoide.¹⁰³ Por fim, na década de 1690, em Salvador, o liberto africano João promovia bailes às escuras chamados de “*lundus*”, em que se tocavam *canzás*. Durante as cerimônias, João vestia peles pintadas, portava um facão e invocava seus “filhos”, que vinham falar por sua boca. Contudo, ele também adivinhava esquentando o facão em brasa e passando-o pelos braços.¹⁰⁴

Há um notável parentesco entre todos esses calundus praticados na passagem do século XVII para o século XVIII na região do Rio Real da Praia e em Salvador, que distava apenas 100 km dali. As cerimônias às escuras, o uso de peles pintadas de animais e de lâminas de metal, a referência à invocação dos “filhos”, a untura com barro branco, o nome “Ganga” associado aos espíritos invocados, as vozes vindas do teto, tudo isso é sinal inequívoco do parentesco direto entre todas essas cerimônias. Ao mesmo tempo, notam-se certas inovações de uma para outra: aqui, o ato de bater em pratos com água, ali, o uso do tafetá vermelho, acolá, o facão em brasa para adivinhar. O fio de continuidade entre todos esses rituais é claro, mas não é completo. O que é mais provável é que se tratasse de um conjunto de calunduzeiros com

¹⁰¹ *Ibid.*, fl. 316v.

¹⁰² *Ibid.*, fl. 319. “Ganga” é a transcrição portuguesa para o quicongo *nganga*, que significa “sacerdote”.

¹⁰³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 239-248 (Cadernos do Promotor, n. 81).

¹⁰⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 278, fl. 132-149 (Cadernos do Promotor, n. 85).

relações diretas de iniciação, numa cadeia em que os mais antigos haviam iniciado os mais novos, e novas práticas foram sendo progressivamente incorporadas, obedecendo ao estilo individual de cada calundzeiro, e depois passadas adiante em novas iniciações. A ausência de uma concentração de todos esses calundzeiros em torno de um mesmo templo e uma mesma estrutura eclesial (já que cada calundu era praticado em um lugar distinto), muito provavelmente, é o fator que explica as variações e inovações nas cerimônias.

Seria tentador até tentar estabelecer uma continuidade entre esses calundus do Rio Real e os de Francisco Dembo, que, na década de 1630, em Salvador, invocava às escuras vozes que se manifestavam no teto. Num dado momento de suas cerimônias, os presentes também sentiam algo cair do alto, não em cima de uma mesinha, mas sobre um tambor.¹⁰⁵ Contudo, a distância cronológica de cerca de 50 anos entre as duas ocorrências nos sugere cautela. É possível que houvesse filiação entre as cerimônias de Francisco Dembo e os ulundus do Rio Real da Praia, talvez mediada por uma longa cadeia de iniciações que não deixaram registros nas fontes (ou cujos registros eu não fui capaz de localizar), mas também pode ser que ambos houvessem sido recriados a partir de uma mesma matriz africana, de forma independente.

A cadeia iniciática do Rio Real da Praia é notável pelo caráter excepcional das fontes que se referem a ela. A primeira denúncia enviada ao Santo Ofício aponta nada menos do que seis diferentes calundzeiros atuantes na região. Por sorte, consegui localizar duas denúncias adicionais, cada uma dando conta de um curandeiro, produzidas na mesma época em localidades muito próximas. No total, são oito calundzeiros, sete deles atuantes numa região de povoamento relativamente restrito, num período de cerca de 15 anos, o que nos permite observar com invulgar detalhamento as semelhanças e diferenças entre cerimônias realizadas num mesmo contexto cronológico e geográfico. Em Minas Gerais, no século XVIII, cenário de onde proveio a maior parte das fontes localizadas sobre calundus, a documentação não se apresenta de uma forma tão favorável a esse tipo de análise. Em cada denúncia, relata-se um, no máximo dois casos, e há uma considerável dispersão territorial das ocorrências, que refletia uma capilaridade e um enraizamento maiores da atuação do Santo Ofício no território mineiro, por meio da montagem de uma rede de comissários e familiares. Para agravar, tratava-se de uma região com índice provavelmente muito mais elevado de população africana do que o Rio Real da Praia na passagem do século XVII para o XVIII. Como consequência de uma população africana mais numerosa, nota-se que nem sempre os calundzeiros denunciados mantinham relações diretas entre si. Daí a dificuldade em observar os vínculos de filiação entre as

¹⁰⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 219, fl. 305-308 (Cadernos do Promotor, n. 18).

cerimônias particulares que calharam de estar representadas nas fontes que eu localizei. Certamente, uma análise exaustiva das fontes eclesiásticas permitiria um mapeamento mais completo, que talvez possibilite testar essas hipóteses.

Ainda assim, há indícios de que funcionava, em Minas Gerais, um padrão de iniciações semelhante ao que identificamos no Rio Real da Praia. Em primeiro lugar, os relatos que Luzia Pinta e Francisco Antônio deram de suas iniciações já aponta para um padrão individualizado, e não eclesial, de iniciações rituais, catalisadas por uma noção subjacente de predestinação e dever. Além disso, há um elemento bastante idiossincrático das cerimônias de Luzia Pinta, a que já aludimos antes, que também reforça essa hipótese: seus “ventos de adivinhar”. A expressão é curiosa e incomum. A julgar pelo espanto demonstrado pelas testemunhas, que aludem repetidamente a ela, era desconhecida dos depoentes. Antônio Leite Guimarães declarou ao comissário do Santo Ofício que “Luzia Pinta diz que, com aquelas danças, lhe vêm os ventos de adivinhar, que assim lhe chama pela palavra ‘ventos’”.¹⁰⁶ A fórmula “que assim lhe chama” indica algumas coisas. Em primeiro lugar, indica que o depoente deve ter sido interrompido em sua narrativa pelo comissário, que provavelmente lhe pediu que esclarecesse o que significavam os “ventos de adivinhar”. Também indica que Antônio Leite não soube esclarecer melhor o sentido da expressão, alegando apenas que a calundzeira empregava essas palavras. Estamos diante de um traço das cerimônias de Luzia Pinta que era inequivocamente reconhecido como inusitado ou idiossincrático por seus contemporâneos.

Em uma visita pastoral realizada em 1753 (doze anos depois das primeiras denúncias contra Luzia), colheram-se duas denúncias contra uma escrava africana chamada Maria Conga, nascida no reino do Congo, como indica o epíteto de nação pelo qual era conhecida, e moradora em Catas Altas. Uma das testemunhas, a liberta africana de nação nagô chamada Romana da Silva,

[...] disse que é verdade que, há muitos anos, tem ouvido uma infâmia pública de ser calundzeira Maria Conga, preta escrava de João da Silva, a qual diziam que costumava adivinhar o que com ela se consultava, para o que inventava uma dança de batuques, no meio da qual entrava a sair-lhe da cabeça uma coisa, a que chamam vento, e entrava a adivinhar o que queria.¹⁰⁷

Repete-se o espanto em relação à expressão, marcada aqui pela formulação “uma coisa, a que chamam vento”, que igualmente indicava que a depoente reconhecia a natureza inusitada

¹⁰⁶ ANTT, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 18v.

¹⁰⁷ AEAM, Devassas, prateleira Z, livro 6, fl. 101v.-102.

do termo. No caso de Luzia Pinta, seu denunciante era um negociante português, branco, um membro da elite da sociedade mineira. Justificava-se o seu desconhecimento pela distância social e cultural que o separava da calundzeira. No caso da Maria Conga, contudo, a testemunha era igualmente africana (embora de origem geográfica distinta) e fora escrava como ela. O fosso cultural não era mais tão extenso, e ainda assim o uso da palavra “ventos” para designar uma adivinhação soava-lhe estranho. Os ventos de Luzia “entravam” ou “vinham” para a calundzeira; os de Maria Conga lhe “saíam” da cabeça. A diferença, contudo, é de perspectiva: quando os ventos de adivinhar “entravam” na cabeça de Luzia, ela na sequência *falava* o que os espíritos lhe diziam, o que significa que a mensagem trazida pelos ventos primeiro *entrava* em sua cabeça por meio da possessão, para na sequência *sair* dela por meio da fala. Daí se entende que os ventos de Maria Conga lhe “saíssem”, e não entrassem. Tratava-se muito provavelmente da mesma ideia.

Na mesma visita pastoral de 1753, colheram-se denúncias contra Maria Gonçalves, africana liberta moradora em Santo Antônio de Casa Branca – a mesma que restaurara a virgindade de uma de suas clientes. Uma das testemunhas que depuseram contra ela

[...] disse que é verdade que, ainda que ela testemunha nunca viu a Maria Gonçalves fazer os ingredientes das suas superstições, contudo tem ouvido dizer que é calundzeira, que é o mesmo a que chamam ventos da sua terra, ou superstições da gentildade, que conservam ainda cá nesta terra. Mas ela testemunha não sabe individuar verdadeiramente que coisa seja.

Repete-se aqui a patente e declarada incompreensão em relação ao sentido do termo “ventos” – que aqui emerge como sinônimo de “calundzeira”. No ano de 1755 (dois anos depois da visita pastoral que colhe as duas denúncias acima, portanto), na região de Brumado, o comissário Jácome Coelho de Vasconcelos enviou ao Santo Ofício uma denúncia contra um curandeiro liberto, nascido em Benguela e conhecido como Pai Garcia. A informação havia sido transmitida ao comissário por José Custódio, que

[...] disse que o Pai Garcia, que mora nos Gerais, também desta freguesia, cura com raízes e bênçãos. [...] Que cura deles [de feitiços] e adivinha várias coisas, e que lhe adivinha seu filho ou filhos, ou ventos, e lhe dizem o que adivinha [...] – estas as formais palavras deste curador ou adivinhador [...] ¹⁰⁸

A expressão “estas as formais palavras deste curador ou adivinhador” revelam, de forma semelhante aos casos anteriormente citados, que o termo “vento” é atribuído *ipsis verbis* ao

¹⁰⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 307, fl. 273 (Caderno do Promotor, n. 115).

próprio calundzeiro, indicando ainda um certo espanto da testemunha em relação ao seu uso, que lhe parecia indecifrável. No caso do Pai Garcia, observa-se a adição da ideia de “filhos”, mas estes são declarados pelo depoente como sinônimos de “ventos”. Pela formulação, são esses filhos “ou” ventos que “lhe adivinha[m]” e “lhe dizem o que adivinha” – ou seja, são eles que lhe revelam, por meio da possessão espiritual, o que o calundzeiro precisava saber a respeito das doenças de seus clientes. Podemos até imaginar um paralelo com o caso de Luzia Pinta, que dizia que Deus era quem lhe dizia o que deveria fazer, mas o fazia por meio dos “ventos de adivinhar” que lhe vinham. No caso do Pai Garcia, Deus é substituído pelos seus filhos, mas o meio pelo qual eles se comunicam com o calundzeiro são, igualmente, os ventos.

Vários anos mais tarde, Luís Cardoso de Almeida e Eufrásia Ferreira da Cruz denunciaram “o preto Antônio, de nação congo, pelo ouvir dizer ao dito que tinha seus ventos quando dançava e cantava, que lhe diziam as queixas e moléstias que cada um tinha, e quem lhe tinha feito.”¹⁰⁹ Mais uma vez, a palavra “ventos” é atribuída diretamente ao calundzeiro, já que a testemunha esclarece que a “ouvi[u] dizer ao dito [Antônio]”. A função ritual dos ventos é idêntica aos casos analisados até aqui: eram eles que revelavam ao calundzeiro o que era necessário sobre as moléstias dos doentes durante o transe. A denúncia foi enviada ao Santo Ofício sem indicação precisa de localidade ou data, mas se encontra encadernada no 129º Caderno do Promotor em meio a uma série de denúncias produzidas no ano de 1775 e referentes ao território de Minas Gerais. Sabemos que o comissário que encaminhou a denúncia, chamado Nicolau Gomes Xavier, atuava na região de Raposos, e que só se tornou comissário no ano de 1770, o que significa que a denúncia não pode ter sido elaborada antes disso.¹¹⁰

Analisemos a territorialidade e as datas aproximadas dessas cinco ocorrências. Os relatos sobre os ventos de Luzia Pinta foram colhidos em Sabará no ano de 1741. Em 1753, em Catas Altas, Maria Conga já recebia “há muitos anos” os seus ventos. No mesmo ano de 1753, mencionam-se os ventos de Maria Gonçalves em Santo Antônio de Casa Branca. Em 1755, recolheu-se a denúncia contra Pai Garcia, de Brumado. Cerca de 20 anos mais tarde, em torno de 1775, mencionam-se os ventos de Antônio em Raposos. São 34 anos entre a primeira e a quinta menção aos ventos, com uma concentração nos três anos entre 1753 e 1755. Se considerarmos a divisão administrativa da capitania de Minas Gerais, todas as cinco denúncias provêm de um arco territorial bem restrito, centrado na chamada comarca do Rio das Velhas ou

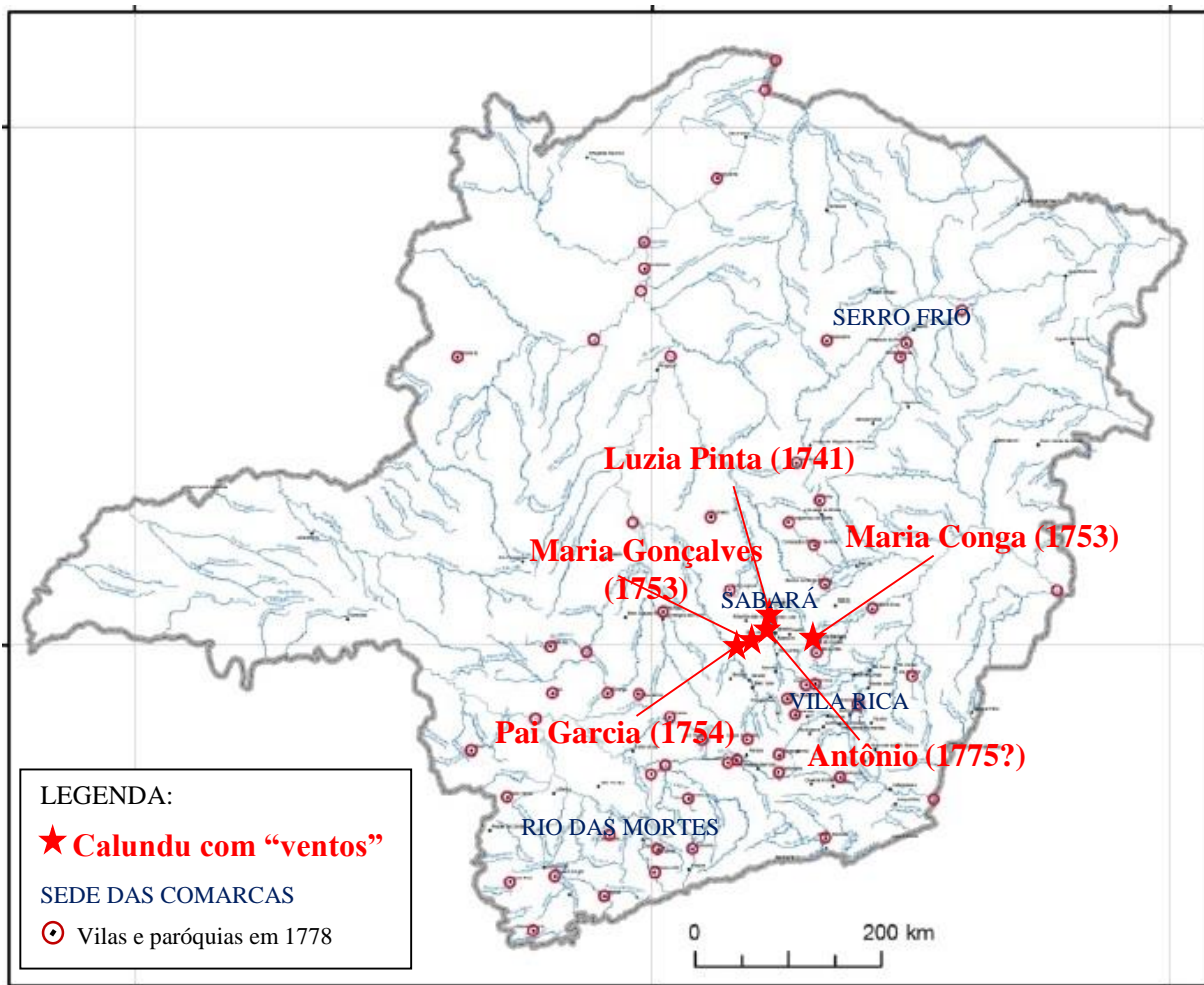
¹⁰⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 270 (Cadernos do Promotor, n. 129).

¹¹⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações, Nicolau, mç. 5, doc. 66. Agradeço a Aldair Carlos Rodrigues pelas informações sobre o comissário.

Sabará. ¹¹¹ O caso de Maria Conga, em Catas Altas, é o que mais dista desse núcleo territorial em torno da vila de Sabará, mas a distância  apenas de 50 quilmetros, aproximadamente, e seu caso foi registrado bem no período de maior incidência, no início dos anos 1750. Lembremo-nos dos curandeiros índios ria e Miguel, do Rio Real da Praia, que atendiam escravas de engenhos situados a uma distância ainda maior da aldeia onde moravam. Isso sem contar na possibilidade, que não poderemos confirmar nem negar, de que Maria Conga tivesse ido morar em Catas Altas depois de já ter passado pela região de Sabará. Já Antnio é o caso que se situa na maior distância do ponto de vista temporal, pois recebia seus ventos aproximadamente 20 anos depois das demais denúncias. Contudo, do ponto de vista geográfico, seus calundus se radicavam bem no centro do núcleo territorial dessa rede.

O mapa abaixo identifica a localizao e a data de cada uma das ocorrências de calundus com “ventos”:

¹¹¹ Para a divisão da capitania de Minas Gerais em comarcas no período mencionado, cf. MORAES, Fernanda Borges de. De arraiais, vilas e caminhos: a rede urbana das Minas coloniais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, p. 55-85.



Adaptado a partir de CASTRO, José Flávio Morais. Georreferenciamento e cartometria dos mapas...¹¹²

MAPA 3: Localização e datas das referências a ventos em calundus mineiros

Não é difícil perceber a proximidade geográfica entre todos esses casos. Talvez mais significativo: além dessas cinco ocorrências, não localizei nenhuma outra menção aos “ventos” como canal por meio de qual se realizavam as revelações e adivinhações dos calundzeiros. É verdade que a simbologia associada aos ventos podia ter repercussão cosmológica mais ampla no interior dos quadros da religiosidade centro-africana.¹¹³ Contudo, em associação com os calundus e, particularmente, com o fenômeno da possessão espiritual, trata-se de um signo cultural altamente específico, que pode ser atribuído com certo grau de segurança a uma linhagem particular de calundus. Nesse sentido, é provável que esse elemento tenha sido transmitido de calundzeiro para calundzeiro por meio de iniciações. Teria Luzia Pinta

¹¹² CASTRO, José Flávio Morais. Georreferenciamento e cartometria dos mapas da capitania de Minas Gerais elaborados por José Joaquim da Rocha em 1778 e 1793. *Sociedade & natureza*, Uberlândia: UFU, v. 25, n. 3, p. 590, set.-dez. 2013.

¹¹³ Uma análise da simbologia associada aos ventos será feita no cap. 3, p. 178-185.

transmitido os “ventos de adivinhar” para os demais calunduzeiros, alguns dos quais talvez tenham sido seus iniciados diretos? Ou será que alguns deles podem ter sido, eles também, iniciados pelo mesmo Miguel que fora o mestre de Luzia? Ou talvez estejamos diante de uma rede mais vasta de iniciações, e houvesse um número maior de “elos” nessa cadeia iniciática que, no entanto, nunca chegaram a ser registrados nas fontes eclesiásticas?

Em todo caso, as referências aos “ventos” desses calunduzeiros parecem delinear os contornos de uma cadeia de calundus com relações de filiação, de forma semelhante ao grupo de calundus observados na região do Rio Real da Praia. E, assim como no caso baiano, a continuidade de um elemento particular também se faz acompanhar de inovações e adições em cada caso: Luzia Pinta usava seu escaler e alfanje, Maria Gonçalves chamava o “dono da casa” e dava fortuna, Pai Garcia invocava seus filhos, e Antônio batia com um pau para tirar os calundus dos doentes. A mistura entre elementos compartilhados no interior da cadeia iniciática e inovações trazidas pelo “estilo pessoal” de cada calunduzeiro compunha um quadro de práticas aparentadas, porém em constante reinvenção formal.

e. Institucionalização e continuidade histórica

Diante do que vimos até aqui, talvez estejamos em condições de empreender uma abordagem preliminar de uma questão sobre a qual há poucas indicações na historiografia. Quase todos os estudiosos das religiões afro-brasileiras reconhecem a importância e a disseminação dos cultos de calundus nos séculos XVII e XVIII, mas também atestam que, a partir do século XIX, os candomblés baianos, de origem jeje-nagô, passaram a assumir papel de preponderância nas comunidades africanas e afrodescendentes, ao menos na região do Nordeste, onde esse processo histórico foi mais bem estudado. O que teria acontecido com os calundus nesse processo? Teriam simplesmente desaparecido, ou talvez se incorporado a outros cultos? De que forma?

Roger Bastide chamou a atenção para o fato de que as religiões centro-africanas (ou “bantas”, como ele as denominou) eram mais permeáveis a outros cultos do que as religiões dos grupos étnicos da Baixa Guiné, como os fons ou iorubás. Segundo Bastide, isso ocorria porque as religiões bantas eram centradas no culto aos mortos, podendo reinterpretar outras devoções (o catolicismo, as religiões indígenas e o culto dos voduns e orixás) também como formas do culto à ancestralidade, imiscuindo-se e integrando-se nelas. Para Bastide, as religiões centro-africanas não puderam se reproduzir no Brasil porque a escravidão separara os indivíduos de seus grupos familiares, em torno dos quais estava centrado o culto aos ancestrais.

Diante dessa ruptura, a solução teria sido integrar essas crenças a outras religiões.¹¹⁴ Vimos como isso não é totalmente verdadeiro: a escravidão de fato dificultava o culto aos ancestrais; contudo, por isso mesmo, deu origem a aflições espirituais tipicamente centro-africanas que levaram à recriação de cultos da ancestralidade sob a forma dos calundus coloniais. Portanto, se a escravidão era um obstáculo ao culto da ancestralidade, ela também se tornou, contraditoriamente, um impulso à sua reinvenção.

Luís Nicolau Parés propôs a ideia de que os calundus foram sendo progressivamente substituídos pelos candomblés em meio a um processo de crescente institucionalização. Para o autor, os calundus teriam sido práticas individualizadas, com baixo nível de institucionalização, baseadas em relações interpessoais entre um único especialista religioso, o calunduzeiro (que às vezes tinha alguns assistentes) e seus clientes. As finalidades dos calundus coloniais seriam eminentemente práticas e individualizadas, girando em torno da cura e adivinhação. Parés argumenta que o culto era itinerante, de modo que o calunduzeiro deslocava-se para seus clientes, sem estabelecer um espaço sagrado fixo, o que não ajudou a lhe dar fixidez territorial. Na interpretação do autor, os calundus corresponderiam às primeiras manifestações das religiões afro-brasileiras, ainda na condição de uma coleção de “fragmentos de cultura religiosa” sob a liderança pontual de indivíduos carismáticos que atuavam de forma independente. Desse primeiro estágio inicial, os cultos afro-brasileiros teriam ganhado progressivamente um caráter mais institucionalizado e estruturas cada vez mais complexas, primeiramente com congregações familiares ou domésticas, e finalmente com congregações extrafamiliares. Apenas com a formação de uma rede social de congregações extrafamiliares seria possível falar na emergência de uma comunidade religiosa afro-brasileira, o que teria ocorrido apenas no início do século XIX, com a emergência do candomblé. Para tanto, teria sido crucial a estrutura jeje de templos que concentravam no mesmo lugar várias divindades e sacerdotes, permitindo transcender o particularismo e o individualismo dos calundus.¹¹⁵

O levantamento de fontes e informações relativas aos calundus coloniais que pudemos fazer permite testar essas hipóteses de Parés. Um dos argumentos do autor corresponde ao quadro que foi delineado nesta análise. De fato, os calundus não contavam, na maior parte dos casos, com espaços sagrados ou templos que congregassem um corpo sacerdotal. Vimos que, nos raros casos em que dois calunduzeiros atuavam juntos, tratava-se de situações excepcionais justificadas pelo fato de ambos serem casados. É razoável supor que a ausência de um corpo

¹¹⁴ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2ª ed. São Paulo: Livaria Pioneira Editora, 1985, p. 87-88.

¹¹⁵ PARÉS, N., op. cit., p. 101-123.

sacerdotal coeso tenha redundado em menor grau de sistematização do dogma e das práticas, fazendo com que os calundus não atingissem a fixidez e a estandardização do culto que se verificou posteriormente no candomblé baiano. O padrão de iniciações que verificamos corrobora esse cenário, na medida em que incentivava a criatividade individual e o desenvolvimento de um estilo pessoal próprio a cada calundzeiro.

Contudo, a constatação dos fins eminentemente práticos dos calundus não significa automaticamente que eles tivessem um caráter essencialmente individual, descontínuo e fragmentário. Em primeiro lugar, é necessário questionar se a cura, a adivinhação e as “práticas mágicas” realmente eram o único foco do ritual. A documentação que chegou a nós ressalta a centralidade desses elementos, mas é preciso lembrar que a quase totalidade das testemunhas que depuseram nessas fontes era constituída de clientes dos calundzeiros, que os procuravam para se curar de enfermidades, além de indivíduos que haviam ouvido falar nas cerimônias devido aos relatos de outros clientes. Ou seja, a natureza das fontes sobre os calundus é tal que praticamente exclui qualquer perspectiva que não seja aquela dos clientes. Sob essas circunstâncias, é compreensível que as finalidades práticas do rito tenham sido ressaltadas. No entanto, vimos como os calundus também constituíam formas de veneração e culto da ancestralidade, reafirmando a importância de valores típicos das culturas centro-africanas, ligados à ancianidade e ao parentesco. Nesse sentido, os calundus também tinham uma importante dimensão “ética” que permanece ocultada pela natureza das fontes.¹¹⁶

A interpretação de Parés, baseada no caráter aparentemente mágico dos calundus coloniais, reforça a associação estabelecida por Durkheim entre magia (individual e essencialmente antissocial) e religião (coletiva, reforçando os valores do grupo).¹¹⁷ A própria sociologia da religião de Weber, que reconhece a magia como uma forma de religião, continua estabelecendo uma distinção entre as finalidades pragmáticas das religiões “mágicas” e as finalidades morais das religiões “éticas”. Acredito que essa distinção seja pouco operativa no caso dos calundus, seja porque eles não tinham um caráter exclusivamente mágico, seja porque a finalidade prática (a cura) também reforçava um importante valor cultural no interior das comunidades africanas: a ancestralidade. Não importa se os fins da cerimônia eram eminentemente “mágicos”: a concepção da doença como falta de veneração aos ancestrais e a noção da terapêutica como restabelecimento dos vínculos cósmicos harmoniosos entre vivos e

¹¹⁶ A contraposição entre uma dimensão “ética” e uma dimensão “mágica” dos fenômenos religiosos remonta a WEBER, Max. *Sociologia da religião* (tipos de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Brasília: UnB, 1991, p. 279-418.

¹¹⁷ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

mortos significa que a cura (a finalidade prática direta da cerimônia) tinha uma implicação que não era exclusivamente pragmática, mas que transmitia valores culturalmente relevantes para os centro-africanos na América portuguesa. Nesse caso, a magia atuava no sentido de reforçar uma dimensão ética relevante para a coletividade.

A análise precedente também trouxe à luz uma série de informações que nos permitem corrigir algumas das descrições adotadas por Parés. Em primeiro lugar, vimos como os calundus não eram exclusivamente itinerantes: os calundzeiros podiam, sim, deslocar-se para tratar seus clientes, mas a maior parte deles possuía um espaço sagrado relativamente fixo, normalmente a própria casa do calundzeiro. Luzia Pinta nos fornece um exemplo: ela ia às casas dos clientes para curá-los, mas também recebia pessoas para as cerimônias que fazia em sua própria casa. Em segundo lugar, também pudemos constatar que os calundzeiros não atuavam de forma totalmente independente. Antes, havia entre eles uma rede de elos iniciáticos, o que significa que os calundus de um calundzeiro mais jovem podiam reproduzir aspectos importantes dos ritos de outro sacerdote estabelecido há mais tempo.

Isso significa que os calundus não eram recriações isoladas de cultos africanos transplantados por sacerdotes individuais, não podendo ser encarados como “fragmentos de cultura religiosa” recriados na América, ou, como sugeriu Bastide, como clarões fugazes em meio a “uma proliferação caótica de cultos, ou de fragmentos de culto, que nasciam apenas para se extinguirem, os quais eram substituídos por outros à medida de novas chegadas de africanos.”¹¹⁸ Apesar de sua imensa heterogeneidade formal, eles eram um fenômeno estável e enraizado no território luso-americano, atrelados a uma sensibilidade centro-africana subjacente de notável coesão, caracterizada por uma concepção de aflição espiritual e por uma valorização da ancestralidade. Eles podem ser considerados, em suma, como uma forma de “religião”, e não apenas como um apanhado de cerimônias individuais. É preciso questionar a teleologia segundo a qual uma religião afro-brasileira teria demorado mais de dois séculos para emergir sobre um cenário anteriormente caracterizado por cultos fragmentários e desorganizados. A religiosidade afro-luso-americana consolidada em torno dos calundus já demonstrava uma coesão e uma organicidade notáveis; contudo, suas formas “soltas” de enraizamento cultural e territorial desafiam nossas percepções contemporâneas do que deveria ser o aspecto de uma “religião” organizada.

Resta, contudo, o fato do baixo grau de institucionalização dessa religião, que nos parece inegável. O modelo jeje de concentração do culto a vários voduns em um mesmo templo, ao

¹¹⁸ BASTIDE, R., op. cit., p. 70.

reunir um corpo sacerdotal e eclesial em torno do qual gravitava uma comunidade devocional mais ampla, parece ter sido crucial para a padronização do rito e da mitologia dos candomblés baianos. O mesmo não teria acontecido com os calundus. Antes, a dispersão dos sacerdotes, cada qual em sua própria casa, e o modelo de reprodução por meio de cadeias iniciáticas teria incentivado uma vigorosa plasticidade formal dos ritos, impedindo a padronização da prática. Os calundus mantiveram-se muito vivos, em constante reformulação, o que torna difícil para nós, do século XXI, identificarmos algo que poderia ser imediatamente reconhecido como sua “face verdadeira”. Eles eram, como sugeriu Laura de Mello e Souza, uma “constelação de práticas variadas”,¹¹⁹ de significados cambiantes, profundamente adaptável às necessidades de cada contexto, de cada indivíduo.

Isso explica a proliferação de sentidos associados à própria palavra “calundu”. Vimos que termos como “lundu”, “ulundu”, “quilundo”, “colundu”, “calandu”, “calanduz”, “calundu” e “calunduz” podiam se referir simultaneamente a uma doença, a uma festa, a um espírito, a uma dança, a um dever, a um destino e ao ato de adivinhar e curar. Todos esses elementos estavam perfeitamente costurados às concepções cosmológicas e sensibilidades subjacentes ao rito. Com o passar do tempo, a palavra foi adquirindo ainda mais significados. O folclorista Câmara Cascudo, no século XX, definiu da seguinte forma o significado do termo: “Mau humor, neurastenia, irritação, frenesi. Até meados do século XVIII, era o mesmo que candomblé ou macumba, festa religiosa de africanos escravos, com canto e dança ao som de batuques.”¹²⁰ De forma mais precisa, Yeda Pessoa Castro afirmou que, além do sentido propriamente religioso, que constituiria “a mais antiga denominação de culto afro-baiano”, a palavra também adquiriu o sentido mais amplo de “mau-humor e amuo”, por derivação a partir de termos centro-africanos que designam “o que recebe o espírito, de referência ao aspecto carrancudo do rosto e comportamento dos possuídos em transe pela divindade”. Na Bahia, especificamente, estar “nos calundus” ou “de calundu” significa estar “zangado, agressivo, de mau humor”.¹²¹

A ideia de mau-humor, num primeiro momento, pode remeter ao rosto transtornado, que, como vimos, permitia identificar o transe espiritual dos calundzeiros. Luzia Pinta fora descrita como “agoniada”, “horrorosa” e “enfurecida” quando recebia os espíritos. Da mesma forma, havia em Vila do Príncipe (Minas Gerais), no ano de 1748, um curandeiro chamado

¹¹⁹ SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 298.

¹²⁰ CASCUADO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 12ª ed. São Paulo: Global, 2012, p. 163-164.

¹²¹ CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: Um vocabulário afro-brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 192.

Antônio que era conhecido pela alcunha de “Careta”, em possível alusão a fenômenos de possessão espiritual.¹²² Mas a associação do calundu com mau humor, amuo e fúria pode ter conotações menos fisionômicas e mais profundas do que aquelas elencadas por Yeda Castro. Como vimos, a doença dos calundus não passava de um sintoma da falta de veneração dos ancestrais. Sendo assim, ela era a manifestação de uma ruptura radical do senso de identidade dos centro-africanos, dando ensejo a estados emocionais de angústia e incompletude, que tinham de ser regenerados pela retomada da veneração à ancestralidade, considerada como um dever que não estava sendo devidamente cumprido. O calundu era, antes de mais nada e essencialmente, uma tristeza profunda. A sobrevivência do termo no léxico do português brasileiro para designar um estado negativo de humor talvez não seja um resquício anedótico: antes, pode ter sido uma tradução secularizada do mesmo sentimento de incompletude e tristeza que os centro-africanos experimentaram durante a escravidão. A sensibilidade dos calundus deitou ramificações históricas de longa duração na cultura brasileira, profundamente vinculada pela escravidão.

Isso nos leva de volta à intuição de Roger Bastide de que as religiões centro-africanas, por estarem centradas na ideia do culto aos ancestrais – ao mesmo tempo mais específico e mais abstrato do que o culto a uma divindade particular ou a um panteão definido –, puderam se adaptar e se integrar harmoniosamente a outros cultos que surgiram no território brasileiro. A plasticidade ritual dos calundus e sua constante reinvenção formal acenam para essa possibilidade. Na Bahia, é possível que os calundus tenham progressivamente se incorporado aos candomblés, na medida em que estes tinham, também, uma dimensão de ancestralidade importante, já que os voduns e orixás não eram apenas divindades que representavam forças do mundo e da natureza, mas também eram os ancestrais divinizados de reinos e linhagens terrenas de homens.¹²³ Em todos os lugares do território brasileiro, é possível que tenham também se incorporado a práticas ligadas ao catolicismo popular, como as festas de Finados. O extraordinário calundu de Antônio Angola, em 1775, que mais parecia uma procissão católica, acena para essa possibilidade.¹²⁴

No Sudeste, é possível que essas formas centro-africanas de religiosidade tenham continuado sua incessante reinvenção, chegando até o início do século XX em formas em que ainda se reconhecem aspectos dos calundus setecentistas. A historiografia recente tem

¹²² AEAM, Devassas, prateleira Z, livro 4, 1748-1749, fl. 7v.

¹²³ Cf. BASTIDE, R., op. cit., p. 86-87.

¹²⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 249v.-252 (Cadernos do Promotor, n. 129). Veja-se a análise desse caso no cap. 1, p. 67-68.

encontrado indícios de que a religiosidade centro-africana continuou sendo um fator relevante na cultura dos escravos do Sudeste no século XIX. Robert Slenes ressaltou a permanência de valores e visões de mundo centro-africanos na região,¹²⁵ e sugeriu a existência de cultos de aflição e solidariedade muito semelhantes aos *kimpasi* centro-africanos.¹²⁶ Marina de Mello e Souza também ressaltou os elementos religiosos centro-africanos presentes nas imagens de Santo Antônio produzidas por escravos do Vale do Paraíba no século XIX, semelhantes às imagens congolezas conhecidas como *Toni Malau*.¹²⁷

Na passagem do século XIX para o XX, as cerimônias mágicas de origem africana no Rio de Janeiro e em São Paulo eram genericamente designadas pelo termo “macumba”, o qual encobria, na verdade, uma grande variedade de cultos e ritos. Nas descrições sobre a “macumba” produzidas pela imprensa paulista do início do século XX, é possível encontrar alguns traços sugestivos de continuidade religiosa com os calundus. Em 1907, *O Estado de S. Paulo* noticiou o caso de Maria Rita de Oliveira, moradora de Amparo acusada de “feitiçaria”. Segundo a notícia, Maria declarou “que curava e tirava o demônio do corpo dos incrédulos”,¹²⁸ formulação não muito diversa daquela usada por vários calunduzeiros coloniais, já que se acreditava, como vimos, que as doenças eram ocasionadas por espíritos ancestrais que deviam ser expulsos ou apaziguados. O padrão espacial de atuação dos “macumbeiros” também lembra a territorialidade dispersa dos calundus coloniais: segundo Maria Cristina Wissenbach, os curandeiros negros na cidade de São Paulo no início do século XX nem sempre tinham templos ou terreiros, atendendo em suas residências ou nos domicílios dos próprios clientes.¹²⁹

Também nos processos criminais movidos contra curandeiros negros paulistas no início do século XX é possível identificar elementos semelhantes às descrições produzidas pela Inquisição portuguesa dos calundus do século XVIII. José Brandão, processado em 1939, fazia “umas visagens esquisitas com um punhal na mão e fazia longas correrias pelo meio do mato e depois voltava ao vento”.¹³⁰ A descrição do rito de cura de José Brandão remete

¹²⁵ SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!” África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, nº 12, p. 48-67, 1991-1992.

¹²⁶ Idem. A *Árvore de Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 273-314.

¹²⁷ SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Niterói: Universidade Federal Fluminense, v. 6, n. 11, p. 171-188, jul. 2001.

¹²⁸ Apud NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 48.

¹²⁹ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Ritos de magia e sobrevivência: sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890/1940)*. São Paulo, 1997. 202 p. Tese – Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, p. 137-139.

¹³⁰ Apud. WISSENBACH, M., op. cit., p. 152.

surpreendentemente aos calundus praticados por Luzia Pinta em meados do século XVIII na região de Sabará, a despeito dos quase dois séculos de distância entre ambos. Luzia também usava um punhal, era descrita como fazendo “visagens” (indicativas de seu transe de possessão) e ia ao mato buscar remédios em transe. Até a referência ao “vento” no processo de José Brandão lembra os “ventos de adivinhar” de Luzia Pinta e dos calundzeiros da região de Sabará em meados do século XVIII. Outros elementos esparsos da ritualística centro-africana, que faziam parte do sistema ritual dos calundus, reapareciam nas práticas do início do século XX, como a associação com a figueira (também era uma figueira a árvore sagrada centro-africana denominada *nsanda* ou *mulemba*, vinculada ao mundo espiritual) ou o uso da argila branca denominada “pemba”.¹³¹

Roger Bastide, ao se referir aos “macumbeiros” paulistas do final do século XIX e do início do XX, afirmou:

[...] são freqüentemente antigos doentes que foram curados por outros macumbeiros e assim se tornaram servidores do espírito curador. [...] Alguns tiveram “ataques” quando jovens ou visões; tais ataques e visões foram considerados pela família ou pelos vizinhos como o sinal de uma eleição divina, e os filhos foram enviados a um “feiticeiro” para serem “iniciados”. Essa iniciação consiste em geral num aprendizado dos mais simples,¹³² o conhecimento de certas ervas, de certas rezas “fortes”, etc., complicados por provas destinadas a criar uma associação efetiva indissolúvel entre esses conhecimentos empíricos e o sobrenatural, como, por exemplo, passar uma noite inteira no cemitério falando com os mortos.¹³³

A descrição de Bastide ecoa perfeitamente o padrão iniciático dos calundus do século XVIII. Até mesmo a ocorrência de “ataques e visões” anteriores à cura lembra o caso de calundzeiros como Luzia Pinta. A noção de “eleição divina” mencionada por Bastide também remete à ideia de “destino” enunciada por Luzia Pinta, traduzindo a percepção de uma obrigação ou responsabilidade individual ligada ao culto. As “provas” iniciáticas descritas por Bastide sugerem encontros e diálogos sobrenaturais com espíritos dos mortos e entidades ligadas à ancestralidade, o que também se verificava em alguns casos de feiticeiros

¹³¹ WISSENBACH, M., op. cit., p. 131.

¹³² A ideia de que o aprendizado dos macumbeiros era “simples” revela uma comparação implícita com o padrão de iniciação dos candomblés, muito mais longo e cheio de etapas e graus iniciáticos. Bastide analisava a “macumba” paulista e fluminense não em seus próprios termos, mas em comparação com o modelo exógeno oferecido pelo candomblé baiano. Pretendo aqui sugerir que a comparação com o modelo dos calundus é muito mais frutífera para compreender esses cultos de origem africana no Sudeste.

¹³³ BASTIDE, R., op. cit., p. 402.

setecentistas, como Luzia Pinta – que se encontrara com um antepassado em uma visão durante a infância –, Francisco Antônio e Luzia da Silva Soares.¹³⁴

Em suma, as descrições das práticas religiosas de matriz africana existentes no final do século XIX e no início do século XX na região Sudeste autorizam a hipótese de uma linha de continuidade histórica com os calundus coloniais.¹³⁵ É possível que, por meio de uma longa cadeia de iniciações individuais, o saber terapêutico centro-africano tenha sido transmitido e constantemente reformulado ao longo de todo o século XIX. Bastide interpretou as principais características da macumba paulista e fluminense – o caráter eminentemente “mágico” do culto, o transe individual do macumbeiro, a plasticidade e heterogeneidade dos ritos – como resultados de uma suposta “desagregação” das práticas religiosas africanas no contexto social do pós-abolição. Contudo, a comparação com o contexto setecentista evidencia que essas características não podem ser entendidas como sintomas de qualquer tipo de “desintegração” da herança africana na região. Pelo contrário, elas talvez possam ser vistas como sinais de uma vigorosa reprodução de um saber ritualístico caracteristicamente centro-africano que foi constantemente readaptado para se adequar a novas realidades históricas.

* * *

Este capítulo abordou a concepção cosmológica associada aos calundus, evidenciando como essas cerimônias estiveram vinculadas, essencialmente, ao culto dos antepassados – ou melhor, às perturbações desse culto sob as condições limitantes do comércio de escravos na África e do regime de trabalho escravista na América. Na impossibilidade da devida veneração aos ancestrais, a doença dos calundus emergiu como aflição espiritual, corporal e afetiva que traduzia a angústia dos africanos pela perda dos suportes identitários e dos papéis sociais conferidos pelo parentesco nas sociedades centro-africanas. Nessa moléstia do espírito, profundamente ligada ao contexto do escravismo atlântico, os africanos representaram seus corpos como possuídos de formas agressivas e destrutivas pelos ancestrais em relação aos quais eles se sentiam em débito.

Ao mesmo tempo, porém, em que o calundu era uma doença, era também um destino. Isso porque a cura possibilitava – e na verdade demandava – o restabelecimento de uma ligação

¹³⁴ Esses três encontros sobrenaturais serão analisados no cap. 3, p. 155-165, p. 179-182. Em todos os casos, é possível identificar elementos de uma noção de ancestralidade subjacente às entidades contatadas.

¹³⁵ MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez 1994, chegou a aventar a hipótese de um parentesco distante entre os calundus de Luzia Pinta e a umbanda, o qual certamente teria nas práticas da “macumba” paulista e fluminense um elo intermediário.

ritual entre o doente e seu espírito ancestral, redundando na formação de um elo privilegiado entre ambos, que permitia aos curados recorrerem ao poder espiritual de seus antepassados. Mais do que uma oportunidade, o calundu configurava uma predestinação e uma responsabilidade: para aquele que se curava, a condição para que ele não fosse mais afligido pela ancestralidade era prestar-lhe o devido culto dali em diante. O doente se iniciava ao culto da ancestralidade e podia se converter, ele mesmo, em um calundzeiro. Não pretendo sugerir que a cura *sempre* desse ensejo a iniciações: antes, o mais provável é que a maior parte dos clientes não desse ouvidos ao chamado dos calundus. Mas é inegável que uma parcela optou por abraçar esse destino. A cadeia de iniciações rituais que se estabeleceu a partir dessa sensibilidade radicou os calundus no território luso-americano, concedendo-lhes uma estrutura local de reprodução que era extremamente flexível, na medida em que se baseava em relações individuais e pessoais de iniciação, desincentivando uma padronização do rito e do dogma. Como resultado, os calundus nunca tiveram feição precisamente definida, o que explica a heterogeneidade de práticas e finalidades, bem como a fluidez de fronteiras que encontramos na análise que fizemos do “sistema dos calundus”. Essa cadeia flexível foi exatamente o que permitiu aos calundus, ao mesmo tempo, enraizarem-se na sociedade colonial e permanecerem em um processo constante e reiterado de reinvenção.

Contudo, resta ainda uma questão. Vimos que a doença dos calundus nasceu de uma impossibilidade de reproduzir o culto aos ancestrais nos territórios escravistas. Isso justifica por que a doença passou a atormentar alguns africanos, mas não é suficiente para explicar por que essa experiência se tornou tão central na vivência religiosa dos centro-africanos na América. Dentre todas as formas centro-africanas de culto que foram impossibilitadas pela escravidão e pela repressão religiosa, por que a ancestralidade adquiriu um papel tão preponderante? Mais que isso: o que significou, em termos sociais e culturais, o grande projeto de reconstrução da ancestralidade que os calundus representaram? O próximo capítulo tentará abordar essas questões por meio de uma análise, de longo escopo, de algumas representações da ancestralidade africana no império português.

3. Ancestralidade africana na diáspora

*So I run to the river, it was bleeding
I run to the sea, it was bleeding
I run to the sea, it was bleeding
All on that day
[...]*

*So I run to the Lord, please hide me Lord
Don't you see me prayin'?
Don't you see me down here prayin'?
But the Lord said "go to the Devil"
The Lord said "go to the Devil"
He said "go to the Devil"
All on that day*

Sinner Man, canção spiritual afro-americana¹

Longe de serem meras cerimônias de cura para lidar apenas com as doenças do corpo, os calundus constituíam um complexo centro-africano de regeneração espiritual que buscava reparar as fissuras provocadas pelo escravismo no tecido da ancestralidade africana. Dentre as várias doenças a que podiam ser aplicados, procuravam neutralizar uma moléstia específica, que nenhum médico ou cirurgião de formação europeia poderia compreender, e muito menos curar, pois era causada pela interrupção do culto aos ancestrais, prática devocional de grande importância em todas as culturas centro-africanas. Transcendendo a dimensão de um simples ritual episódico, o calundu levava quem a ele se submetia à aquisição de um dever para com a ancestralidade. Era um caminho que conduzia da doença a um estado de harmonia e de reciprocidades espirituais, recompondo o culto aos antepassados e reequilibrando a vida emocional e religiosa de muitos centro-africanos na América.

Contudo, o culto aos antepassados era apenas um dentre muitos aspectos dos sistemas religiosos centro-africanos. Além dos antepassados, os centro-africanos ofereciam veneração a uma série de outros tipos de espíritos, como aqueles ligados às forças naturais e a localidades específicas. Todos esses cultos foram inviabilizados pela repressão católica e pelas instituições escravistas. Por que, então, a ancestralidade viria a adquirir uma importância tão desproporcional dentro das práticas religiosas dos escravos africanos na América? Para entender isso, identificaremos primeiro o papel simbólico e social da ancestralidade nas sociedades centro-africanas das quais vieram Luzia Pinta e a maior parte dos calunduzeiros

¹ Eu corri para o rio, ele sangrava / Eu corri para o mar, ele sangrava / Eu corri para o mar, ele sangrava / Naquele dia [...] / Eu corri para o Senhor, me esconda, Senhor / Não me vêes rezando? / Não me vêes cá embaixo rezando? / Mas o Senhor disse "procure o Diabo" / O Senhor disse "procure o Diabo" / Ele disse "procure o Diabo" / Naquele dia (tradução livre de minha autoria). A letra segue a versão interpretada em 1965 por Nina Simone no álbum *Pastel Blues*.

coloniais, a fim de podermos avaliar melhor os sentidos específicos de sua reconstrução na diáspora. Veremos como a ancestralidade, nos calundus coloniais, constituiu mais do que uma prática religiosa: ela se converteu em um discurso político que articulava uma consciência histórica e um projeto utópico de futuro, servindo como ponto de apoio para que a comunidade africana refletisse sobre sua situação na América.

A ancestralidade não era uma dimensão importante apenas dos calundus luso-americanos. Antes, ela parecia ser um discurso subjacente a diversas práticas rituais de africanos em todos os territórios do império português (e quiçá para além de suas fronteiras), o que indica a existência de um amplo processo de resgate e reinvenção da ancestralidade africana no mundo atlântico. Os calundus talvez tenham sido a sintaxe ritual mais bem articulada pela qual ela foi codificada e recomposta nos territórios portugueses, mas está longe de ter sido a única. Africanos e afrodescendentes na diáspora, em diversas localidades, elaboraram discursos sobre sua ancestralidade por meio de outras práticas e experiências devocionais. A análise dessas experiências, considerando suas particularidades nos diversos territórios do império, evidenciará as transformações que a representação da ancestralidade sofreu diante da presença do catolicismo e do discurso demonológico que fundamentava o olhar europeu sobre as culturas africanas.

a. A ancestralidade na África Centro-Occidental

As práticas religiosas existentes nas sociedades centro-africanas exibiam um alto grau de variabilidade. Os espíritos específicos cultuados em cada região, os aspectos formais dos ritos, as denominações locais, tudo isso variava enormemente, transmitindo uma impressão inicial de completa heterogeneidade, sem nada que se assemelhasse a um culto ou instituição religiosa de abrangência suprarregional, de pretensões universalistas, comparável ao que representava o catolicismo na Europa. Como ressaltou John Thornton, o sistema religioso centro-africano era dotado de uma extrema fluidez devido à importância que se concedia à revelação direta e à hierofania, que davam destaque a líderes religiosos carismáticos e proféticos, representados como portadores de capacidades extraordinárias de mediar a comunicação entre os homens e os espíritos e capazes de receber novas revelações espirituais.²

² THORNTON, John Kelly. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

Essas revelações podiam se manifestar de diversas formas, como presságios, adivinhações, visões, sonhos e a possessão espiritual direta, mas sempre dependiam da figura de um mediador humano a quem a mensagem dos espíritos era constantemente transmitida, o qual devia repassá-la aos outros vivos. Na expressão de Thornton, as religiões centro-africanas baseavam-se num modelo de “revelação contínua”, que contrasta com o modelo estabelecido pela cultura religiosa cristã na Europa. Para as várias denominações do cristianismo, incluindo o catolicismo, as revelações fundamentais já teriam sido realizadas integralmente no passado, tendo sido compiladas em um único livro sagrado: a Bíblia. A interpretação dessas revelações consolidadas, controlada por meio da atuação de um clero especializado, deu origem a um dogma e uma ortodoxia bastante sistemáticos. Nas culturas centro-africanas, por outro lado, o princípio da revelação contínua desautorizava a cristalização de uma ortodoxia, mantendo sempre uma fluidez inapagável nas práticas religiosas.³

A transformação incessante da ritualística centro-africana também foi ressaltada na análise de Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée Fox sobre os movimentos religiosos centro-africanos. Para os autores, a cultura religiosa da região se caracterizava por uma proliferação incessante de novos cultos, liderados por figuras carismáticas, que se disseminavam para novas regiões e se articulavam às devoções locais preexistentes, apropriando-se de seus elementos formais e de parte de sua ritualística. Essa dinâmica resultava em um amplo grau de plasticidade dos ritos, ainda que existisse sempre, recobrando práticas diversas, uma mesma concepção, que visava à regeneração da sociedade, à proteção contra forças malignas e ao restabelecimento do equilíbrio cósmico.⁴ Uma das características fundamentais dos calundus – sua irredutível plasticidade, que fez com que eles jamais tenham cristalizado uma forma unificada do rito –, portanto, já se fazia presente nos movimentos centro-africanos de regeneração, não sendo apenas uma decorrência do contexto americano ou diaspórico.

O princípio da revelação contínua das religiões centro-africanas, destacado por Thornton, foi responsável pela criação de uma multiplicidade de devoções específicas, cada qual com suas características formais particulares, todas integradas a um mesmo sistema ritual abrangente. É preciso ressaltar que essas devoções não eram mutuamente excludentes, já que um indivíduo ou grupo poderia participar de uma série de cultos simultaneamente, de modo que cada nova instância de pertencimento ritual lhe dava novos vínculos, conexões e recursos para

³ THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 312-354.

⁴ CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study*. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

lidar com os diferentes problemas cotidianos aos quais cada culto se direcionava: a fertilidade dos campos e das mulheres, a doença, a vingança, a proteção pessoal, a autoridade familiar etc. A simultaneidade de instâncias de pertencimento, aliás, era uma das características das culturas centro-africanas, transcendendo o domínio religioso: um indivíduo detinha mais autonomia e poder, em sentido lato, quanto maior o número de conexões e vínculos de pertencimento que ele pudesse estabelecer com grupos socialmente influentes.⁵ A ideia cristã de exclusividade confessional não existia no sistema religioso centro-africano.

Contudo, apesar da proliferação de cultos específicos, havia uma estrutura básica que era compartilhada pela maior parte das populações que habitavam a África Centro-Occidental no período que se estende entre os séculos XV e XVIII. É possível abordá-la a partir de dois pontos de vista analíticos: por um lado, por uma perspectiva cosmológica, enfatizando as representações dos próprios centro-africanos sobre seu sistema ritual (ou seja, no nível daquilo que os antropólogos denominam o “discurso nativo”); por outro lado, por um critério sociológico, identificando que tipos de relações sociais eram organizadas a partir de cada tipo de culto religioso. Começemos pela primeira perspectiva.

Na cosmologia centro-africana, o universo era representado como dividido em dois planos: o mundo visível, habitado pelos vivos, e um mundo invisível, habitado por diversos tipos de espíritos. Ambas as dimensões do cosmos mantinham relações ideais de reciprocidade mútua: os vivos deviam prestar homenagem e fazer oferendas aos espíritos, enquanto estes promoveriam o bem-estar daqueles, garantindo a saúde, a fertilidade, colheitas abundantes e a ordem social.⁶ O mundo espiritual estava organizado de acordo com uma hierarquia de espíritos maiores e menores, divididos segundo seu grau de generalidade e abrangência. Espíritos “menores” eram aqueles mais específicos e personalizados (de localidades particulares, de linhagens restritas ou que promoviam propósitos específicos), enquanto os “maiores” respondiam por princípios mais gerais e impessoais. Nesse quadro, o espírito “maior”, ou seja, o mais geral, era chamado de Nzambi Mpungo. Associado ao Deus cristão, Nzambi Mpungo tinha uma natureza cosmogônica, sendo-lhe atribuída a criação do mundo, mas é difícil saber se essa característica preexistia ao contato com os europeus ou se era já uma influência do catolicismo sobre as cosmologias locais. Justamente por conta de sua generalidade e impessoalidade, Nzambi Mpungo não era objeto de culto direto nas sociedades centro-

⁵ MILLER, Joseph. Retention, Reinvention, and Remembering: Restoring Identities Through Enslavement in Africa and under Slavery in Brazil. In: CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul. *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. New York: Humanity Books, 2004, p. 81-121.

⁶ MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986, p. 42-62.

africanas, que era devotado a espíritos mais específicos e próximos dos homens. Era possível que os espíritos menores, com o tempo, fossem se tornando progressivamente mais distantes dos homens, mais impessoais, por meio de um ciclo de mortes sucessivas, galgando degraus nessa hierarquia espiritual. Isso é evidente no caso dos antepassados: quanto mais distantes das gerações atuais, maior a importância desses espíritos para um conjunto mais amplo de linhagens e famílias que se declaravam seus descendentes. Com a passagem das gerações, sua importância e influência crescia até chegar ao estatuto dos heróis míticos fundadores dos diferentes reinos.⁷

Dentro dessa hierarquia espiritual, havia uma distinção entre duas principais classes ou categorias de espíritos. Por um lado, havia os espíritos dos mortos nomeáveis, cuja identidade pretérita era conhecida. Normalmente, tratava-se dos antepassados das linhagens e clãs, que eram cultuados no interior desses grupos de descendência. Dentro dessa categoria havia também, além dos ancestrais, os “fantasmas” (*min'kuyu*, em quicongo, ou *zizumina*, em quimbundo), mortos desgarrados que não haviam sido admitidos à vila dos ancestrais, que vagavam e podiam agir de forma maligna em relação aos vivos. Em adição aos mortos nomeáveis (antecedentes e “fantasmas”), por outro lado, havia espíritos que não se ligavam a descendências específicas, mas sim a localidades ou objetos. Os *bisimbi* e *bankita* eram espíritos territoriais, ligados a localidades, regiões e forças da natureza, que habitavam pedras, rios, árvores, lagos e o ar, e eram homenageados em cultos de natureza regional e provincial. Havia ainda espíritos menores que se ligavam a objetos de poder – “ídolos” ou “fetiches”, na terminologia empregada pelos missionários europeus –, chamados *minkisi* (quicongo) e *kiteke* (quimbundo). Ou seja, uma hierarquização do mundo espiritual em espíritos “menores” e “maiores” se sobrepunha a uma clivagem ontológica entre espíritos ancestrais (pessoais) e espíritos territoriais/naturais (impessoais).

Essas classes de espíritos se organizavam de formas diferentes no sistema religioso de cada região na África Centro-Occidental. No sistema ritual do reino do Congo, entre os séculos XVI e XVII, os espíritos impessoais se dividiam em duas classes: os *bisimbi* eram entidades pertencentes a uma dimensão espiritual denominada *mbumba*, que estava associada à fertilidade e à natureza. Contrapunham-se a ela os espíritos impessoais pertencentes a uma esfera denominada *nkadi mpemba*, que compreendia espíritos do ar e estava associada à realeza do Congo. Na esfera dos espíritos pessoais, os antepassados das linhagens e clãs somavam-se a

⁷ Ibid., p. 63-89; THORNTON, John Kelly. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90. MacGaffey e Thornton, apesar de suas divergências, são os dois principais autores nos quais essa apresentação sobre o mundo espiritual centro-africano se baseia.

essas duas dimensões espirituais impessoais, dando origem a uma representação tripartida do mundo espiritual.⁸ Já nas sociedades ambundas ao sul do Congo, eram os cultos da ancestralidade que se subdividiam em dois tipos, cada um dos quais organizado em torno de uma insígnia ritual de poder. Uma dessas insígnias, a árvore *mulemba*, associava-se aos ancestrais de cada linhagem em um território específico configurado pela aldeia, enquanto a insígnia de ferro conhecida como *ngola* permitia invocar o poder de uma ancestralidade móvel, cuja autoridade se disseminava por áreas extensas, galvanizando grupos familiares de poder político territorialmente mais abrangente. A esses dois cultos da ancestralidade contrapunham-se os cultos centrados na insígnia do *lunga*, que representava um espírito de natureza territorial (e não parental), associado a rios e lagos. A despeito das configurações regionais específicas, a distinção entre cultos da ancestralidade e da territorialidade parece ser uma oposição estrutural subjacente às cosmologias de vários povos da África Centro-Occidental, como sugere a ampla disseminação do *lunga*, em adição aos cultos da ancestralidade, na região para além das populações ambundas.⁹

Do ponto de vista sociológico, o culto de cada um desses espíritos estava associado a uma forma específica e poder e autoridade. Cultos de espíritos territoriais organizavam formas locais de poder e autoridade política, como a das províncias: na medida em que o oficiante ou líder de um desses cultos detinha um suposto poder sobre um espírito capaz de garantir a fertilidade, a abundância e o equilíbrio ecológico de uma dada região, ele podia demandar autoridade junto aos grupos que habitavam aquele território e dependiam da fertilidade de seu solo. A associação entre território e produção agrícola explica a frequente associação entre esses cultos locais e concepções de fertilidade. Cultos de antepassados, por outro lado, organizavam relações de poder no interior de linhagens, clãs e grupos que reivindicavam descendência daquele antepassado específico. Se o culto dos espíritos territoriais permitia reivindicar controle sobre um território, o culto aos ancestrais permitia reivindicar controle sobre um grupo de pessoas unidas pelo parentesco.

Todo poder, na concepção ritual centro-africana, advinha da capacidade de mobilizar um determinado tipo de espírito, de modo que os cultos tinham uma natureza tanto “religiosa” quanto “política”, na medida em que definiam esferas de poder e autoridade sobre a vida social. Os estados centro-africanos frequentemente articulavam essas várias formas de culto ao poder político: no reino do Congo do século XVI, por exemplo, o rei (*mani*) concentrava em sua figura

⁸ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 1-31.

⁹ MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: Os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura, 1995, p. 59-70.

as três dimensões fundamentais do mundo espiritual bacongo: ele legitimava seu poder prioritariamente por meio da exclusividade do culto aos espíritos do ar (*nkadi mpemba*), mas também era investido pelos sacerdotes dos espíritos territoriais (*mbumba*) e promovia o culto às linhagens reais (antepassados).¹⁰

Nesse quadro, o culto da ancestralidade tinha o papel específico de articular as relações sociais no interior dos grupos de parentesco (as linhagens), que eram as células fundamentais de organização das sociedades centro-africanas. Meyer Fortes destaca o culto aos ancestrais como uma das características mais disseminadas das culturas africanas em geral, não apenas na África Centro-Occidental. Ele se distingue do culto aos mortos em sentido lato na medida em que é oferecido pelo descendente a seus ascendentes diretos, e não aos mortos como coletividade, nem a indivíduos mortos com os quais não existam vínculos de parentesco. Seu sentido é eminentemente jurídico, definindo um campo de direitos e responsabilidades para o indivíduo. Por meio do culto a seus antepassados, o indivíduo se afirma como pertencente à sua linhagem (já que reconhece sua descendência em relação aos fundadores e membros mais antigos dessa linhagem) e, portanto, como detentor legítimo de direitos referentes a essa linhagem.¹¹ Nas sociedades africanas, as linhagens controlavam, a nível local, a distribuição de recursos econômicos e sociais, como as terras para a produção agrícola e a oferta de esposas para matrimônios. Portanto, um indivíduo jovem dependia dos membros mais velhos de sua linhagem para ter acesso a direitos fundamentais da vida social centro-africana: o direito à terra (e, portanto, ao trabalho e ao fruto desse trabalho, sob a forma de alimentos) e o direito ao matrimônio (e, portanto, a família e à descendência).¹²

O reconhecimento de uma lealdade em relação aos antepassados, no culto à ancestralidade, tinha uma dupla função social. Em primeiro lugar, essa lealdade dos membros vivos da linhagem aos membros mortos (por definição mais antigos que os vivos) espelhava e reafirmava a estrutura de lealdade interna aos membros vivos. O culto dos vivos a seus parentes mortos dramatizava o fato de que todos os indivíduos deviam prestar respeito e lealdade a seus parentes mais antigos, estabelecendo o parentesco e a ancianidade como critérios de autoridade a serem reforçados também nas relações entre os vivos. Em segundo lugar, e de forma complementar, o culto aos antepassados instituía seu oficiante (geralmente o membro mais

¹⁰ HILTON, A., op. cit., p. 32-49. Para a autora, a progressiva concentração desses três tipos de culto na figura do *mani* foi o que permitiu a centralização política do reino do Congo ao longo do século XVI.

¹¹ FORTES, Meyer. Some reflections on ancestor worship in Africa. In: INTERNATIONAL African Institute. *African Systems of Thought: Studies presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*. London: Oxford University Press, 1965.

¹² MACGAFFEY, W., op. cit., p. 24-28; HILTON, A, p. 1-31; MILLER, Joseph C. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988, p. 42-53.

velho do grupo) no topo da hierarquia de sua própria parentela vivente, na medida em que os únicos parentes aos quais ele devia prestar obediência – os mais antigos que ele – já estavam mortos e eram reiteradamente declarados como tal por meio do culto.¹³

Na medida em que a ancestralidade permitia traduzir ritualmente o pertencimento dos indivíduos a suas linhagens, ela era uma dimensão fundamental de atribuição de identidade e direitos nas sociedades centro-africanas. Um indivíduo privado de sua ancestralidade e, portanto, de sua linhagem ficava privado do poder sobre as esferas mais básicas da vida e de sua própria sobrevivência material (pela alimentação) e social (pela reprodução no interior do matrimônio). Por isso, o indivíduo sem parentes, nas sociedades africanas, era um estranho, um ser sem direitos sobre nada, que precisava se submeter a algum patrono para desfrutar das condições mínimas de sobrevivência, sendo esta, precisamente, a definição africana de escravidão.¹⁴ A escravidão era a ausência da parentela.

Isso torna perfeitamente compreensível por que a ruptura da ancestralidade era sentida de forma especialmente severa e aguda para os centro-africanos escravizados, com mais intensidade do que a perda da conexão ritual com espíritos de natureza territorial. A quebra da ancestralidade era o emblema cultural mais imediato da ausência de pertencimento a uma linhagem, já que o culto da ancestralidade era a forma ritual privilegiada de dramatização social dos vínculos internos a um grupo de descendência. Nós, leitores contemporâneos das sociedades liberais do século XXI, tendemos a associar a independência em relação às famílias como um signo de autonomia pessoal e de garantia de direitos pessoais (sustentados, de forma abstrata, pela legislação e pelo Estado, sem passar pela mediação dos parentes). Nas sociedades centro-africanas, contudo, era precisamente o oposto que ocorria. O distanciamento da parentela não implicava autonomia e conquista de direitos pessoais – pelo contrário, redundava em escravidão. Daí que a condição do cativo em que os escravos centro-africanos viviam fosse sentida, em primeiro lugar, como uma ausência de parentesco.

A retomada do culto aos antepassados, para os cativos centro-africanos, constituía um projeto de recomposição dos laços de parentesco e de pertencimento e, portanto, era vista como um antídoto à dependência extrema e à escravidão. Vimos que, nos territórios portugueses da África e na América portuguesa, a interrupção do culto aos antepassados podia redundar, para os cativos, em uma doença conhecida, entre outros nomes, pelo de “calundu”.¹⁵ Essa aflição,

¹³ FORTES, M., op. cit.

¹⁴ MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

¹⁵ Veja-se o cap. 2, p. 92-102.

que se somatizava em estado corporal patológico, não traduzia apenas uma infelicidade genérica oriunda da interrupção das devoções religiosas centro-africanas. Ela não era uma simples nostalgia de devotos. Antes de mais nada, ela constituía uma manifestação de um estado de perda do parentesco e, portanto, de perda de direitos fundamentais. A doença dos calundus transcrevia, no registro patológico, a condição social da escravidão. Daí que os centro-africanos talvez não tenham sentido, de forma tão aguda, a falta de outros tipos de cultos e devoções, como aqueles ligados aos espíritos territoriais e da natureza.¹⁶ Não se tratava de uma questão de convicção religiosa: tratava-se de uma questão de direitos fundamentais. E a recomposição da ancestralidade figurou, para muitos africanos, como uma primeira via para a reparação dessa imensa perda.

b. Viagem à casa do pai

Em 1743, na sala de audiências da Inquisição de Lisboa, a ré Luzia Pinta descreveu em detalhes a “doença do calanduz” a dois intrigados inquisidores, que pouco puderam compreender das concepções cosmológicas e das implicações políticas daquilo que a calunduzeira lhes dizia. Os inquisidores visavam apenas a que ela confessasse haver feito pacto com o Demônio – que, na presunção demonológica com que trabalhava a Inquisição, era a única forma de explicar a realização de suas curas sobrenaturais. Em vez disso, Luzia contava-lhes histórias sobre doenças e ventos de sua terra natal de Angola. Nada que os inquisidores pudessem imediatamente associar às hostes demoníacas. Segundo ela, a doença fora contraída supostamente durante a infância, ainda em Angola, e teria possivelmente sido transmitida por uma tia.

A menção à tia já era, no discurso articulado da calunduzeira aos inquisidores, uma primeira codificação da ancestralidade, elemento central de seus calundus. As cerimônias terapêuticas dos calunduzeiros, como vimos, propiciavam o restabelecimento de uma relação harmônica e a aquisição de uma ligação espiritual privilegiada com os antepassados, uma que habilitaria depois o doente, ele próprio, a adivinhar e curar.¹⁷ Se é assim, então a entidade responsável pela possessão espiritual de Luzia Pinta e por soprar-lhe aos ouvidos os “ventos”

¹⁶ Mesmo nos cultos terapêuticos do tipo *ngoma*, intimamente associados aos calundus, vários tipos de espíritos podiam ser invocados, incluindo entidades de natureza territorial e associadas à natureza. Cf. JANZEN, John M. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992, p. 94-101. Na terapêutica centro-africana, a ancestralidade era apenas uma possibilidade no interior de um campo espiritual vasto, mas ela se tornou dominante no contexto escravista e colonial.

¹⁷ A análise detalhada desse processo foi realizada no cap. 2, p. 111-123.

por meio dos quais ela adivinhava e curava não poderia ser outra senão um antepassado seu, aquele que lhe causara a doença e com o qual ela se reconciliara em seu próprio processo de cura. Contudo, ao capitão-mor Diogo de Carvalho, ela dissera que “Deus lhe dizia naquelas ocasiões o que havia de fazer”.¹⁸ Essa declaração, que a ré confirmou diversas vezes diante dos inquisidores, pareceria desmentir a hipótese de que a dimensão espiritual central dos calundus seria a ancestralidade, pelo menos no caso de Luzia Pinta. Porém, quando entendemos a representação que Luzia fazia desse Deus que lhe enviava suas revelações, constatamos que a ancestralidade figurava nela em posição de destaque. Vejamos.

Céticos quanto à intercessão divina nas curas da calunduzeira, os inquisidores lhe perguntaram: “lhe falou Deus Nosso Senhor em algum tempo, ou teve alguma visão ou revelação sobrenatural de que pudesse colher a dita intercessão e influxo superior”?¹⁹ Para responder à pergunta, ela remontou a um distante episódio de infância, ocorrido enquanto ela ainda era escrava em Luanda. Acompanhemos sua narrativa aos inquisidores, na forma como foi registrada pelo notário:

Disse que o que tem que declarar a respeito do contido na pergunta é o seguinte: que, sendo ela da idade de 12 anos, pouco mais ou menos, assistindo na cidade de Angola, em casa de seu senhor Manuel Lopes de Barros, saindo em um dia pela manhã ao quintal das casas em que ele morava, caiu repentinamente como morta no meio dele. E, ficando totalmente imóvel e privada de seus sentidos, foi levada sem saber o como até a margem de um rio grande, onde, encontrando uma velha, lhe perguntou esta para que parte ia. E, respondendo-lhe ela declarante que não sabia, lhe continuou a dizer a dita velha que fosse muito embora, porque logo havia de voltar. E, continuando com efeito o seu caminho, encontrou mais acima um homem ainda moço, que lhe fez as mesmas perguntas, e ela lhe deu as mesmas respostas. E, andando mais, encontrou outra velha, que lhe perguntou para que parte queria ir, e, respondendo-lhe que queria passar para a outra banda do rio, lhe disse então a mesma velha que pegasse na ponta de uma linha muito fina que tinha na mão, e conseguiria o que desejava. E, fazendo-o ela assim, sucedeu secar repentinamente o dito rio, de sorte que pôde passá-lo a pé enxuto e sem algum embaraço. E, dando logo em uma encruzilhada, encontrou com outras duas velhas e com dois caminhos, um muito sujo e outro muito limpo, e, intentando ela ir por este, lhe disseram as ditas velhas que havia de ir pelo sujo, quisesse ou não. E, indo com efeito por ele, chegou a uma casa grande, onde achou a um homem ancião, com barbas compridas, assentado em uma cadeira e, ao redor dele, vários meninos com candeias acesas, o que, vendo ela declarante, chegou ao pé do dito homem, a quem tomou a bênção. E logo este lhe disse que se fosse embora, sem passar mais coisa alguma. E, vindo já na escada daquelas casas, retirando-se, sucedeu tornar em si por virtude de remédios e fumaças que o dito seu senhor lhe mandou fazer, por a achar como morta no dito quintal pela forma que tem declarado. E, dando depois conta de todo o

¹⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, f. 17.

¹⁹ *Ibid.*, fl. 51.

referido a um clérigo chamado Padre Manuel João, assistente na mesma cidade de Angola, lhe disse este que aquele velho ancião que tinha visto era Deus Nosso Senhor, o que ela assim ficou entendendo pela referida razão. E não passou mais coisa alguma, nem teve outra alguma revelação que haja de declarar.²⁰

A declaração retratava uma experiência de êxtase vivida durante a infância em Luanda, muito antes de Luzia Pinta se tornar uma calundzeira em Sabará, durante a qual a menina teria tido seu primeiro contato direto com a entidade espiritual que, segundo ela própria, era o mesmo Deus Nosso Senhor que lhe sopraria depois os ventos de adivinhar. A análise da simbologia centro-africana de seu relato ajudará a esclarecer a natureza desse Deus e desvelar a noção de ancestralidade que estruturava sua jornada espiritual e sua prática ritual.

De início, observamos que a narrativa apresenta semelhanças com o mito de origem do reino do Congo (de onde era originária a mãe de Luzia) no século XVII, que narrava como o ferreiro Lukeni lua Nimi, saído de uma linhagem real de um território ao norte do rio Zaire (*Nzadi*, também chamado de rio Congo), atravessara o rio e se estabelecera em uma localidade ao sul, fundando assim a dinastia que governaria o reino do Congo.²¹ O rio tinha um lugar bastante importante na simbologia centro-africana de uma forma geral, não apenas na cultura bacongá. Como vimos, a tradição cosmológica centro-africana concebia o universo como dividido em duas metades: um mundo visível habitado pelos vivos e um mundo invisível habitado pelos espíritos e pelos mortos. A fronteira que separava os mundos era representada por um conjunto de símbolos tidos como transitórios, especialmente a água, o rio e a cor vermelha.²²

Sendo assim, a passagem do rio no mito de fundação da dinastia do reino do Congo era uma travessia cósmica entre os mundos, o que conferia a Lukeni lua Nimi a autoridade e a legitimidade necessárias para que ele assumisse o poder e se convertesse em ancestral da dinastia do reino.²³ Ao cruzar a fronteira entre os mundos e penetrar o território dos espíritos, ele se tornara mediador privilegiado entre os vivos e os espíritos, e assim adquirira autoridade ritual. O ato de transpor o limiar cósmico e adentrar o mundo invisível dos espíritos era um elemento frequente em toda a ritualística centro-africana, e se manifestava de diversas maneiras

²⁰ Ibid., fl. 51-52.

²¹ SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu: poder e catolicismo no Reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. São Paulo: Alameda, 2014, p. 21.

²² MACGAFFEY, W., op. cit., p. 42-62.

²³ A correspondência empírica entre o mito e a história da fundação do reino do Congo é irrelevante para esta análise. O que importa é ressaltar o papel que os bacongós atribuíam à travessia do rio como instância de acúmulo e poder espiritual.

em diferentes contextos rituais. Podia ser representado por meio da ação de passar por sobre uma linha desenhada no chão, ou de cruzar o rio ou qualquer corpo d'água, por meio do uso de elementos da cor vermelha, pelo emprego da argila branca que representava a cor dos espíritos; enfim, por uma série de símbolos transitórios. Não foi apenas em seu relato extático que Luzia Pinta fez referência a esse ato da transposição da fronteira cósmica: ele reaparece igualmente na ritualística de seus calundus. É o que atesta o testemunho do negociante José da Silva Barbosa, que presenciou uma de suas curas:

E, depois de estar sentada em um assento alto, [Luzia] saiu dançando e passando por cima das pessoas que queriam ser curadas, e lhe perguntou o quanto traziam de ouro para lhe dar. E, mandando pôr as pessoas deitadas ou de bruços, passando por cima dessas pessoas, fazendo certas visagens de uma invenção que parecia escaler, pegando nele corria pelas pessoas com ele e, fazendo outras visagens, dizia o que lhe parecia.²⁴

A “invenção que parecia escaler” foi esclarecida pela própria ré em sua confissão aos inquisidores. Escaler era o nome de uma pequena embarcação fluvial – usada, portanto, especificamente para navegar em rios, e não no oceano.²⁵ Segundo Luzia,

[...] quando manda deitar no chão às pessoas que está curando, passa também por cima delas com uma canoazinha pequena que mandou fazer para esse efeito, a qual unta muito bem primeiro com o suco de ervas que tem dito, e depois esfrega com ela o corpo das pessoas que hão de ser curadas, para lhes lançar fora os feitiços que padecem, por ser este o fim e virtude para que se aplica o dito instrumento.²⁶

Nos calundus de Luzia Pinta, os próprios doentes deitados ao chão representavam a linha que demarcava a fronteira entre os mundos, de modo que, quando a calunduzeira passava por cima deles, atualizava o mesmo ato de poder de transpor esse limite entre visível e invisível. O uso da miniatura de canoa reforçava esse sentido: não só Luzia como também o barco passava por cima deles. Fica aqui explícito o paralelismo ritual estabelecido entre os corpos deitados ao chão, o rio e a fronteira entre os mundos: o barco “navegava” sobre um rio que eram os próprios doentes deitados e, junto com a calunduzeira, transpunha a fronteira que separava os vivos dos espíritos, permitindo invocar a intervenção destes para viabilizar a cura e “lançar fora os

²⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, f. 21v.

²⁵ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, v. 9, p. 391. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUIA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 12 set. 2014.

²⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, f. 47.

feitiços”. Portanto, a narrativa extática contada por Luzia Pinta, ao representar o ato de atravessar o rio, reforçava a simbologia de suas cerimônias.

Voltemos ao relato de sua jornada infantil. Quando Luzia Pinta desfaleceu no quintal da casa de seu senhor em Luanda, seu espírito dirigiu-se diretamente à beira de um rio, um dos mais poderosos símbolos da fronteira cósmica nas culturas centro-africanas. Ela encontrou uma velha – imagem recorrente no relato que já codifica uma noção de ancianidade – que lhe perguntou aonde ela ia. A princípio, a menina hesitou, talvez consciente da natureza da fronteira que estava à sua frente. Continuando seu caminho, encontrou um moço mais jovem, a quem respondeu com igual reticência. Para uma segunda velha que encontrou mais adiante, disse que desejava atravessar o rio. É sintomático que ela tenha expressado o desejo de atravessar a fronteira para uma *velha*, e não para um *jovem*, já que este, pela pouca idade, seria um mediador menos eficaz entre a menina e sua ancestralidade.

Para cruzar o rio, ela segurou na ponta de uma linha fina fornecida pela segunda velha, ao que o rio secou. A sobreposição visual do rio e da linha que serve para atravessá-lo nos remete ao cosmograma bacongo da cruz *yowa*, que sintetizava a representação centro-africana do cosmos. Uma vez que o universo era entendido como dividido em duas metades, o traço horizontal da cruz representava a fronteira entre o mundo visível e o invisível (o rio). No entanto, essa fronteira não podia ser absoluta: era preciso que houvesse uma fluidez entre os dois lados, para possibilitar as trocas e intercâmbios que garantiriam o equilíbrio desse universo de reciprocidades. Por isso, o traço vertical (a linha fina), cortando a fronteira, representava o ato de poder de atravessar essa barreira e instaurar a comunicação entre as metades do cosmos.²⁷ Se, na visão de Luzia, o rio representava a fronteira entre os mundos, então a linha que ela fora instada a segurar constituía o traço perpendicular que, ao cruzar o rio, transportava a fronteira num ato de poder. A linha era uma ponte – de um lado ao outro do rio, num primeiro momento, do reino dos vivos ao território dos espíritos, numa segunda camada de sentido, mas também da doença à cura, num nível mais profundo.

Do outro lado do rio, a menina Luzia encontrou mais duas velhas que guardavam uma bifurcação de caminhos, um deles limpo e outro sujo. A bifurcação também podia ser uma representação da fronteira cósmica, de forma semelhante à cruz *yowa*.²⁸ Esse sentido é

²⁷ Para uma exploração da simbologia da cruz, cf. THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011, p. 112-120; MACGAFFEY, W., op. cit., p. 43-46; SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a cruz e a espada: poder, catolicismo e comércio na África Centro-Occidental, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2012. 246 p. Tese (Livro Docência em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p. 20-45.

²⁸ THOMPSON, R., op. cit., p. 113; MACGAFFEY, W., op. cit., p. 119.

reforçado pela oposição limpo-sujo que qualifica a bifurcação de caminhos, e que pode ser lida como correspondente a outra oposição fundamental das cosmologias centro-africanas: aquela entre a vila, residência dos vivos estabelecida na clareira aberta na floresta, e o túmulo, morada dos ancestrais, localizado na floresta.²⁹ Se a oposição limpo-sujo pode ser relacionada a clareira-floresta (sobretudo no contexto de uma narrativa em que limpo e sujo se aplicam a dois caminhos que atravessam o terreno natural), então também pode ser reduzida a mundo dos vivos-mundo dos espíritos, bem como a vida-morte. Podemos interpretar a visão de Luzia como se o caminho limpo, que ela dizia pretender tomar, representasse um retorno à vila, terreno limpo na floresta, e o caminho sujo, o qual as velhas aconselham Luzia a seguir, representasse o ato de adentrar a floresta e seguir o caminho para o mundo invisível. A escolha do caminho sujo seria assim uma duplicação, um reforço do sentido de atravessar o rio. Isso explica, inclusive, o fato de haver *duas* velhas guardando a bifurcação: assim como Luzia conversara com duas velhas antes de cruzar o rio, também se comunicou com outras duas (duplicação das primeiras) antes de fazer sua escolha na bifurcação (duplicação do rio). Ao tomar a rota indicada pelas duas velhas, ela ultrapassaria de uma vez por todas a fronteira entre os mundos e adentraria o terreno dos espíritos.

Uma vez no mundo invisível, Luzia Pinta encontrou uma casa grande, na qual entrou. Em seu interior havia “um homem ancião, com barbas compridas, assentado em uma cadeira e, ao redor dele, vários meninos com candeias acesas”. A figura do homem ancião, em um espaço localizado no mundo dos espíritos e dos mortos, parece uma representação bastante explícita de um espírito ancestral, o que é reforçado pelo ato de reverência tomado pela menina, que se ajoelhou a seus pés e lhe pediu a bênção. As figuras dos meninos são de decifração mais difícil. Eles eram explicitamente mais jovens do que o ancião barbado, motivo pelo qual é possível que representassem espíritos de antepassados “menores” ou “intermediários”, descendentes da figura fundadora e paterna do ancião, mas ainda ascendentes em relação a Luzia Pinta (que, à época, tinha apenas 12 anos e provavelmente não encararia os meninos como mais novos do que ela própria).

Mas também é possível fazer outras conjecturas a respeito do significado dos meninos vistos por Luzia na casa. A imagem de um ancião barbado ladeado por um grupo de figuras menores remete visualmente a um tipo de artefato existente no reino do Congo desde o século XVII, conhecido como *nkangi kiditu*. O *nkangi kiditu* era um crucifixo de produção local, normalmente composto de cobre, que retratava o Cristo crucificado – tanto é que o nome pode

²⁹ MACGAFFEY, W., op. cit., p. 55.

ser traduzido literalmente como “Cristo pregado”. Tratava-se de uma apropriação, pelos artistas congueses, do crucifixo católico, numa época em que o catolicismo era a religião oficial do reino do Congo. Nesses artefatos, era comum que o Cristo fosse representado ladeado por duas ou quatro figuras diminutas, assentadas sobre os braços da cruz, como se vê na imagem a seguir:



Fonte: Website do Museu do Brooklyn³⁰

FIGURA 2. Nkangi Kiditu do acervo do Brooklyn Museum,
produzido no Baixo Congo no início do século XVII

³⁰ BROOKLYN MUSEUM. *Collections*: Arts of Africa: Crucifix (Nkangi Kiditu). Disponível em: <https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/207818/Crucifix_Nkangi_Kiditu/image/112536/image#>. Acesso: 23 set. 2014. Nesse artefato, nota-se ainda uma terceira figura sob os pés de Cristo.

É difícil determinar com certeza o que poderiam ter representado essas figuras no século XVII, pois os informantes centro-africanos dos etnógrafos que as estudaram no século XX as consideravam alternativamente como representações dos apóstolos, dos dois ladrões, ou do Pai e do Espírito Santo, evidenciando que seu sentido pré-cristão não havia sido preservado. Marina de Mello e Souza sugeriu uma interpretação dessas figuras dúplices como análogas aos gêmeos, que, na cultura bacongá, eram considerados como encarnações dos *bisimbi*, espíritos associados à natureza (rios, pedras, árvores etc.) e pertencentes à dimensão *mbumba*, vinculada aos territórios e províncias.³¹ Nesses crucifixos, os *bisimbi* figuravam ao lado de Jesus Cristo (que podia ser entendido como um antepassado distante dos cristãos, entre os quais os congueses se incluíam) em um artefato que era uma insígnia de poder da elite política conguesa, semelhante às cruces de pedra que existiam no reino e eram associadas à dimensão *nkadi mpemba* (dos espíritos do ar). Portanto, o *nkangi kiditu* tinha associações com espíritos dos antepassados, da natureza e do ar. Uma vez que o catolicismo era o culto oficial do reino do Congo, essa coexistência de signos associados a todas as três classes de espíritos da cosmologia conguesa ampliava a esfera de legitimidade ritual da elite, aumentando o poder político de seus portadores. Essa interpretação de Marina de Mello e Souza condiz com o fato, ressaltado por Anne Hilton, de que o catolicismo adotado no reino do Congo tendeu a associar e concentrar em si várias dimensões espirituais da cosmologia bacongá.³²

Na jornada espiritual de Luzia Pinta, o ancião barbado a quem ela pediu a benção era muito provavelmente um antepassado, associado à dimensão espiritual dos ancestrais e do parentesco. Contudo, segundo Luzia Pinta alegou aos inquisidores, ele era também Deus Nosso Senhor, de modo que sua aparição, cercado de meninos, ecoa a imagem do Cristo ladeado pelos *bisimbi* no crucifixo congues. Se isso é verdade, o poder espiritual que a menina encontrou na “casa grande” era uma figura da ancestralidade que se via complementada e fortalecida por espíritos territoriais, associados à fertilidade. A posição hierarquicamente inferior em que os meninos figuravam em seu relato evidencia que a ancestralidade e o parentesco constituíam o componente central da esfera espiritual com a qual ela entrara em contato. Os espíritos da natureza, portanto, assumiam papel secundário em seu universo simbólico, mas se somavam à ancestralidade para reforçar sua autoridade ritual, assim como os *bisimbi* eram chamados a complementar o poder da elite política do reino do Congo nos séculos XVI e XVII. Luzia Pinta, portanto, reuniu em sua jornada espiritual as esferas espirituais das cosmologias centro-

³¹ SOUZA, M., op. cit., p. 20-45.

³² SOUZA, M., op. cit., p. 20-45; HILTON, A., op. cit., p. 69-103.

africanas – os espíritos nomeados e também os impessoais – ao mesmo tempo em que ressaltou a centralidade da ancestralidade e do parentesco.

Luzia Pinta nascera na cidade portuguesa de Luanda, e não no reino do Congo, onde eram produzidos os *nkangi kiditu*. A princípio, associar sua jornada espiritual a essa representação conguesa do universo espiritual pareceria arriscado, do ponto de vista metodológico. Mas, como vimos, a divisão do mundo espiritual em uma esfera de espíritos nomeados, ligados à ancestralidade, e espíritos impessoais, ligados à natureza e à territorialidade, era mais disseminada na África Centro-Occidental, vigendo também entre os ambundos de Angola por meio da distinção entre o *lunga*, insígnia que representava espíritos de rios e lagos, e o *ngola* ou a *mulemba*, insígnias especificamente associadas aos ancestrais.³³ Ademais, ressalte-se que, embora nascida em Luanda, Luzia Pinta tinha ascendência conguesa. As sociedades centro-africanas exibiam uma estrutura de parentesco matrilinear, o que equivale a dizer que os indivíduos eram considerados membros de suas famílias maternas, e não paternas. Embora o pai de Luzia Pinta fosse nascido em Luanda, sua mãe, Maria da Conceição, viera do reino do Congo. A ancestralidade de Luzia Pinta, portanto, era bacongá, reforçando seus laços com um universo cosmológico em que antepassados bacongós dividiam espaço com os *bisimbi*.

Após tomar a bênção do ancião, Luzia Pinta desceu as escadas e retornou ao mundo dos vivos, recobrando a consciência no quintal da casa de seu senhor Manuel Lopes de Barros, o qual lhe mandara aplicar defumatórios para que ela voltasse a si. O ato de descer as escadas pode ser lido, novamente, em relação ao cosmograma da cruz *yowa*, representando a tomada de um caminho descendente que cruzaria a fronteira cósmica de volta ao mundo dos vivos. De fato, na representação espelhada do universo da tradição cosmológica centro-africana, era comum que se imaginasse que o mundo dos espíritos ficasse “abaixo” do mundo dos vivos, sob a terra, e vice-versa. O sepultamento dos mortos, por exemplo, era encarado como um momento de transposição dessa fronteira situada simbolicamente “ao nível do chão”.³⁴ O ato de descer as escadas poderia remeter a esse caminho descendente de transposição da fronteira, configurando um retorno ao mundo visível. Portanto, Luzia Pinta retornava aos vivos após ter tomado a bênção do antepassado. A natureza espiritual de sua jornada é tornada explícita quando consideramos que Luzia explicou aos inquisidores que, enquanto ia a todos esses lugares,

³³ MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: Os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura, 1995, p. 59-70.

³⁴ MACGAFFEY, W., op. cit., p. 54-56.

“fica[va] sempre o seu corpo no quintal onde tinha caído.”³⁵ O mundo invisível não era um lugar para corpos vivos, mas apenas para espíritos.

A figura a seguir ilustra, em cor azul, o percurso da jornada espiritual da menina Luzia Pinta: saindo da casa de seu senhor, localizada no mundo visível dos vivos, ela cruzou o rio e, na bifurcação da estrada, tomou o “caminho sujo”, passando para o mundo dos espíritos. Uma vez lá, adentrou a casa grande do ancião barbado, figura da ancestralidade cujo poder se complementava por entidades ligadas à natureza. O ancião lhe deu uma bênção, selando sua ligação harmoniosa com o mundo espiritual. Ao descer as escadas, e ao receber os defumatórios feitos por seu senhor, ela retornou ao mundo dos vivos, recobrando a consciência em seu corpo no quintal da casa de Manuel Lopes de Barros.

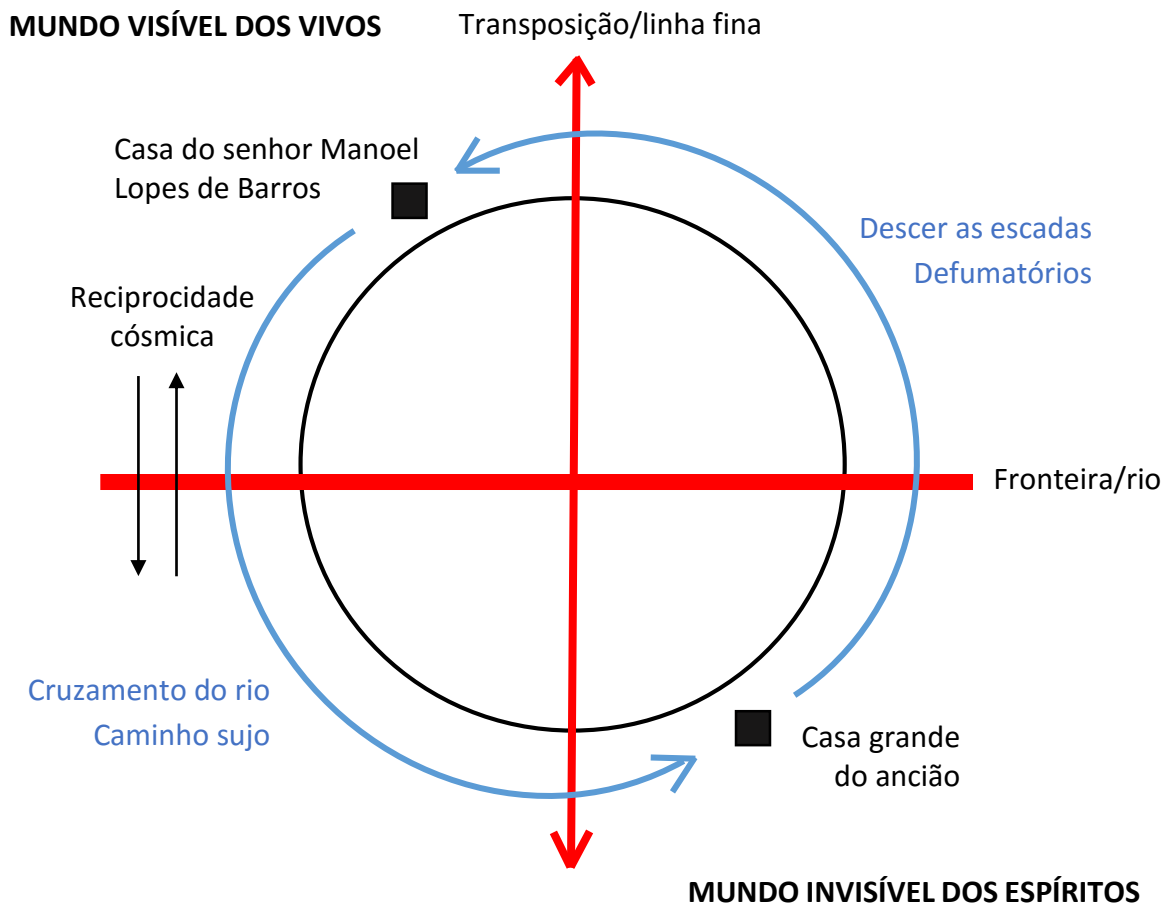


FIGURA 3. Representação visual da jornada espiritual de Luzia Pinta

³⁵ ANTT, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 252, fl. 52v.

Nesse distante episódio de infância, Luzia Pinta entrou no mundo invisível para estabelecer uma ligação privilegiada com a ancestralidade, na figura do um espírito de um antepassado que lhe deu a bênção. Segundo Luzia, esse antepassado era também Deus Nosso Senhor, o mesmo que supostamente lhe vinha assoprar aos ouvidos os “ventos de adivinhar” por meio do qual ela adivinhava e curava em seus calundus. O ciclo simbólico se fecha, e o relato da jornada espiritual, que, a princípio, parecia não ter nenhuma relação com as cerimônias de seus calundus, adquire seu sentido pleno. Se já vimos como, durante os calundus, o corpo de Luzia Pinta era possuído por espíritos, fica claro que se tratava, essencialmente, de espíritos de antepassados – possivelmente o mesmo ancião barbado de quem Luzia tomara a bênção muitos anos antes, quando ainda era menina em Luanda.

c. Solidariedades e consciência histórica nos calundus

A ancestralidade aparece codificada de forma bastante clara no relato que Luzia Pinta fez para os inquisidores sobre sua jornada espiritual. Se ela tomara a bênção de seu antepassado enquanto ainda era menina, em Luanda, só muitos anos mais tarde viria a se curar plenamente de sua doença com seu mestre Miguel, que lhe ensinou a arte terapêutica centro-africana. A cura para a doença dos calundus, como vimos, requeria a recomposição de uma relação harmônica com a ancestralidade por meio de cerimônias que contavam com adivinhação, para determinar a identidade do espírito que causava a moléstia, e cura, para restabelecer entre o doente e esse espírito um vínculo harmonioso de reciprocidade. Essas cerimônias também eram conhecidas pelo mesmo nome de calundus, e representavam, portanto, uma das formas de regeneração da ancestralidade no mundo afro-luso-americano. Esse percurso de regeneração já estava prefigurado na viagem extática da menina Luzia, e se atualizava ritualmente em suas cerimônias.

Como vimos, era constante nos relatos sobre os calundus luso-americanos a ideia de que os espíritos que se manifestavam nas cerimônias eram os antepassados. Na Bahia, em 1694, Catarina curava de “ulundus, a quem a dita negra diz que são seus parentes que morreram em Angola”³⁶ – seus antepassados, portanto. As calunduzeiras Lucrecia e Maria, em Jaguaripe (Bahia), na década de 1680, diziam “que todas aquelas cerimônias faziam para que os seus parentes defuntos lhe viessem dizer as enfermidades e mezinhas que haviam de aplicar”.³⁷ Já

³⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 318v. (Cadernos do Promotor, n. 67).

³⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fl. 144 (Cadernos do Promotor, n. 56).

segundo o calunduzeiro Félix, em Mariana no ano de 1722, “as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro” dos doentes.³⁸ Segundo o Frei Luís de Nazaré, exorcista baiano, os calundus “consistem em se dizer que as almas dos seus parentes defuntos vêm falar pela boca dos enfeitiçados”.³⁹ A figuração da ancestralidade no caso de Luzia Pinta parece confirmar esses relatos.

Contudo, existem outros casos em que se verifica uma curiosa inversão. Na região do Rio Real da Praia, no ano de 1701, Felícia Pires testemunhou contra uma calundzeira chamada Branca, escrava de Pedro de Cerqueira Barbosa, com quem tentara, sem sucesso, curar-se de sua cegueira. Segundo a testemunha, Branca

[...] dançava e cantava em língua que ela testemunha não entendia. E, depois da música, [a testemunha] ouvira umas vozes diferentes, mas proferidas pela boca da mesma curadeira, que ela também não entendera. E que, acabada a dita dança, lhe dissera a mesma curadeira que os seus filhos, por quem ela chamara nas suas cantigas, cujas incógnitas vozes se ouviram, depois delas lhe vieram dizer que o seu mal, de que ela estava cega, tinha remédio, e sararia por meio dos medicamentos que ela lhe desse, como logo lhe começou a aplicar remédios de ervas e raízes. E, dali a uns dias, a tornaram outra vez a meter na mesma casinha em que da primeira vez a meteram, onde ela sentia rumor de mais gente preta que não conhecia, por cega. E, tangido o mesmo instrumento canzá, ao seu som cantava e dançava a dita curadeira Branca da mesma sorte, chamando por seus filhos, e logo [ouvira?] rumor nas palhas do teto da casa, mas que não ouvira vozes algumas, como da primeira vez tinha ouvido. E que, acabada a dança e a música referida, dissera a dita Branca curadeira que os seus filhos não tinham descido nem falado como da primeira vez, por terem vergonha da muita gente que ali estava, não obstante que, para que naquelas ocasiões viessem a falar e inculcar mais eficaz remédio ao seu achaque, chamara por seu filho maior, por voz que ela testemunha entendera que era a de Ganga, que, por ser pessoa de mais respeito, se lhe tinha armado uma mesa com toalhas na mesma casa, à porta, ao pé da mesa, uma ovelha amarrada, e umas bocetas⁴⁰ em cima da mesa, e alguns comes e bebidas, a que chamam aluá, do que lhe diziam que comiam e bebiam os ditos seus filhos, o que ela testemunha não via por cega, mas os circunstantes que ali se achavam lha diziam.⁴¹

A longa citação é proveitosa para entendermos melhor a representação que Branca fazia dos espíritos que invocava em seus calundus. Da mesma forma como ocorria em outros calundus luso-americanos, Branca invocava os espíritos de seus parentes. Contudo, nesse caso,

³⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 143 (Cadernos do Promotor, n. 129).

³⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3723, apud SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 263.

⁴⁰ O mesmo que “vasilhas”. Cf. BLUTEAU, R., op. cit., v. 2, p. 138. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUIITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: < <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 01 out. 2014.

⁴¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 242-242v. (Cadernos do Promotor, n. 81).

não se tratava de ascendentes seus, mas sim de seus “filhos”, ou seja, de seus descendentes. O fato é curioso, na medida em que os filhos, ainda que falecidos precocemente, não teriam tido papel de destaque no culto dos antepassados na cultura centro-africana. Contudo, uma leitura cuidadosa revela que Branca representava seus filhos de forma muito semelhante à maneira como seriam representados os antepassados. Parecia haver uma hierarquia de filhos, havendo alguns “menores” (menos importantes) e outros “maiores” (mais importantes). Para curar uma moléstia especialmente difícil (a cegueira de Felícia Pires), Branca dissera que invocara expressamente “seu filho maior”. Seu nome era “Ganga”, que nada mais é do que a transcrição aportuguesada de *nganga*, título que se dá em quimbundo e quicongo a um sacerdote. A ideia soa estranha, pois pressuporia que o filho da testemunha já fosse um sacerdote quando ela ainda vivia no continente africano, o que é uma hipótese remota devido à idade precoce em que a maior parte dos escravos era levada de Luanda para a América. A não ser que *nganga* fosse um título honorífico que Branca dava ao seu “filho maior”, para distingui-lo, em importância e autoridade ritual, dos demais espíritos que ela também invocava em suas cerimônias. Essa hipótese é reforçada pelo fato de que Branca afirmou que ele era “pessoa de maior respeito”, indicando um tipo de autoridade característica dos membros mais velhos das linhagens, que, no sistema de parentesco geritocrático centro-africano, um filho não teria sobre sua mãe, sendo antes mais provável o oposto. Branca lhe fizera oferendas abundantes, incluindo uma ovelha e uma mesa de comidas e bebidas, que normalmente se ofertavam aos antepassados nos cultos da ancestralidade centro-africanos. Em suma, Branca dizia que invocava seus “filhos”, mas o tratamento ritual que lhes dispensava era, em tudo, idêntico ao que se dispensaria aos antepassados nos cultos centro-africanos da ancestralidade, o que inclusive engendrava estranhezas e improbabilidades empíricas – como o fato de ela se referir a seu filho como um sacerdote de distinção e importância. A nomenclatura parental se inverte, transferindo-se da ascendência para a descendência, mas o tratamento segue idêntico.

Em Salvador, por volta de 1694 (em um contexto cronológico e geográfico próximo, portanto, daquele de Branca), o liberto africano João foi denunciado também pela prática de calundus. João Cardoso Pissarro testemunhou contra ele, descrevendo as cerimônias praticadas por João. A uma dada altura do ritual, “caindo amortecido [o calunduzeiro], lhe falava na garganta uma voz preternatural, a qual dizia o dito João que era de seus filhos, e é público e notório que assim o dizia, porque todos os que usam destes mesmos bailes sabe ele testemunha que dizem o mesmo”.⁴² Como fica claro pelo testemunho de João Pissarro, a invocação dos

⁴² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 278, fl. 143 (Cadernos do Promotor, n. 85).

filhos não constituía uma idiossincrasia de João e de Branca, sendo antes elemento comum aos calundus praticados na região de Salvador naquele final do século XVII. E parecia ser um traço ainda mais antigo que isso. Em 1636, o curandeiro Francisco Dembo morava de aluguel em Salvador, na casa de Maria Olho de Boi. Segundo uma testemunha,

Às mais altas horas da noite, gritava e dizia que os diabos o amarravam, em forma que não deixava dormir os vizinhos, e mais, chamando pela dita Maria, lhe dizia que lhe viesse dar vinho, que então vendia [a dona da casa, presume-se], dizendo que os seus filhos lho vinham pedir, e dizia que os meninos eram as almas dos meninos da sua terra, que vinham pedir vinho. E ela Maria lho dava, ou do Reino ou de milho, muito crente naquilo, e ele o bebia. E, ida ela, dizia tudo isto de lá, e ele testemunha lho ouvia na sua língua, mas sabia algumas palavras, por onde o entendia.⁴³

Não sabemos se Francisco Dembo invocava seus “meninos” também nas cerimônias de adivinhação e cura que fazia, em que se ouviam vozes fanhas e roucas vindas do teto da casa, lembrando os calundus de Branca. O que sabemos, contudo, é que ele se sentia profundamente angustiado e aflito, acreditando-se obrigado a dar as oferendas de bebidas alcoólicas que seus “filhos” lhe pediam. Novamente, o fato soa estranho, na medida em que a obrigação de ofertar bebidas alcoólicas ocorria em relação aos espíritos dos antepassados, e não dos filhos. É provável que, também nesse caso, Francisco codificasse na figura dos “filhos” e “meninos” o mesmo tipo de relação que se dispndia aos ancestrais. Assim como Luzia Pinta transmutava Deus Nosso Senhor na figura de um venerando antepassado, Francisco Dembo, João e Branca metamorfoseavam seus antepassados na forma de seus filhos.

Não apenas na Bahia, mas também em Minas Gerais se verificava uma concepção semelhante. Sobre o Pai Garcia, de Brumado, uma testemunha afirmou em 1755 “que cura deles [de feitiços] e adivinha várias coisas, e que lhe adivinha seu filho ou filhos, ou ventos, e lhe dizem o que adivinha, e que seu filho ou filhos tinham morrido na sua terra de Benguela.”⁴⁴ A formulação de Pai Garcia é também muito curiosa ao tentar conjumar, do ponto de vista empírico, os paradoxos dessa noção. Ele formulava os espíritos como “filho” ou “filhos”, alternativamente no singular e no plural, indicando a possibilidade de extensão da descendência quase ao infinito, exatamente como ocorria com os antepassados, que podiam, em teoria, ser traçados até o raiar dos tempos. A ideia de que seu(s) filho(s) teria(m) morrido em Benguela significa que eles eram, ao mesmo tempo em que descendentes seus, um índice de sua origem

⁴³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 219, fl. 311v. (Cadernos do Promotor, n. 18).

⁴⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 307, fl. 273 (Caderno do Promotor, n. 115).

geográfica. Eles eram ao mesmo tempo causa/origem e decorrência/destino, sobrepondo as instâncias temporais do passado e do futuro.

A equivalência simbólica entre os “filhos” e os antepassados, contudo, não significa que a troca da ascendência pela descendência no interior do discurso do parentesco deva ser ignorada, ainda que se perceba na representação dos filhos uma noção subjacente que é, essencialmente, aquela da ancestralidade. Somos tentados a ler essa permutação não como alteração fortuita – ou, pior ainda, como “deturpação” de uma concepção centro-africana na América –, mas sim como uma inversão estrutural. Como ressaltou Lévi-Strauss ao estudar a mitologia indígena americana, no interior de um sistema cultural que se organiza de forma estrutural, a articulação entre os vários signos abrangidos na estrutura é estreita e indissolúvel. Sendo assim, uma transformação em qualquer um dos signos requer, necessariamente, a transformação correspondente nos demais signos a ele articulados, numa reação que pode se estender em cadeia pelo sistema simbólico.⁴⁵ Se é assim no caso dos calundus, a qual transformação corresponderia a inversão das relações de parentesco dos ascendentes para os descendentes?

Nas sociedades centro-africanas, o culto aos antepassados era um reforço ritual e ideológico das estruturas de parentesco e de autoridade no interior das linhagens matrilineares. Ele sustentava a autoridade do homem mais velho da linhagem diante de seus dependentes, que não eram seus filhos (já que estes pertencem à linhagem da mãe), mas sim seus sobrinhos por via materna, ou seja, os filhos de suas irmãs. O culto aos ancestrais, portanto, estabelecia uma solidariedade e um código de direitos e deveres no interior de um grupo de parentesco que antecedia e transcendia o indivíduo, e que se constituía apenas na medida em que suas irmãs se casavam e geravam uma prole com a qual esse indivíduo pudesse se comunicar. Em outros termos: nas sociedades matrilineares, o culto aos ancestrais reforçava um tipo de solidariedade que pressupunha a existência *prévia* de uma unidade parental organizada. O esquema delineado abaixo deixará a ideia mais clara:

⁴⁵ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2010 (Mitológicas, v. 1); Idem. *Do mel às cinzas*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004 (Mitológicas, v. 2). Esse procedimento metodológico da análise estrutural é bem exemplificado pela análise que o autor faz das transformações ocorridas numa versão kayapó de mitos dos tenetehara e mundurucu, cujos sistemas de parentesco funcionavam de forma distinta. Cf. Idem. *O cru e o cozido*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 114-124 (Mitológicas, v. 1).

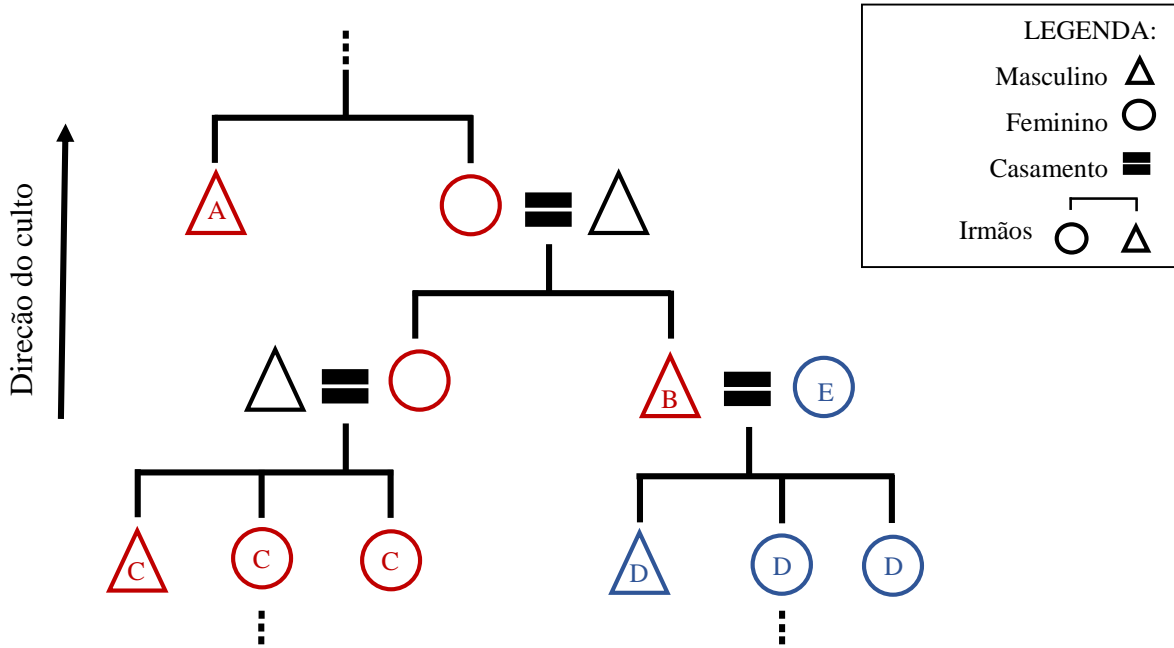


FIGURA 4. Culto aos ancestrais em sociedades matrilineares

Imaginemos B como o oficiante principal de um culto dirigido a seu antepassado direto, já falecido, que é A. A, como se vê, não é seu pai, mas seu tio materno, que é o homem a quem ele deve obediência no sistema de parentesco matrilinear. A é igualmente o antepassado de C, que são os sobrinhos de B por via materna. Por isso, B ocupa uma posição de destaque em relação a C no culto desse antepassado, que legitima e reforça o pertencimento de B e C a um mesmo grupo parental (representado em vermelho). A convivência entre os membros desse grupo pressupõe que B e sua irmã vivam em locais próximos o bastante para que C possam residir com B, ou pelo menos visitar B para as funções rituais. Por outro lado, a própria descendência de B, que é constituída por D, não pertence ao mesmo grupo que ele e não deve culto ao mesmo ancestral A. Pelo contrário, eles pertencem ao mesmo grupo do *irmão* de E (não figurado no esquema), representado em azul.

Suponhamos uma situação em que esses grandes grupos parentais tenham sido desfeitos pela mobilidade e pela ruptura dos laços familiares, como ocorria nos contextos sociais associados ao escravismo. Nesse caso, o culto de B a seu ancestral A reforçaria um vínculo com uma parentela C da qual ele estaria irremediavelmente separado. Ao mesmo tempo, esse culto não lhe permitiria reforçar uma ligação com seus filhos D ou com sua esposa E, os quais, estes sim, poderiam fazer parte de seu círculo social – supondo uma união conjugal posterior à escravização. O escravismo, nesse caso, teria rompido absolutamente o tecido social de solidariedades que o culto aos ancestrais legitimava, de modo que esse culto, em sua forma

clássica, seria inadequado para estabelecer uma solidariedade com as alianças matrimoniais e com a descendência que ele porventura pudesse estabelecer na nova situação em que teria passado a viver. A inversão do culto, dos ascendentes para os descendentes, resolve esse problema e possibilita a construção de um novo grupo de parentesco e solidariedade que compartilha o mesmo território e o mesmo círculo de convívio social na América. Vejamos:

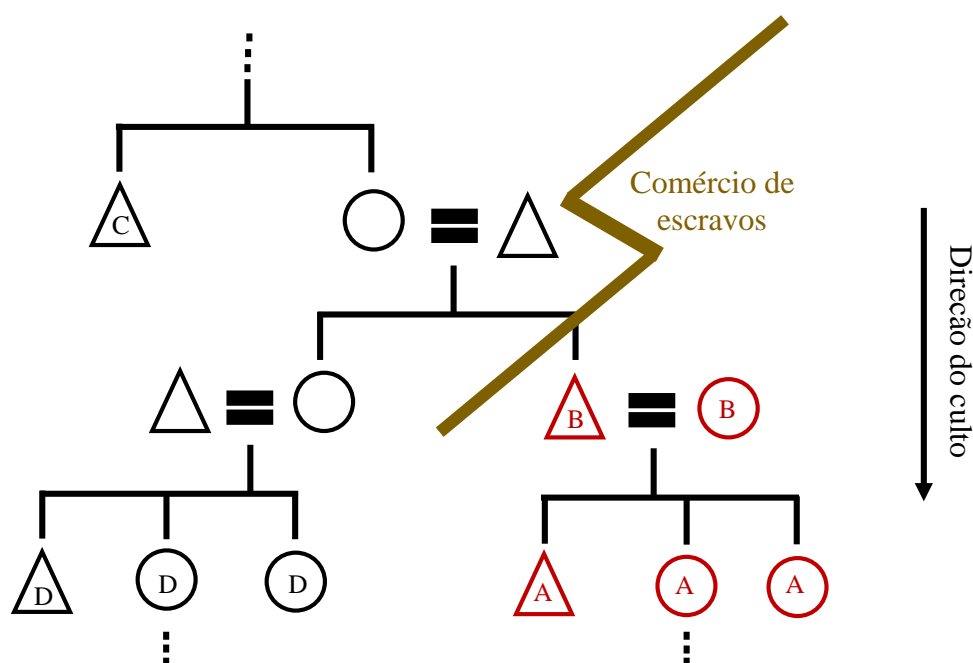


FIGURA 5. Culto aos ancestrais na América portuguesa

Nesse caso, os cônjuges B prestam culto não a seus ascendentes (por exemplo, C, no caso do homem), mas sim a seus descendentes A. Com isso, as rupturas no tecido do parentesco matrilinear operadas pelo escravismo tornam-se irrelevantes. Não importa que o homem B tenha sido afastado de seu grupo de descendência “normal”, constituído pelos seus sobrinhos por via materna D. A inversão do sentido do culto estabelece seu pertencimento a um grupo parental (representado em vermelho) que está inteiramente radicado no contexto em que ele agora se encontra. Inverter o sentido do culto parental significa, portanto, forjar um novo grupo de solidariedade e parentesco com os cônjuges (já que ambos são pais de seus filhos) e com a descendência direta. Implica a substituição de uma configuração antiga de parentesco, tornada inoperante pelo escravismo, por outra que possibilitaria construir e imaginar um projeto de futuro ancorado no pertencimento dos genitores e de sua descendência a um mesmo grupo. Isso explicaria por que, ao mesmo tempo em que o objeto de veneração se invertia para a descendência, o culto mantinha, contraditoriamente, a mesma lógica da senioridade que

organiza o culto dos ancestrais. Trata-se, paradoxalmente, de uma “ancestralidade descendente” que permitia reimaginar os vínculos de pertencimento, substituindo aqueles que foram destruídos pela escravidão. Não importa que a lógica empírica do culto soe estranha e quase “fora do lugar” (que os filhos exijam vinho do pai, ou que a mãe trate o filho como “pessoa de maior qualidade”): a inversão simbólica operada por calundzeiros como Francisco Dembo, João, Branca ou Pai Garcia não se prendia ao plano empírico, mas sim ao plano das relações lógicas abstratas. Ela era a ferramenta simbólica com a qual eles forjavam um novo projeto de futuro para si e para seus cônjuges e descendentes. Em sentido profundo, representava uma tomada de consciência da comunidade africana para a necessidade de estabelecer novos padrões de convivência e solidariedade. Os calundus coloniais eram um discurso em que se delineavam ideias e projetos para a comunidade africana na América portuguesa. Articulando o passado (a ancestralidade) com o futuro (a descendência) a partir de uma situação presente (o escravismo), eles constituíam uma sofisticada consciência histórica fundamentada em uma utopia da regeneração.

Em alguns casos, a ideia de pertencimento parental dirigia-se não para a descendência, mas para a via fraternal. Em Ouro Preto, no ano de 1751, o escravo angolano Mateus adivinhava e curava feitiços com a ajuda de um búzio que, por intervenção espiritual, lhe apontava o lugar onde os feitiços estavam enterrados. Este búzio – ou, mais provavelmente, o espírito que nele se manifestava – era chamado por Mateus pelo nome de “irmão”. A ideia subjacente aqui é a mesma: ao substituir a invocação da ascendência por aquela dos irmãos, Mateus estabelecia de forma horizontal, e não vertical, o grupo de parentesco e pertença. Uma vez que o vínculo de parentesco com o passado tivesse sido rompido, urgia restabelecer um novo vínculo situado no tempo presente, unindo horizontalmente os membros de uma mesma geração. A solução de Mateus constituía uma espécie de intermediário entre a representação da ancestralidade sob a forma da ascendência e da descendência: evitava os paradoxos da equiparação entre ancestrais e filhos, mas também deslocava o eixo vertical de solidariedades, rompido pelo comércio de escravos, para um novo eixo horizontal.

A codificação da ancestralidade dos calundus, portanto – quer preservasse a figura mais típica da ascendência, quer a invertesse para a descendência, quer ainda buscasse uma solução horizontal intermediária –, constituía uma reflexão sobre pertencimento e solidariedades e uma noção de tempo e história. Ao mesmo tempo, também trazia em seu bojo uma importante dimensão política. Nas culturas africanas, como vimos, a ruptura do parentesco redundava na perda dos direitos pessoais. A sua recomposição, portanto, figurava como uma possibilidade imaginada de recuperação desses direitos, ou pelo menos de parte deles, sob a forma de

solidariedades e da partilha de recursos entre os africanos “aparentados”. O calundu se convertia, dessa forma, em um projeto político de reconquista e partilha do poder que os africanos e sua descendência pudessem amealhar na sociedade luso-americana. Havia ocasiões em que essa dimensão política da ancestralidade se manifestava de forma explícita. É o caso de Grácia, que vivia em Rodeio (Minas Gerais) e foi denunciada ao Santo Ofício em 1721. Sobre suas cerimônias, afirmou o denunciante:

Costuma-se, no sábado à noite, das sete horas por diante, principiar a dança, para a qual se ajuntam negros e negras e brancos. Saem duas negras primeiro, ao depois destas saem outras duas e, juntamente, a tal chamada Grácia. Ao depois de dançar algum espaço [de tempo], dá-lhe um acidente, ou verdadeiro ou fingido, ficando [ela] como privada dos sentidos externos, e neste caso dizem que lhe fala na garganta Dom Felipe, suponho que foi um rei do Congo. Alguns dizem que se ouve uma voz fina, outros que se vê um vulto, e, ao depois de se fazerem certas cerimônias, torna a negra a si e falam com ela os que querem saber das coisas perdidas ou furtadas, falando-lhe como se fora com Dom Felipe, dando-lhe senhoria, fazendo-lhe grande reverência, e alguns dizem que se lhe ajoelham, e outras muitas coisas.⁴⁶

O teor político do transe de Grácia é explicitado pela identidade do espírito que lhe vêm à cabeça: não seus antepassados diretos, nem seus filhos ou irmãos, mas o próprio rei do Congo. Evidentemente, não é impossível que Grácia realmente fosse uma descendente do trono congus. Mas não é preciso supor isso para compreender o aparecimento de Dom Felipe em suas cerimônias. Ele explicitava a natureza política e a demanda por direitos pessoais que estava implícita no projeto de recriação do parentesco dos calundus coloniais. Regenerar a ancestralidade representava uma aquisição de poder que a figura de autoridade de Dom Felipe simbolizava adequadamente. Coisa semelhante ocorria na região do Rio Real da Praia, na Bahia. Em 1701, a escrava Branca foi denunciada por fazer calundus. Uma das testemunhas que depuseram contra ela entrou nos aposentos onde a calunduzeira se apartava antes de suas cerimônias, e viu

[...] que estava nele o dito Pedro de Cerqueira Barbosa [o senhor de Branca], assentado em uma rede, enfeitando a dita Branca, sua escrava, que estava composta com uma anágua branca, e o corpo da cintura para cima despido, amarrando-lhe uma banda de tafetá vermelho por cima dos peitos, pondo-lhe ao pescoço um vulto de madeira do tamanho de um palmo, com figura de gente, preso com uma rosa de fita pela [ilegível], que [Branca] dizia ser a sua Ginga.⁴⁷

⁴⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 284, fl. 41 (Cadernos do Promotor, n. 91).

⁴⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 246 (Cadernos do Promotor, n. 81).

O nome atribuído à escultura humanoide de madeira remete à figura histórica da rainha Ginga, ou Nzinga Mbandi, que assumiu o trono do reino do Ndongo em 1624, em meio a uma guerra contra os portugueses na região de Angola. Derrotada militarmente pelos portugueses e por suas tropas africanas aliadas, Nzinga se associou a populações jagas em 1626 e fundou o reino de Matamba a nordeste do Ndongo, tornando-se soberana desse novo reino até sua morte em 1663. Nesse meio tempo, Nzinga obteve o reconhecimento diplomático formal de sua soberania pelos portugueses de Luanda.⁴⁸ Mais uma vez, é possível imaginar a possibilidade de que Branca tivesse sido uma habitante do reino de Matamba e que descendesse de Nzinga, mas isso não é necessário. A questão é que, ao invocar o nome de Nzinga, Branca destacava a dimensão política de seus calundus. E, aliás, o fazia de uma forma bastante específica, em referência ao contexto em que vivia na casa de ser senhor Pedro de Cerqueira Barbosa. De forma análoga a Nzinga, que resistira ao poder militar dos portugueses na África Centro-Ocidental, os calundus de Branca regeneravam os danos causados pelo comércio de escravos, representando também uma resistência ao poder escravocrata lusitano no mundo atlântico. Assim como a autoridade política de Nzinga em Matamba foi reconhecida pelos portugueses, Branca também obteve de seu senhor Pedro de Cerqueira o reconhecimento de seu poder e de sua autoridade ritual, como demonstra o fato de o senhor estar aparamentando a escrava para as cerimônias. Já levantamos anteriormente a hipótese de que Pedro pudesse até mesmo ser uma espécie de discípulo ou iniciado de Branca.⁴⁹ A referência à rainha Nzinga expressava o poder e a autoridade pelos quais Branca conseguira ser reconhecida pelo seu próprio senhor branco.⁵⁰ Nesse caso, ainda mais do que um discurso político “em abstrato”, os calundus registravam um saber sobre a história política das relações entre portugueses e africanos e um comentário sobre a trama de relações concretas de poder existentes no ambiente doméstico de Branca.

O reconhecimento dos calundus como instâncias de recomposição de solidariedades entre africanos na diáspora, e de acúmulo (real ou imaginado) de poder político e direitos pessoais nos permite aproximá-lo de outros fenômenos correlatos, por meio dos quais os africanos e afrodescendentes na América portuguesa tentaram compor comunidades e adquirir

⁴⁸ SOUZA, M., op. cit., p. 93-152.

⁴⁹ Veja-se o cap. 2, p. 119-120.

⁵⁰ O inquérito inquisitorial não indica explicitamente a cor da pele de Pedro de Cerqueira Barbosa. Uma vez que os interrogatórios da Inquisição costumavam ser bastante minuciosos a respeito da ascendência, e normalmente mencionavam quando o acusado era negro ou mulato, é razoável supor que Pedro fosse branco, ou que fosse percebido como branco pelas testemunhas.

poderes e direitos. Um desses fenômenos foi a maciça participação de negros e de africanos nas irmandades leigas da Igreja Católica nos territórios coloniais. As irmandades constituíam agremiações de leigos em torno de uma devoção católica em particular (a um santo, ao Santíssimo Sacramento, ao Nosso Senhor dos Passos etc.). Nas Minas Gerais, onde foram particularmente numerosas devido à ausência de ordens religiosas, tinham entre suas funções o auxílio e o custeio de funções religiosas, como a construção de capelas, a organização de festas e obras de caridade, bem como a convivência e a assistência mútua de seus membros. Nesse sentido, eram ao mesmo tempo formas de patrocínio particular da Igreja e espaços de sociabilidade e criação de vínculos de solidariedade para a população. Até por isso, tenderam a se hierarquizar, refletindo a estrutura da sociedade colonial. Havia irmandades específicas de escravos, e até de africanos das mesmas nações e origens geográficas. Nesses casos, devido à precariedade material desses grupos, o papel das irmandades como espaços de auxílio mútuo foi ainda mais preponderante, estendendo-se para o custeio dos funerais e até das alforrias dos irmãos associados.⁵¹ As irmandades de negros ainda constituíam importantes espaços de emergência de lideranças no seio da comunidade africana e afrodescendente, normalmente os libertos mais prósperos. Sendo assim, eram instituições em que se mesclavam o controle senhorial e a autonomia dos escravos e libertos.⁵²

Semelhante ainda era a função desempenhada pelas festas de coroação de reis negros na América portuguesa, que estavam articuladas às irmandades leigas. Era comum que cada irmandade elegesse seus “reis”, celebrados em festas organizadas pela irmandade, durante as quais os monarcas eleitos se apresentavam publicamente, acompanhados de uma “corte” composta por um séquito de seguidores. Embora esses reis não detivessem autoridade política efetiva na estrutura da administração colonial, refletiam posições de liderança no interior da comunidade escrava e liberta. As festas de coroação de reis negros resgatavam a importância da realeza para as sociedades africanas e, especialmente, para as centro-africanas, devido à importância que a figura mítica do rei católico do Congo assumiu nesses festejos. Como argumentou Marina de Mello e Souza, a coroação dos reis negros e, especialmente, a mitologia do rei católico do Congo permitiram que a comunidade afro-brasileira, ao longo do século XIX,

⁵¹ BOSCHI, Caio César. Irmandades, religiosidade e sociabilidade. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 2, p. 59-75

⁵² SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 179-208.

forjasse uma identidade cultural comum tecida em torno do catolicismo, superando os antagonismos étnicos e de nações e estabelecendo uma identidade negra abrangente.⁵³

Havia ainda outras instâncias mais restritas e circunstanciais de recriação de laços de solidariedade, como a ligação afetiva que se estabelecia entre os chamados malungos, que haviam sido companheiros de viagem a bordo dos navios negreiros.⁵⁴ Robert Slenes apontou para a possível existência, no século XIX, de cultos de aflição tipicamente centro-africanos na região Sudeste, baseados no modelo de cultos de espíritos da natureza tais como os *kimpassi* do Congo. Slenes sugeriu que essas associações secretas podem ter cumprido importantes papéis de mediação, articulação e solidariedade entre escravos africanos “comuns” e uma liderança composta por ladinos, crioulos e libertos, evitando as tensões internas à comunidade negra. Teriam sido, assim, instâncias de recriação de laços de pertença por meio de uma linguagem ritual.⁵⁵

Todos esses grupos e instituições permitiam que escravos e libertos reconstruíssem grupos de solidariedade e forjassem novas identidades no contexto escravista. Os calundus parecem ter sido (mais) uma das formas pelas quais os africanos empreenderam essa tarefa no período colonial, entre os séculos XVII e XVIII. As evidências que apontam para a inclusividade étnica dos calundus (como a participação de africanos de todas as nações e até a existência de iniciados e calundzeiros que não eram centro-africanos) nos permitem aventar a hipótese de que, talvez já no século XVII, eles fossem espaços de negociação de identidades “pan-africanas” mais abrangentes do que as nações.

Há, inclusive, casos em que se percebem formas de articulação entre os calundus e essas outras instituições de solidariedade negra, mais bem estudadas pela historiografia. Em 1752, na região de Ouro Preto, a calundzeira Maria Gonçalves Vieira, nascida em Benguela, tinha vínculos estreitos com uma irmandade negra de Nossa Senhora do Rosário. Rosa Gomes, que fora chamada para testemunhar contra a calundzeira, afirmou que a conhecia por “terem sido juízas de Nossa Senhora do Rosário”⁵⁶ na região de Santo Antônio da Casa Branca. Além de calundzeira, portanto, Maria Gonçalves Vieira ocupara um cargo importante numa irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Segundo Rosa, Maria Gonçalves chegara a auxiliar por meios sobrenaturais uma crioula liberta chamada Francisca Gonçalves Chaves, que fora eleita rainha

⁵³ Ibid., p. 249-323.

⁵⁴ SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!” África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, nº 12, p. 48-67, 1991-1992.

⁵⁵ SLENES, Robert. A Árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 273-314.

⁵⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 307, fl. 260 (Cadernos do Promotor, n. 115).

na irmandade mas que não tinha dinheiro para fazer a festa de coroação. Nas palavras da denunciante,

[...] sendo eleita rainha uma crioula chamada Francisca, [...] chorando-se a dita Francisca e dizendo que não tinha ouro para fazer a sua festa de Nossa Senhora e dar a sua esmola, [...] a dita Maria Gonçalves Vieira lhe dissera que não se apaixonasse [ou seja, não se angustiasse], que ela lhe daria meios para ganhar ouro para a sua festa.⁵⁷

Chamada a depor, a rainha Francisca afirmou conhecer “muito bem”⁵⁸ Maria Gonçalves Vieira, mas negou o dito por Rosa Gomes, provavelmente para proteger a calundzeira que a auxiliara. Adicionou ainda que ouvira boatos de que Maria fosse curandeira, mas que só ficara sabendo disso “por ouvir dizer a pessoas que não são dignas de crédito”.⁵⁹ A calundzeira parecia ter muitos outros moradores da região solidários a ela: na recolha de denúncias feita pelo vigário da vara Inácio Corrêa de Sá em 1753, a pedido do Santo Ofício, foram ouvidas 8 testemunhas, das quais 6 – incluindo a rainha Francisca – desconversaram e não disseram nada específico ou especialmente incriminador, apesar de terem sido apontadas como participantes e clientes de seus calundus. É possível que a estreita rede de solidariedades construída por Maria Gonçalves Vieira pelo duplo canal de seus calundus e da irmandade de Nossa Senhora do Rosário a tenha protegido da vigilância da justiça eclesiástica. Seu caso fornece evidências para a suposição de Caio Boschi de que as irmandades de negros possam ter oferecido espaços para a congregação de africanos e para a reprodução de práticas culturais de origem africana,⁶⁰ bem como também ressalta os papéis sociais similares e eventualmente sobrepostos desempenhados pelos calundus e por instituições como as irmandades leigas e as festas de coroação de reis negros.

Por meio dos calundus, a ancestralidade africana pôde ser resgatada e regenerada na América portuguesa, servindo como critério de reconstrução de lealdades e grupos de pertença e identidade diante da ruptura dos tecidos sociais africanos imposta pelo escravismo. Mais que isso, ela foi uma linguagem conceitual a partir da qual os africanos constituíram uma elaborada consciência histórica radicada na tragédia da escravidão e na utopia da regeneração, constituindo um discurso político diante da sociedade do império português.

⁵⁷ Ibid., fl. 260.

⁵⁸ Ibid., fl. 261v.

⁵⁹ Ibid., fl. 262.

⁶⁰ BOSCHI, C., op. cit., p. 69.

d. Figuras da ancestralidade: ventos e vultos

Apesar de ter ocupado papel central na sensibilidade e na simbologia cultural urdida em torno dos calundus, a ancestralidade africana não foi um conceito exclusivo dessas cerimônias de cura. É possível que os calundus tenham sido a articulação simbólica mais consistente da noção de ancestralidade africana no império português, mas a verdade é que esse conceito aparecia codificado em outras práticas culturais de africanos na diáspora, nos diversos territórios do império português. Tentaremos acompanhar algumas dessas manifestações, ampliando o escopo da análise para fenômenos localizados fora da alçada dos calundus. Evidentemente, essa opção de análise traz consigo problemas metodológicos importantes, na medida em que não nos será possível analisar esses outros fenômenos com o grau de detalhamento com o qual vínhamos, até aqui, analisando os calundus. O objetivo dessa abordagem será apenas ressaltar os vínculos que os calundus estabeleciam com outros fenômenos da cultura afro-lusitana, identificando a ancestralidade como um problema de amplo alcance para a comunidade africana da diáspora e esboçando melhor o contexto cultural e simbólico no qual os calundus se inseriam. Isso nos permitirá atestar a ampla abrangência e pertinência das noções subjacentes a essas cerimônias e, ao mesmo tempo, observar como os calundus resolveram e articularam essas noções de forma especialmente bem resolvida.

A recriação de noções centro-africanas de ancestralidade, linhagem e parentesco podia ser observada nas práticas relativas à constituição de famílias e de moradias pelos escravos. Um dos indícios nesse sentido é o costume, observado nas habitações das famílias escravas do século XIX na região sudeste, de manter um fogareiro continuamente aceso. Para Robert Slenes, esse fogo contínuo remetia à simbologia que reforçava a autoridade dos chefes linhageiros nas sociedades da África Centro-Occidental, relacionando-se a concepções culturais centro-africanas de comunicação com a esfera espiritual e com os antepassados. Dessa forma, esse costume indicava uma recriação simbólica de vínculos linhageiros, ligando os vivos à memória dos mortos e expressando uma nova concepção de parentesco que surgia nas senzalas.⁶¹

Noções centro-africanas de ancestralidade apareciam codificadas também em outras práticas culturais. Vimos como um dos elementos mais peculiares dos calundus praticados por Luzia Pinta e por um grupo de outros calunduzeiros ao redor de Sabará, em meados do século XVIII, era a ideia dos “ventos de adivinhar”.⁶² Em um dado momento das cerimônias, esses

⁶¹ SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX*. 2ª ed. corrig. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, p. 239-261.

⁶² Veja-se o cap. 2, p. 132-137.

curandeiros eram acometidos de um transe de possessão e recebiam “ventos” soprados por entidades espirituais, os quais lhes revelavam a natureza das doenças de seus clientes e os remédios mais adequados para curá-las. No contexto dos calundus coloniais, essa ideia específica era característica de uma determinada linhagem de calundus mineiros do século XVIII. Contudo, ela tinha ressonância cultural e simbólica muito mais ampla. Entre os jagas, acreditava-se que os espíritos dos mortos e antepassados podiam se manifestar para os vivos sob a forma de vento e ventanias. Segundo o missionário capuchinho João Antônio Cavazzi de Montecúcolo, que atuou na África Centro-Occidental entre 1654 e 1677, os jagas “acredita[va]m que a alma pode avisar os vivos da sua presença, ou suavemente, com um leve sopro de vento, ou furiosamente, com o trovão da tempestade.”⁶³ Já entre os povos bacongos, dizia-se que os *bisimbi*, espíritos ligados à água e à terra, “manifestavam às aldeias sua presença benéfica em lufadas de vento que chacoalhavam os ramos da *nsanda*”,⁶⁴ como era denominada, em quicongo, uma espécie particular de figueira considerada sagrada. O relato de Cavazzi confirma o caráter sagrado da *nsanda* (ou “ensandeira”, como ele a denomina) no Congo:

Em muitas partes do Congo e nas regiões limítrofes há muitos simulacros pendurados nas árvores chamadas “ensandeiras”, em volta das quais os idólatras costumam passar muito tempo com mil obscenidades. Julgam eles ser enorme crime cortar qualquer ramo destas árvores, embora seco.⁶⁵

Entre os ambundos, a mesma árvore era chamada *mulemba*, e constituía um dos mais antigos símbolos associados às linhagens: cada linhagem se encontrava representada por uma grandiosa *mulemba* existente em seu território. A árvore se associava à autoridade das figuras conhecidas como *lemba dya ngundu*, membros seniores da linhagem que atuavam como intermediários entre os membros vivos e os antepassados daquela linhagem, e que também eram capazes de se relacionar com espíritos da terra e das águas.⁶⁶ Ou seja, nas cosmologias centro-africanas, os ventos podiam ser entendidos como as “vozes” dos espíritos dos mortos e das entidades associadas às árvores *nsanda* ou *mulemba*, que podiam ir desde espíritos territoriais como os *bisimbi* até os antepassados das linhagens. Daí que os ventos tenham adquirido o

⁶³ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índice pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. 1, Livro Segundo, §24, p. 186.

⁶⁴ SLENES, R., op. cit., p. 286. Agradeço a Robert Slenes por ter chamado minha atenção para essa valiosa indicação.

⁶⁵ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §237, p. 115.

⁶⁶ MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: Os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura, 1995, p. 46-48.

caráter divinatório que encontramos nos calundus de Sabará: eles eram as vozes por meio das quais os ancestrais se comunicavam com os calundzeiros.

A referência aos ventos reaparece em outras fontes eclesiásticas referentes à religiosidade africana, trazendo à tona indícios ou fragmentos de uma noção de espiritualidade e de ancestralidade que se manifestava fora dos calundus. Um exemplo é o caso do alforriado mina Francisco Antônio. Processado pela Inquisição em 1745 por fazer curas mágicas em Lisboa, também mencionou os ventos em associação com a espiritualidade africana em um extraordinário relato de sua iniciação ritual, ocorrida na América portuguesa, em Ouro Preto:⁶⁷

Disse mais que, depois de ele confitente andar na companhia do referido preto [André, seu mestre curandeiro], passados quatro anos, pouco mais ou menos, vindo ambos recolhendo-se para casa de uma lavra chamada Corco Seco, termo da dita vila do Ouro Preto, na qual morava uma mulata rica, depois de a terem curado de mal de feitiços, chegando a uma encruzilhada junto à noite, disse a ele confitente o dito preto que o esperasse ali, que ele logo vinha, e que não tivesse medo. E, quedando-se no dito lugar, o dito preto foi seguindo a estrada, não sabe até onde, porque o perdeu de vista logo, porque esta encruzilhada estava entre matos e em lugar deserto e pavoroso. E, passado um quarto de hora, pouco mais ou menos, estando em pé no referido lugar e cansado de esperar, se abaixou a pôr no chão um cestinho, em que trazia raízes e os mais instrumentos de que usava seu companheiro nas curas. E, ao endireitar-se, sentiu de repente um vento frio que lhe deu pelos olhos e lhos ofendeu e perturbou a cabeça. E, no mesmo tempo, viu diante e junto de si a figura de um preto, e os cabelos principiaram a enriçar-se, e todo o corpo a tremer de medo daquela impensada vista. E o vulto lhe disse que não temesse, e lhe perguntou se era ele filho de seu companheiro, e ele confitente, tremendo, lhe respondeu que não era seu filho, senão seu companheiro havia muitos anos. E, naquele ponto, desapareceu a visão sem que lhe dissesse nem fizesse mais coisa alguma que o que acaba de dizer, e o deixá-lo tão moído em todo o corpo, e com a cabeça tão ofendida e perturbada com tão grande susto e pavor, que não sabe explicá-lo.⁶⁸

O relato de Francisco Antônio lembra, em alguns aspectos, a jornada espiritual de Luzia Pinta à “casa grande” de seu ancestral. Aqui, de forma análoga, tratava-se de um episódio durante o qual o curandeiro mina teve uma experiência de contato com uma entidade sobrenatural. O local do encontro foi uma encruzilhada, o que pode nos remeter, mais uma vez, ao cosmograma baongo da cruz *yowa* como signo da fluidez entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. Seu mestre André o havia levado lá intencionalmente, com o propósito claro de que Francisco tivesse uma experiência espiritual, o que se evidencia pelo fato de que André lhe dissera para não ter medo, indício de que ele sabia que um episódio sobrenatural

⁶⁷ Alguns aspectos do episódio de sua iniciação foram analisados no cap. 2, p. 126-127.

⁶⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 38v.-39.

estava para tomar lugar ali. A chegada do espírito com quem Francisco conversou é marcada por um “vento frio” que lhe perturbou os olhos e a cabeça – sinal possivelmente indicativo de um incipiente transe de possessão. Talvez Francisco tivesse vivenciado ali um episódio de contato direto com uma entidade espiritual que era violento demais para ele, visto ter deixado seu corpo e sua cabeça doendo, o que lembra a desregrada “possessão de santo bruto” existente no candomblé baiano, que ocorre com aqueles que, à semelhança de Francisco, ainda não foram iniciados.⁶⁹ O vínculo do episódio com a ancestralidade é marcado de forma sutil: a entidade que se manifesta para Francisco pergunta-lhe apenas e tão somente se ele era “filho” de André. Quando o iniciado responde negativamente, ela desaparece sem deixar vestígios. É possível supor que o espírito manifestado ali estivesse associado a noções de filiação e parentesco ritual, demonstrando um vínculo com a mesma ideia de recomposição da ancestralidade que vimos nos calundus luso-americanos. O episódio, em que os ventos aparecem como elemento de mediação espiritual, expressava um desejo, da parte de Francisco, de ser reconhecido como descendente de seu mestre André, recompondo o parentesco e a ancestralidade que haviam sido desfeitos por sua venda como escravo para a América quando ele ainda era muito jovem.

A mesma ideia, possivelmente de origem centro-africana, de que as encruzilhadas seriam lugares privilegiados para a manifestação da espiritualidade africana se encontra na confissão dada por Luzia da Silva Soares ao juízo eclesiástico em Ribeirão do Carmo, Minas Gerais, no ano de 1739. Depois de ser submetida a uma cerimônia aparentemente semelhante aos ordálios centro-africanos, Luzia foi acusada por um curandeiro negro chamado Francisco de ter feito malefícios e causado doenças em seus senhores. Na sequência, foi supliciada repetidamente pelos senhores, com impressionante grau de sadismo e crueldade, até confessar ter contraído pacto com o Demônio, ter causado as doenças de seus senhores e até ter provocado abortos e matado recém-nascidos.

Cabe aqui fazer um aparte metodológico. Confissões de encontros e pactos demoníacos são muito frequentes na documentação inquisitorial. Somos inicialmente tentados a desconsiderar essas declarações, tomadas muitas vezes sob tortura, uma vez que elas provavelmente refletiriam uma adequação do discurso dos réus às expectativas dos inquisidores – que eram verdadeiros rastreadores de pactos demoníacos, na expressão de Laura de Mello e Souza.⁷⁰ Contudo, é preciso atentar para as formas específicas desses relatos. Nem sempre eles se adequavam, ponto a ponto, aos estereótipos demonológicos esperados pelos inquisidores e

⁶⁹ BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. Ed. rev. e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 187-217.

⁷⁰ SOUZA, L., op. cit., p. 310-321.

efetivamente sugeridos durante o interrogatório. Ocasionalmente, imiscuíam-se elementos estranhos ao estrato cultural da demonologia europeia, atestando a presença de concepções advindas do universo cultural dos réus. Ainda que estes só as formulassem para atender aos desejos de seus interrogadores, esses elementos “estranhos” revelam ideias e signos culturais próprios do universo dos interrogados.⁷¹

Procuraremos, nesse relato do suposto encontro demoníaco de Luzia da Silva Soares (bem como nos relatos de mais outros réus adiante), elementos que evidenciam a emergência de uma noção africana de ancestralidade.⁷² Acompanhemos o relato que ela fez de seus supostos encontros diabólicos:

[...] indo ela depoente algumas vezes à lavra onde o dito preto [Mateus, seu padrinho de casamento, de nação monjolo] trabalhava, a persuadira este a que fosse a uma encruzilhada de noite para falar com o Demônio, e que com efeito fora ela depoente a uma encruzilhada que vem da lavra para a casa de seu senhor. E que, chegando, começara a andar com o corpo para trás, como lhe tinha ensinado o dito preto, e que, depois de sair neste andar da encruzilhada, começava a andar para diante, como lhe tinha também ensinado. E que, então, na parte do mato fronteiro, vira umas coisas que pareciam ao modo de enxofre, assim como vagalumes, e que sentira um cheiro de catinga como de bode, e ouvira bufar, e logo uma voz, e lhe perguntou quem ela era, ao que lhe respondeu que era Luíza, e que a voz se repetira, dizendo-lhe estas formais palavras: “Você é minha”.⁷³

Aqui aparece novamente a encruzilhada como lugar de manifestação espiritual. A natureza centro-africana dessa representação da encruzilhada é mais clara na narrativa de Luzia do que naquela de Francisco Antônio. Ela descreveu o movimento que Mateus lhe instruíra a fazer, e que consistia em cruzar a encruzilhada repetidamente, para frente e para trás. O gesto remete ao ato, praticado também por Luzia Pinta, de passar repetidas vezes por cima de seus doentes, representando o cruzamento da fronteira cósmica entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (simbolizado pela cruz nas culturas centro-africanas). O caráter centro-africano da representação da encruzilhada é confirmado pela informação de que Mateus, que lhe ensinara o procedimento, era de nação monjolo – portanto, de origem centro-africana.⁷⁴ O demônio lhe aparecera, supostamente, sob algumas formas típicas da representação demonológica, como o

⁷¹ GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 11, n. 21, p. 9-20, set. 90-fev. 91.

⁷² Nesse sentido, a metodologia que empregamos aqui assemelha-se àquela usada por Carlo Ginzburg para analisar um estrato de crenças populares presentes no estereótipo do sabá. Cf. GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁷³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11163, fl. 26-26v.

⁷⁴ Segundo SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 21.

enxofre ou o cheiro de bode, mas também manifestou outras formas estranhas à tradição europeia, como os vagalumes.

Voltemos à ideia de ancestralidade expressa pelos ventos. Outro exemplo dessa associação é dado pelas confissões de africanos e afrodescendentes condenados pela Inquisição em 1731 por fazerem parte de um grupo especializado em confeccionar e vender bolsas de mandinga em Lisboa na década de 1720. “Bolsa de mandinga” era o nome que se dava aos amuletos de proteção corporal, supostamente capazes de proteger seus usuários de ferimentos de armas brancas ou de fogo, elaborados e usados principalmente por africanos e afrodescendentes em praticamente todos os territórios atlânticos do império português. Em Portugal, era comum que alguns negros versados na fabricação de mandingas, especialmente aqueles oriundos da América portuguesa, vendessem as bolsas a clientes, normalmente homens negros.⁷⁵ Em 1731, cinco réus foram penitenciados pela Inquisição de Lisboa sob acusação de integrarem um grupo que fabricava e fornecia mandingas: Antônio Guedes,⁷⁶ José Francisco,⁷⁷ José Francisco Pereira,⁷⁸ Manuel da Piedade⁷⁹ e Manuel Delgado.⁸⁰ Quase todos (com a exceção de Antônio Guedes, cuja participação no grupo fora marginal) confessaram, por pressão inquisitorial, terem tido encontros sobrenaturais durante os quais o Demônio teria lhes fornecido as bolsas de mandinga.

José Francisco era responsável por consagrar as bolsas quando elas já haviam sido compostas por outros de seus companheiros. Isso podia ser feito colocando-se as bolsas sob a pedra de ara no altar de uma igreja, ou enterrando-as, depois do que elas passavam a ser eficazes. Portanto, não bastava ajuntar os ingredientes materiais: era preciso consagrar as bolsas por meio da intervenção de alguma força sobrenatural. Qual era a natureza dessa força? Pressionado pelos inquisidores, José confessou que, “quando ia [...] desenterrar alguma mandinga, vinha um vento grande, e logo aparecia o Demônio, e com ele lutava para o exercitar”.⁸¹ Aqui, a aparição demoníaca associava-se ao ato de desenterrar as mandingas consagradas, o que implicaria que era o Demônio quem transmitia poder às bolsas. Contudo, José insere aqui um elemento estranho à demonologia europeia: junto com o diabo vinha um

⁷⁵ Para o uso das bolsas de mandinga em Portugal, cf. CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 95-100. A associação entre as bolsas de mandinga e os territórios luso-americanos é indicada às p. 183-184.

⁷⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2137.

⁷⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11774.

⁷⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11767.

⁷⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9972.

⁸⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9970.

⁸¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11774, fl. 108v.

“vento grande”. Considerando-se que, nas culturas centro-africanas, o vento era um veículo de comunicação com os espíritos e com a ancestralidade, é plausível que José, além de reconhecer a intervenção do Demônio (para saciar os inquisidores), estivesse codificando em seu relato uma ideia de que suas mandingas eram igualmente consagradas pelos espíritos ancestrais. A associação entre o vento e a consagração das mandingas é corroborada por outro integrante do mesmo grupo, Manuel Delgado, que afirmou que “na ocasião em que ia enterrar as mandingas nas encruzilhadas, lhe aparecia um cãozinho branco, e se lhe arrepiavam os cabelos, e vinha com o dito cão um tão grande pé de vento que parecia [que] o levava pelos ares.”⁸² Ideia semelhante surge na confissão de outro mandingueiro do grupo, o negro baiano Manuel da Piedade. Manuel jactava-se de possuir poderes sobrenaturais que, aparentemente, incluíam o domínio sobre os ventos:

E, estando o réu com certas pessoas junto a certa hora, e vindo um navio para entrar com bom vento e maré, e estando o tempo favorável, disse o réu que, se ele quisesse, o tal navio não havia de entrar. E, duvidando-lhe as ditas pessoas o sobredito, ele tirara certa coisa da algibeira e a metera na boca, e soprara para a parte de onde vinha o tal navio, e, com efeito, se pôs logo o mar bravo, e não pôde entrar senão no dia seguinte.⁸³

Seu relato deixa explícito o papel dos ventos no ato de impedir a chegada do navio ao porto. Manuel refere-se primeiramente ao “bom vento” que havia no dia e, na sequência, afirma que “soprara” (ou seja, enviara ventos) na direção do navio, alterando o clima local e deixando o mar impróprio. Aqui, os ventos já não aparecem mais como veiculadores de uma mensagem, mas ainda figuram como fontes sobrenaturais de poder que podem remeter a um universo centro-africano da espiritualidade e da ancestralidade. Reforçando essa referência aos ancestrais e mortos, Manuel da Piedade associava suas mandingas a um local de sepultamento dos mortos: ele dizia que “ia ao campo donde se enterravam enforcados de certa cidade, donde falava ao Demônio, que lhe aparecia em figura de cão ou de cabrito, e com ele fazia e consertava mandingas de que usava, e as mais vendia a outros pretos para não serem feridos em pendências”.⁸⁴ De forma análoga, José Francisco Pereira, integrante do mesmo grupo, confessara que, “para [a mandinga] ter todo o efeito pretendido, a [ia] enterrar à porta do açougue ou debaixo da forca”.⁸⁵ Os locais escolhidos para situar o encontro sobrenatural e a preparação das bolsas de mandinga – um campo de enforcados e uma forca, respectivamente –

⁸² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9970, fl. 119-119v.

⁸³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9972, fl. 110v.-111.

⁸⁴ *Ibid.*, fl. 109v.

⁸⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11767, fl. 111v.

remetem aos mortos e, talvez, mais especificamente, aos mortos sem sepultura adequada, considerados perigosos e errantes nas culturas centro-africanas. A procura por forcas, pelourinhos e outros locais de mortes violentas era comum nas práticas mágicas de africanos em Portugal, assim como entre os feiticeiros lusitanos, pois se acreditava que as almas dos mortos seriam mais fáceis de serem contatadas nesses lugares.⁸⁶ De qualquer modo, o que se observa na menção ao campo de enforcados como local de consagração das mandingas aponta, mais uma vez, para a importância da ancestralidade ou, ao menos, dos espíritos dos mortos, como possível fonte de poder das mandingas do grupo.

O caso de Marcelina Maria também evidencia a mesma associação entre ventos, mandingas e o Demônio. Marcelina era escrava nascida no Rio de Janeiro e levada ainda criança a Portugal, onde trabalhava na casa de João Eufrásio. Durante um castigo especialmente rigoroso que sofreu na casa de seu senhor, lembrou-se do que lhe havia sido dito por um mandingueiro que conhecia:

[...] entrou no pensamento de se valer do Demônio para a ajudar naquele trabalho [o castigo que sofria do senhor], porque tinha ouvido a um preto chamado Domingos, solteiro, escravo do dito João da Costa Silva, que ele tinha mandinga e tinha sido mandingueiro, e que falava com o diabo em Val de Cavalinhos, [...] e lhe dizia o dito preto que o Demônio o favorecia e o ajudava muito [...] lhe disse também que, quando ia buscar ao mesmo Demônio, se lhe abriam e punham prontas todas as portas, ainda que estivessem fechadas, e que levantava um pé de vento grande quando falava com o Demônio [...]⁸⁷

Aqui também aparece a associação entre mandingas, o Demônio e um “pé de vento grande”, sugerindo de novo a noção de que os espíritos dos ancestrais centro-africanos pudessem estar entre as fontes de poder das mandingas lusitanas. Observa-se que, nesses casos, a menção aos ventos adquire uma conotação agressiva, fazendo-se acompanhar de uma demonização dessas práticas e referências culturais, redundando em uma equiparação da ancestralidade com o próprio Demônio, o que, pelo menos em parte, certamente era fruto da repressão religiosa promovida pelo catolicismo.

Se os ventos nos permitem acompanhar o caminho pelo qual a noção de ancestralidade se manifestava nas declarações de réus africanos e afrodescendentes na Inquisição portuguesa, há outro elemento comum nesses processos inquisitoriais que nos permite evidenciar que a ancestralidade continuou presentes em outras práticas culturais de origem africana, sobretudo

⁸⁶ CALAINHO, D., op. cit., p. 83-84.

⁸⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 631, fl. 6-7.

as bolsas de mandinga. Analisemos o caso do soldado angolano Vicente de Moraes. Vicente nascera escravo no presídio de Muxima, em Angola, mas conquistara sua alforria e se tornara soldado pago, como o fora seu pai, atuando em campanhas militares em Massangano e Matamba. Foi acusado pelo capelão de Muxima, Félix de Gouveia Leite, de portar e confeccionar bolsas de mandinga, que vendia a outros soldados e escravos das fazendas que circundavam o presídio. O capelão reuniu um elenco de 15 testemunhas contra ele, que acabou sendo levado como prisioneiro para o Santo Ofício em Lisboa. Lá foi submetido à tortura para confessar ter feito pacto com o Demônio, e, após duas voltas do potro, pediu audiência e fez uma fantástica declaração de um encontro espiritual:

Disse que, havia quatro anos, estando ele confitente no presídio de Muxima, junto da igreja do dito presídio, com o dito Miguel Gonçalves e com Pedro Rodrigues, homem branco, soldado [...], e Vasco Nunes, moço pardo, [...] soldado, [...] e o ajudante Martins Mendes, [...] e Antônio de Quintal, moço pardo, solteiro, sem ofício, [...] e Paulo de Gouveia, preto, cativo do sargento Manuel Simões, todos naturais e moradores do dito presídio de Muxima, e, indo todos chamados pelo dito Miguel Gonçalves, o qual, a cada uma das ditas pessoas tinha dado sua bolsa [de mandinga], lhes mostrou um vulto branco que ali apareceu, e representava um homem alto, com espada e adaga nuas nas mãos. E era noite escura, e não divisavam mais do que ser todo aquele vulto branco, sem lhe ver cara nem outra coisa alguma. E [Miguel] tirou um frasco de vinho, que não sabe ele confitente aonde o foi buscar, e deu de beber a todos, dizendo-lhes que puxassem pelas espadas e investissem com o dito vulto, como com efeito investiram. E o dito vulto se defendeu, e não ficou pessoa alguma ferida, e o dito vulto se submergiu e desapareceu.⁸⁸

Não há nenhum elemento claramente demoníaco nessa confissão de Vicente de Moraes. A entidade que lhe aparecera era um “vulto branco”. Se lembrarmos que o branco era a cor dos espíritos e dos mortos nas cosmologias centro-africanas, não é difícil reconhecer no vulto branco do relato de Vicente o espírito de um antepassado morto. Uma identificação entre o réu e o vulto está implícita na ideia de que este portava espada e adaga nas mãos, sendo, portanto, um homem de armas e um combatente, como o próprio Vicente e seu pai. Seguiu-se um combate, do qual ninguém saiu ferido, de modo que a rusga assumia ares de um exercício bélico. Se levarmos em consideração que as bolsas de mandinga que Vicente de Moraes confeccionava visavam a proteger seu usuário de ferimentos, entende-se que elas faziam com que os combates reais, concretos, se assemelhassem a essa inofensiva batalha espiritual. Desse modo, não é exagerado identificar nesse combate espiritual a fonte e a representação do próprio poder

⁸⁸ *Ibid.*, fl. 71v.-72.

protetor contido nas bolsas de mandinga. E, se é assim, então se pode concluir que, para Vicente, a ancestralidade africana constituía, também, o fundamento de suas práticas mágicas.

Ideia idêntica, mas já codificada em uma linguagem demonológica explícita, aparece nas confissões dos mandingueiros lisboetas acusados de participar do grupo de fabricação e venda de mandingas em 1731. José Francisco Pereira confessou que

[...] o mesmo Demônio lhe aparecera em figura de homem branco, e na de preto com pés de lebre ou de cabra, e na de mulher com os pés revirados, tomando, em outras ocasiões que lhe aparecia, as formas de bode preto, jumento, a de lagarto, e as de cágado, sapo, gato pintado, cobra e galinha com pintos.⁸⁹

Os inquisidores – é preciso ressaltar – demonstravam uma verdadeira obsessão com as formas pelas quais o Demônio se manifestava. Isso se explica pela concepção do Diabo como grande *illusor*, capaz de mimetizar e parodiar as formas divinas, mas sempre dando, em seu semblante, pelo menos um indício de sua natureza infernal, como os pés de bode ou o cheiro de enxofre. Daí o questionamento constante dos inquisidores a respeito das formas pelas quais o Demônio se manifestara a cada réu, e daí também a profusão de respostas e de formas assumidas pelo Inimigo. No caso de José Francisco Pereira, é significativo que sua heteróclita enumeração tenha começado com a imagem de um “homem branco”. A alusão poderia ser lida em chave racial; contudo, parece-me mais adequado interpretá-la em chave cosmológica, como um elemento indicativo de ancestralidade africana, que aqui aparece demonizada pela pressão inquisitorial. Sobretudo porque outro de seus companheiros, Manuel Delgado, também fez referência a uma manifestação demoníaca de cor branca – não um homem, mas um “cãozinho branco”, que se fazia acompanhar sempre de um “tão grande pé de vento que parecia [que] o levava pelos ares”.⁹⁰ A ideia do “demônio branco”, contrária à expectativa natural dos inquisidores de que o Demônio se manifestasse na cor negra, indica a intrusão de uma referência à ancestralidade centro-africana nesses relatos obtidos sob tortura.

A menção reiterada às entidades brancas, aos ventos e aos mortos nos relatos de mandingueiros localizados em territórios diferentes merece nossa atenção. A ideia de ancestralidade implícita nessas imagens é reforçada pelo fato de que muitas bolsas de mandingas continham ossos de defuntos.⁹¹ O próprio José Francisco Pereira, o mesmo que vira

⁸⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11767, fl. 114.

⁹⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9970, fl. 119v.

⁹¹ Luiz Mott analisou a presença desses ingredientes nas bolsas de mandinga como influências da cultura europeia, na qual as ossadas eram símbolos da efemeridade da vida e podiam ser sacralizadas, tornando-se relíquias. Cf. MOTT, Luiz. Dedo de anjo e osso de defunto: Os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. *Revista USP*, São

o Diabo numa profusão de formas animais, listou, entre outros ingredientes de suas bolsas, os “ossos de defunto que não fosse batizado”.⁹² Seu companheiro Manuel Delgado deu ainda mais destaque a esse ingrediente, afirmando que “só as mandingas que levavam osso de defunto e [...] pólvora e enxofre, que acrescentava em algumas, é que tinha por más e coisa diabólica.”⁹³ A associação dos defuntos (e, implicitamente, da ancestralidade) com o demônio condiz com o fato de Manuel Delgado afirmar ter visto o Demônio em forma de cão branco – mais uma representação da ancestralidade. Na maior parte dos relatos de mandingueiros, intervenções de ventos e entidades brancas apareciam no contexto em que se explicava o processo de consagração das mandingas, seja por via metafórica (em situações que se *assemelhavam* ao poder esperado das bolsas, como visto no caso de Vicente de Moraes), seja de forma metonímica (sua aparição era *contígua* ao próprio momento em que a bolsa era consagrada, como no caso de José Francisco). Ou seja, essas manifestações do sagrado atuavam no sentido de que a mandinga deixasse de ser apenas uma bolsa costurada contendo uma série de objetos e passasse a ser o veículo de um poder sobrenatural, adquirindo sua eficácia para “fechar o corpo” de seus portadores. Vanicléia Santos comparou as bolsas de mandinga aos *minkisi* centro-africanos, que eram receptáculos de ingredientes naturais por meio dos quais se manifestavam espíritos de natureza local.⁹⁴ Diante das evidências que ligam esses mandingueiros a noções centro-africanas de ancestralidade, é plausível imaginar que suas bolsas canalizassem também, de forma mais ou menos consciente, o poder dos espíritos dos mortos e dos antepassados.

Às vezes, as cores branca e preta se misturavam na representação do Diabo feita pelos réus, indicando uma interpenetração e uma identificação entre as representações centro-africanas da ancestralidade e as figurações europeias do Demônio. Catarina Maria, escrava que foi levada de Angola para Portugal aos 10 anos de idade, foi acusada em 1733 de fazer malefício e ter feito pacto diabólico. Aos inquisidores afirmou “que sempre [o Demônio] lhe apareceu nu, e só uma vez o viu vestido de preto e branco”.⁹⁵ Já a liberta angolana Maria de Jesus, moradora em Lisboa, se apresentou voluntariamente ao Santo Ofício em 1735 para confessar suas culpas, que incluíam uma série de encontros demoníacos. Em seu primeiro encontro com o senhor do inferno, este “lhe apareceu [...] em figura de homem bem parecido [ou seja, de boa aparência]

Paulo, n. 31, p. 112-119, set./nov. 1996. Longe de refutar a hipótese do autor, o que pretendo aqui é sugerir que esses ingredientes possam ter sido investidos de novos significados pelos mandingueiros centro-africanos.

⁹² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11767, fl. 111.

⁹³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9970, fl. 117v.

⁹⁴ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. São Paulo: 2008. 256 p. Tese – Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, p. 200.

⁹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6286, fl. 47.

e vestido de alvadio [isto é, de branco]”.⁹⁶ Mais tarde, declarou que “umas vezes aparecia vestido de alvadio, outras de preto”.⁹⁷ Representação semelhante aparece no relato da escrava Joana Maria, que desconhecia sua origem geográfica mas morava em Tancos, no arcebispado de Lisboa, quando se apresentou voluntariamente ao Santo Ofício em 1732 por carta. Segundo seu relato, o Demônio “umas vezes tinha cópula com ela vestido de branco, e outras de preto, mas sempre na figura de homem”.⁹⁸ É impossível interpretar as menções de Catarina Maria, de Maria de Jesus e de Joana Maria ao “diabo branco” em chave racial, já que as três deixaram claro que era a roupa, e não a pele do Demônio, que era branca. Seu sentido parece-me antes cosmológico, remetendo aos espíritos dos mortos na cultura centro-africana. Talvez até mesmo sem que os réus o soubessem conscientemente, esses relatos resgatavam concepções centro-africanas da pós-vida, da espiritualidade e da ancestralidade e as retratavam frequentemente como fontes de poder sobrenatural e melhoria pessoal – ou como fontes de danação, o que já nos impõe um problema distinto que será preciso abordar na sequência.

e. A ancestralidade aterrorizante

Nos casos de africanos e afrodescendentes processados pela inquisição sem nenhuma ligação explícita com calundus, os elementos de ancestralidade africana que se manifestavam em suas práticas e concepções tendiam a ser esparsos, mais sugeridos do que enfaticamente afirmados, codificados por meio de uma linguagem simbólica centro-africana dificilmente compreensível para os inquisidores – ou mesmo para nós, historiadores do século XXI. Mais do que isso, essa ancestralidade assumia ares ambíguos, ora como fonte de poder e melhoria pessoal, ora como fonte de desgraça, pavor e culpa. Como atestamos nos casos analisados, a ancestralidade africana foi frequentemente associada ao Demônio e às forças infernais. Não é fortuito que isso tenha ocorrido. Havia um discurso eclesiástico que demonizava explicitamente as práticas religiosas e as concepções cosmológicas de origem africana, como já pudemos atestar repetidas vezes nas denúncias de comissários do Santo Ofício e nas descrições que missionários faziam das cerimônias africanas, que monotonamente insistem no Demônio como motivador de todas essas práticas. E essa representação em chave demoníaca não era exclusivamente elaborada em relação às religiões africanas: antes, a demonização de todo tipo

⁹⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2279, fl. 6.

⁹⁷ *Ibid.*, fl. 9v.

⁹⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10079, fl. 8v.

de heterodoxia e desvio devocional, tais como as heresias e práticas mágicas de origem europeia, foi um dos traços do catolicismo moderno.⁹⁹

Contudo, a repressão direta exercida pela demonologia europeia não parece ter sido o único fator a explicar a demonização da ancestralidade africana. As próprias pressões do universo social lusitano podiam, igualmente, fazer com que os africanos introjetassem essa ideia e se vissem literalmente tentados a vender suas almas ao Diabo. Retomemos em maiores detalhes o caso de Marcelina Maria, a que já aludimos anteriormente. Marcelina nasceu no Rio de Janeiro como escrava do capitão Manuel Neto Barreto, no ano de 1708. Vendida ainda menina para João da Costa Silva, criado do infante D. Francisco, foi levada para a vila de Ayamonte, na fronteira sul entre a Espanha e Portugal, depois a Cádiz, no litoral mediterrâneo espanhol, e por fim a Lisboa. Era muito maltratada na casa de seu senhor, pois era alvo dos ciúmes da esposa D. Feliciano, a qual exigiu que a escrava fosse vendida. Não sabemos se os ciúmes de D. Feliciano eram ou não infundados, sendo possível que Marcelina fosse de fato assediada ou violentada por seu senhor.¹⁰⁰ O que sabemos é que, quando ela foi finalmente vendida para João Eufrásio de Figueiroa, que era oficial da Casa da Índia (órgão da coroa que administrava o comércio ultramarino), estava grávida de dois meses. O pai, segundo Marcelina, era “um desembargador que foi para o Rio há pouco tempo”.¹⁰¹ Seria seu próprio senhor, cuja identidade ela queria proteger diante dos inquisidores? Ou seria ainda outro membro da elite portuguesa?

A troca de senhor não foi um alívio para Marcelina. Quando seu novo senhor descobriu sua gravidez, enfureceu-se e passou a castigá-la, impedindo ainda que ela frequentasse a missa, provavelmente por considerá-la uma pecadora impura, já que ela havia engravidado fora do matrimônio. Marcelina desejava, nessa época, ser vendida de volta para o Brasil; em vez disso, seu senhor alugou seus serviços por um tempo a Inácio Botelho. Ao retornar à casa de João Eufrásio, voltou a ser tratada com violência. Quando o senhor descobriu que ela mantinha relações amorosas com um escravo da casa, decidiu punir ambos com rigor. Para seu

⁹⁹ Cf. SOUZA, L., op. cit., p. 279-295; COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madri: Alianza Editorial, 1980. Esse assunto será abordado com mais detalhes no cap. 6. Por ora, pretendo destacar como os africanos vivenciaram essa demonização.

¹⁰⁰ A violência sexual era um dos componentes constantes do escravismo moderno. Analisando o contexto luso-americano, Gilberto Freyre argumentou que ela derivava da assimetria de poder entre senhores homens e escravas mulheres, bem como da necessidade, engendrada pelo sistema escravista, de que a escravaria gerasse uma prole dependente do senhor. Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984, p. 50. Analisei o papel da violência sexual na argumentação de Freyre em MARCUSSI, Alexandre A. Mestiçagem e perversão sexual em Gilberto Freyre e Arthur de Gobineau. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 26, n. 52, p. 275-293, jul.-dez. 2013.

¹⁰¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 631, fl. 11v.-12.

constrangimento, Marcelina foi despida junto com seu companheiro e amarrada nua, diante de outros seis ou sete homens, o que foi “o mais sensível para ela”,¹⁰² para que ambos fossem açoitados. O ato de poder de João Eufrásio se revestia de uma linguagem claramente sexual: ela não podia ter relações amorosas com outros homens porque o senhor exclusivo de seu corpo era João, que podia pô-la desnuda quando quisesse e lacerar suas carnes, invertendo em dor o prazer carnal da relação sexual que ela procurava com seu companheiro. Durante o castigo, veio à mente de Marcelina a ideia de buscar ajuda do Demônio, e ela se lembrou do mandingueiro Domingos, seu conhecido, o mesmo que lhe dissera que se “levantava um pé de vento grande quando falava com o Demônio”.¹⁰³ Domingos lhe dizia que, com auxílio infernal, talvez pudesse abrandar a ira de seu senhor.

“Perseguida pelo seu senhor João Eufrásio, e exasperada com o grande castigo que lhe deu, [...] e raivosa”,¹⁰⁴ Marcelina desejou ser feiticeira e invocou o Demônio para ajudá-la nos afazeres domésticos. Estando muito debilitada por causa dos rigorosos castigos, sentiu que o pão que sovava começou a se amassar e levedar sozinho com muita rapidez, o que atribuiu à ação do Demônio. Teve a ideia de invocar sua ajuda para fazer o serviço da casa com mais agilidade, e foi aí que ouviu uma voz descarnada que lhe disse: “Se quiseres, vai buscar ao Campo Grande, que lá te ensinarão o que hás de fazer para tudo obrares depressa.”¹⁰⁵ Na sequência, segundo sua própria confissão,

[...] resolvendo-se a buscar o Demônio ao Campo Grande pela meia-noite, achou aberta a porta da casa de seu senhor, e todos já estavam recolhidos dormindo, e não era hora de estar a porta aberta, e ficou entendendo que o Demônio lhe pôs a porta franca e pronta para ir buscá-lo. E, para este efeito, tirou as contas do pescoço e saiu só com a sua saia e capinha de baeta. E, endireitando-se para o Campo Grande pela rua de São José, não encontrou pessoa alguma, nem carruagem ou besta. E, antes de chegar à igreja de São José, ao pé de umas casas nobres que ficam à mão direita, viu um vulto muito alto, e lhe parecia que tinha mais altura do que ela, na figura de um bode, não sabe dizer de que cor, porque tanto que o viu, o corpo se lhe arrepiou e o lume lhe fugiu dos olhos. E ouviu ao dito vulto articular estas palavras: “Aonde vais?” E se levantou logo um pé de vento tão grande que ela cuidava a deitara por terra, mas respondeu ao tal vulto que ela ia buscar umas coisas boas. Mas, com tanto tremor no seu corpo e medo que teve, se resolveu a virar para trás e deitar a correr até a casa de seu senhor, e a bom correr, e entendia que o tal vulto vinha no seu seguimento, mas nada viu, nem pelo caminho encontrou com pessoa alguma.¹⁰⁶

¹⁰² Ibid., fl. 5v.

¹⁰³ Ibid., proc. 631, fl. 7.

¹⁰⁴ Ibid., fl. 6.

¹⁰⁵ Ibid., fl. 7.

¹⁰⁶ Ibid., fl. 7v.-8.

Assustadíssima com o que vira, Marcelina passou a noite toda ouvindo barulhos e batidas do lado de fora de sua casa, só conseguindo dormir depois de ficar abraçada com uma imagem de Cristo. A angústia de Marcelina é comovente em seu relato. Oprimida por uma relação tensa e violenta com seu senhor, ela repudiava a religião católica que ele professava, buscando suas raízes culturais com o preto Domingos. A ancestralidade africana parecia-lhe provavelmente algo distante: Marcelina não era africana, tendo nascido no Rio de Janeiro de pais crioulos e levada muito jovem para a Europa. Lá, tudo o que vivenciara era uma sociedade violenta e hostil, em que fora violentada por membros de uma elite católica, tendo sido recriminada por sua sexualidade extraconjugal supostamente “demoníaca”, ainda que seus próprios acusadores tivessem abusado sexualmente dela. Seu contato com as raízes africanas foi reforçado pelo convívio com o mandingueiro Domingos, o qual, ele próprio, já demonizava suas práticas, reconhecendo-se servo convicto do Diabo. Nessa situação, revoltada contra seus senhores e contra o universo cultural que eles representavam, repudiou o catolicismo e buscou, como alternativa, as forças infernais e uma herança africana rememorada e imaginada, empiricamente distante. Sob essas condições, não é de espantar que, em sua consciência, o Demônio e a ancestralidade africana (na forma do “pé de vento tão grande”) se identificassem em sua simultânea oposição ao catolicismo de seus senhores.

Não se pode atribuir o encontro diabólico relatado por Marcelina a uma invenção elaborada pela ré apenas para satisfazer os inquisidores. No seu caso, sequer houve inquirição: a escrava procurou o Santo Ofício por conta própria e confessou tudo sem ser sugestionada diretamente pelos inquisidores. Sua quase-devoção ao Demônio fora uma vivência pessoal sincera. Jules Michelet, sem saber que as reuniões diabólicas do sabá das feiticeiras não passavam de uma elaborada fantasia urdida pelos teólogos cristãos,¹⁰⁷ aventou a sugestiva hipótese de que, numa sociedade cristã que praticava a violência institucionalizada contra as mulheres e as camadas populares, a demonolatria poderia ter sido uma manifestação compreensível das insatisfações sociais dos subjugados.¹⁰⁸ Seu julgamento, ainda que incorreto para avaliar a caça às bruxas na Europa, se aplica com surpreendente pertinência ao caso de Marcelina Maria e de outros tantos africanos e afrodescendentes oprimidos moralmente pela escravidão em Portugal.

¹⁰⁷ Cf. COHN, N., op. cit.

¹⁰⁸ MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

Essa herança africana demonizada deixava Marcelina angustiada e dividida: ora ela a buscava como válvula de escape das tensões sociais em que estava imersa, ora se arrependia e a rejeitava, como católica batizada que era. O que ela sabia, e declarou aos inquisidores, era que, “andava desesperada, com facilidade caía na desesperação e também com facilidade se arrependia. É certo que, enquanto estive[sse] naquela casa, não pod[ia] ser boa cristã”.¹⁰⁹ Seu dilaceramento espiritual era patente. O catolicismo, a esta altura, talvez já lhe repugnasse (em especial no que dizia respeito à moral sexual, ponto de honra das imprecações de seu senhor contra ela), mas a única alternativa que se lhe apresentava era entregar a alma ao inferno. No fim das contas, o medo do Diabo superou o repúdio que sentia em relação ao senhor: Marcelina fugiu daquilo que ela julgou ser uma aparição demoníaca, aferrou-se à imagem do Cristo e decidiu fazer uma confissão voluntária ao Santo Ofício duas semanas depois. Os inquisidores, comovidos pelo sincero arrependimento que se espera de uma boa cristã (o que, no fim das contas, é o que Marcelina era), e solidários com os sofrimentos por que ela passara, deram-lhe pena branda: ela ouviu sua sentença em sessão privada, fez abjuração de leve suspeita na fé e foi instruída nos mistérios da fé antes de ser liberada para voltar à casa de seu senhor – o que, isso sim, era a verdadeira pena que a escrava enfrentaria.

Portanto, o próprio ambiente social em que os africanos viviam em alguns territórios lusitanos, especialmente aqueles em que a população africana era pouco numerosa, podia ser responsável pela ressignificação demoníaca de sua ancestralidade. Na condição de uma vivência contraposta ao catolicismo, ela passava a ser quase espontaneamente associada ao Inimigo da fé católica. Essa representação ambígua e aterrorizante da ancestralidade africana em tudo contrastava com a imagem regeneradora e ressocializadora que ela assumia nos calundus luso-americanos. Nestes, a ancestralidade encontrou um ambiente ritual articulado e uma rede de solidariedades sociais, por meio dos quais pôde se manifestar como objeto de devoção legítimo e saudável para inúmeros africanos e até crioulos. Na sociedade lusitana, por outro lado, a ancestralidade africana tornara-se fragmentada, intensamente demonizada pelos poderes eclesiásticos e por uma população católica hostil, sem contar com as bases sociais de uma comunidade devocional com uma linguagem ritual articulada. Como consequência, apresentava-se de forma ambígua aos africanos e seus descendentes, contraditoriamente como fonte de angústia e desejo. Procurando uma espiritualidade que os salvasse dos rigores da escravidão, os africanos na América reencontraram e se reconciliaram com seus antepassados; os africanos e afrodescendentes em Portugal, por sua vez, encontraram uma ancestralidade

¹⁰⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 631, fl. 15.

demoníaca com a qual era impossível haver reconciliação verdadeira. A doença dos calundus, em Portugal, parecia ser incurável.

Para muitos africanos no Reino, essa angústia profunda se manifestava em episódios de êxtase semelhantes àquele vivido pela menina Luzia Pinta em Luanda, quando ela cruzou o rio da fronteira cósmica em espírito e adentrou o mundo espiritual para tomar a bênção de seu antepassado. Em Portugal, contudo, em vez de constituírem experiências apaziguadoras, essas viagens anímicas se assemelhavam mais a pesadelos e jornadas ao coração das trevas. Há indícios de que o encontro noturno de Marcelina com o Demônio, em figura de bode gigantesco, tenha sido uma tal experiência de êxtase. A confitente afirmou que “achou aberta a porta da casa de seu senhor” fora de horas e “não encontrou pessoa alguma, nem carruagem ou besta” enquanto andava pelas ruas de Lisboa. Isso nos sugere que a caminhada noturna de Marcelina não foi um evento empírico e concreto, mas uma jornada espiritual, transcorrida fora de seu corpo. Contudo, o fato de não ter sido um acontecimento físico não o torna, de modo algum, menos “real”, já que o episódio foi vivenciado com genuíno pavor.

Outras jornadas extáticas, de conteúdo ainda mais fantástico, assemelham-se à de Marcelina Maria. Nelas, igualmente, a ancestralidade centro-africana aparece carregada de tons diabólicos e permeada por uma aura de ambiguidade que se expressa num complexo de repúdio e desejo. Joana Maria era escrava da viúva Maria Fernandes e morava na vila de Tancos, às margens do rio Tejo, no arcebispado de Lisboa. Joana sabia que viera do Ultramar, mas não sabia dizer de onde e não sabia quem foram seus pais, de tão jovem que era quando fora levada a Portugal. Assim como Marcelina Maria, fez uma confissão voluntária ao Santo Ofício, no ano de 1732. Seu envolvimento com o Demônio teria se iniciado aos 12 anos, quando ela foi procurada por Antônio Gameiro para relações sexuais extraconjugais, das quais engravidou. O Diabo teria lhe aparecido enquanto ela estava grávida e teria começado também a ter relações sexuais com ela, o que supostamente continuou ocorrendo daí em diante todas as noites, durante muitos anos. A conselho do Demônio, Joana Maria matou seu filho recém-nascido depois do parto. O mesmo se repetiu nas duas outras ocasiões em que ficou grávida do mesmo Antônio Gameiro.

Sua representação do Demônio segue de perto a simbologia centro-africana da ancestralidade. Ele vinha umas vezes “vestido de branco, e outras de preto”,¹¹⁰ e a levava para passeios noturnos durante os quais ela supostamente se ausentava da casa de sua senhora, retornando ao amanhecer sem que ninguém percebesse. Durante a noite, o Diabo

¹¹⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 10079, fl. 8v.

[...] a levou por várias terras, e de uma lhe disse que era Castelo Branco, de outra a Vila de Tomar, e também pelo rio [Tejo] a trouxe a esta corte até a Ribeira, e logo voltaram para Tancos, e governava o barco uma criança, não sabe quem era. Outras vezes a levava pelas ribeiras do Tejo, e pelos caminhos tinha cópula com ela [...]¹¹¹

Não é fortuito que as jornadas espirituais de Joana Maria fossem navegações aquáticas pelo rio Tejo. Se lembrarmos que o rio é o símbolo da fronteira entre o mundo visível e o mundo invisível nas culturas centro-africanas, podemos supor que as viagens diabólicas de Joana fossem viagens ao mundo dos espíritos. Ao contrário do caso de Luzia Pinta, em que o mundo espiritual era presidido por um benevolente ancião, para Joana, esse mundo aquático era território infernal. A figura da criança que comandava o barco merece nossa atenção. Ela lembra os meninos que seguravam candeias acesas ao redor do ancião encontrado por Luzia Pinta. Talvez a criança do barco de Joana também pudesse ser um eco, já muito distante, das mesmas figuras infantis ligadas a espíritos da natureza como os *bisimbi* bacongós.

Joana descreve com voluptuosa minúcia as relações sexuais que mantinha com esse Demônio que vestia preto e branco e que a levava em jornadas ao mundo dos mortos, comparando-as, o tempo todo, com as relações que tinha com o pai de seus filhos. Em comparação com este, o pênis do Diabo era maior, mais frio e mais áspero, e era inserido em sua vagina com mais ímpeto, durante um período de tempo mais prolongado. Apesar da aspereza, o Demônio lhe dava mais gozo: “o Demônio lhe fazia mais apetite, e, com a cópula que tinha com ele, tinha em si mais poluções”.¹¹² A mesma linguagem erótica do relato de Marcelina Maria aparece no caso de Joana. Não temos como saber como era a relação que ela mantinha com Antônio Gameiro, o pai de seus filhos. Mas podemos supor improvável que fosse inteiramente voluntária, visto que Joana matou os três filhos que dela resultaram. As relações sexuais com o Demônio, apesar da característica fria e áspera de seu infernal pênis, pareciam-lhe mais satisfatórias do que as que tinha com Antônio. É provável que estejamos aqui diante de um caso semelhante ao de Marcelina Maria, em que a violência sexual direcionada contra uma escrava por um católico branco a tenha levado a conceber o Demônio como alternativa desejável, e a tenha levado a associá-lo com sua herança cultural africana. Ainda assim, a ancestralidade africana se apresentava de forma ambígua, também como objeto de pavor: aterrorizada com os encontros diabólicos, Joana acabou contando tudo ao seu confessor, que a

¹¹¹ Ibid., fl. 8.

¹¹² Ibid., fl. 8v.

instruiu a relatar suas culpas por carta ao Santo Ofício. Os inquisidores acharam sua história “vazia e inconstante”¹¹³ e simplesmente a enviaram de volta a Tancos sem mais penitência, exigindo apenas que ela não deixasse a vila sem ter licença.

Catarina Maria foi outra africana que parece ter feito uma jornada extática à terra dos ancestrais africanos. Catarina nascera em Angola de pais gentios, chamados Catumbuque e Mate. Foi levada como escrava primeiro ao Rio de Janeiro e depois a Lisboa, onde foi processada pela Inquisição por fazer supostos malefícios contra seus senhores, quando contava meros 15 anos de idade. Confessou ter feito pacto com o Demônio, que lhe aparecera “vestido de preto e branco”,¹¹⁴ e com quem mantinha relações sexuais desde que fora embarcada do Rio de Janeiro para Lisboa. Declarou ter conhecido uma amiga do Demônio chamada “Craveira de Ancião”, que encontrou pela primeira vez em uma “romaria que fez à sua terra, não sabe o nome dela”¹¹⁵ – subentende-se que era Angola. Os inquisidores intrigaram-se com a referência, pedindo mais detalhes. Catarina lhes declarou:

Disse que a primeira vez que viu a Craveira foi em Ancião, e ela é do descampado aí pegado. E depois que veio de Ancião, lhe continuou cá a aparecer a Craveira, sempre acompanhada do Demônio, e lhe dizia que fizesse todo o mal quanto pudesse naquela casa e à gente dela. E a Ancião é que ela foi neste ano passado com Maria Caetana, com Bárbara Joaquina e sua filha, e pelo natal passado [...] ¹¹⁶

O relato de Catarina é confuso e pouco linear, mas é possível tentar desvendar alguns dos seus significados. A “romaria que fez à sua terra”, supostamente em companhia de sua senhora, pode ser considerada, com alguma segurança, como tendo sido um episódio extático ou imaginado. Primeiro ela alega não saber o nome de sua terra, à qual fora em romaria, e depois diz que o local se chamava “Ancião” – isso tudo antes de declarar que nascera no “mato de Angola”.¹¹⁷ A única conclusão plausível é que o destino de sua romaria fosse um local simbólico de origem, e não a Angola concreta e material de onde ela veio. O fato de esse local ser denominado “Ancião” é forte indicativo de que ele era representado pela menina na linguagem da ancianidade e da ancestralidade africana: sua terra de origem era, no fim das contas, sua ascendência africana. Lá ela teria encontrado a “Craveira”, cujo nome, sugestivamente próximo de “caveira”, podia estar associado também a uma concepção dos

¹¹³ Ibid., fl. 10.

¹¹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6286, fl. 47.

¹¹⁵ Ibid., fl. 34.

¹¹⁶ Ibid., fl. 45v.

¹¹⁷ Ibid., fl. 40v.

mortos.¹¹⁸ Tudo isso nos leva a crer que sua romaria, à semelhança das jornadas ribeirinhas de Joana Maria, havia sido uma viagem à terra dos mortos e dos ancestrais. Aqui, eles aparecem condensados na figura de “Craveira”, que era parceira do Diabo e que passou a acompanhar Catarina em Portugal. Mais uma vez, a ancestralidade africana manifestava-se em estreita associação com as forças diabólicas.

Uma última narrativa, surpreendentemente semelhante à jornada espiritual de Luzia Pinta, fornecerá o ensejo para encerrarmos esta reflexão. Trata-se da confissão de Maria de Jesus, uma escrava angolana nascida em Luanda e levada primeiro à Bahia e depois a Portugal, ainda durante a infância. Em 1735, apresentou-se voluntariamente ao Santo Ofício para confessar haver feito pacto com o Demônio. Tudo começara quando ela teve sua primeira comunhão católica, aos 12 anos. A menina entregou-se ao Demônio, que lhe aparecia “vestido de alvadio”¹¹⁹ e lhe ensinou feitiços com os quais ela poderia conquistar a liberdade. Disse que

[...] o Demônio lhe deu um novelo de linhas grandes e brancas, para que, com isso, o trouxesse. E lhe deu também um unguento branco em uma tigelinha branca, e um pouco de óleo em vidrinho pequeno do tamanho de um dedo, para que se untasse pelos peitos e toda a parte de seu corpo dianteira até os pés, e debaixo dos braços. E, quantas mais vezes se untava, mais crescia o unguento e óleo, e o Demônio à primeira vez a untou para a ensinar, e fazia a untura pelas dez horas da noite. E, tanto que se via untada, ia da casa de sua senhora e do recolhimento do hospital [em que passara a viver depois da morte de sua senhora], estando tudo fechado, sem saber por donde, e sempre em camisa e anágua, passando à banda d’além, e sempre acompanhada pelo Demônio na figura de homem. E bem vira que passava o mar, mas não entendia como, e ia descalça, e bem sentia a água e achava a camisa e a anágua molhadas, e lhe parecia [que] passava o mar como se fosse uma limitada corrente de água. E declara que o óleo que o Demônio lhe deu no vidrinho não servia para se untar, senão para beber uma gota dele depois de untada, e lhe amargava muito. E, estando em casa de sua senhora, iria à banda d’além 18 até 20 vezes, e, depois de estar no hospital, por 6 vezes, e o mesmo Demônio a trazia pela uma hora depois da meia-noite, a recolhia tanto no hospital como na casa de sua senhora, e não sabia por onde entrava nem por onde saía.¹²⁰

O relato de Maria de Jesus codifica de forma muito evidente uma jornada ao mundo dos mortos, quase inteiramente concebida dentro da linguagem cosmológica centro-africana. Sua

¹¹⁸ Segundo Raphael Bluteau, “craveira” é o nome que se dava a um instrumento usado para medir sapatos, ou então aos buracos das ferraduras dos cavalos, pelos quais são pregados os cravos. Dada a aparente improdutividade desses significados para compreender o relato de Catarina Maria, e considerando a assistemática de sua confissão, optei por buscar o sentido pela semelhança fonética. Cf. BLUTEAU, R., op. cit., v. 2, p. 602. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: < <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 04 out. 2014.

¹¹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 2279, fl. 6.

¹²⁰ *Ibid.*, fl. 7v.-8v.

insistência no fato de que não sabia como saía de sua residência e nem como retornava a ela é indicativo claro da natureza espiritual, e não corpórea, das viagens. Para partir, ela se untava com um unguento branco contido em uma tigelinha branca – dupla remissão ao mundo espiritual, já que o branco era a cor associada aos mortos nas culturas centro-africanas e o unguento remete à argila branca denominada *mpemba*, usada por sacerdotes centro-africanos e por calundzeiros para se comunicar com os espíritos. Além disso, ela cruzava o mar, que lhe parecia “uma limitada corrente de água”, possivelmente um riacho, sendo que, nas culturas centro-africanas, a fronteira cósmica entre os mundos era representada como um corpo de água, que podia ser o mar ou, mais frequentemente, um rio. Além do unguento, ela usava um novelo de linhas brancas. A referência remete diretamente à “linha muito fina” que Luzia Pinta segurara antes de atravessar o rio em sua jornada espiritual. Por fim, o fato de que o destino das viagens noturnas de Maria de Jesus era a terra dos mortos é expresso claramente pela própria confitente, que afirma que ia à “banda d’além”.

Contudo, na sequência, Maria de Jesus relatou outras viagens noturnas, de natureza muito distinta, que também fazia ocasionalmente:

[...] depois de untada por toda a parte dianteira do seu corpo como tem dito e beber a gota do óleo, sem levar o novelo que o Diabo lhe tinha dado, passava o mar e ia ao sítio e campo que o Demônio dizia [que] era a Mouta, e também a uma quinta ali perto que tinha hortas. E aí estavam esperando cinco ou seis demônios em figura de homens, e outras tantas mulheres, e todos se punham a bailar com castanholas, abraçavam e beijavam as mulheres e também a ela, e lhes achava a cara fria. E, no fim da dança, cada um dos Demônios tinha cópula com sua mulher, e com ela só a tinha o Demônio que a acompanhava [...]¹²¹

Nessas outras viagens, a jornada à terra dos ancestrais africanos se transformava em uma festa seguida de orgia com demônios, que obedece fielmente às representações europeias do sabá, como eram chamadas as supostas reuniões noturnas que as bruxas faziam com os diabos.¹²² A única diferença em relação às viagens à “banda d’além” era que, para ir ao sabá, Maria não usava o novelo de linha branca. De resto, o procedimento era o mesmo: as unturas com o unguento branco/*mpemba*, a ajuda demoníaca e a travessia mágica do mar. Ao que tudo indica, a “banda d’além” e o sítio da “Mouta” eram variações do mesmo lugar situado para lá da fronteira cósmica – no mundo da ancestralidade africana e, ao mesmo tempo, no mundo infernal do sabá. Maria de Jesus ainda se esforçava, inconscientemente, para manter as duas

¹²¹ Ibid., fl. 8v.-9.

¹²² Para uma descrição e análise dos sabás, cf. COHN, N., op. cit.; GINZBURG, C., op. cit.

coisas relativamente separadas: à inofensiva “banda d’além” ela ia com o novelo; aos sabás, sem ele, o que sugere a manutenção de uma independência e uma diferença entre os lugares. O diabo e a bagagem ritualística centro-africana também eram mantidos ligeiramente à parte um do outro: Maria recebera um unguento branco *em adição* a um óleo. O unguento, representação imaginária da *mpemba* centro-africana, ela passava no corpo sem reserva. O óleo, no entanto, era bebido e “lhe amargava muito”. Apesar disso, a fusão entre as duas imagens – a ancestralidade africana e as forças infernais – efetivamente se consuma em seus relatos. Sua jornada à banda d’além é muito semelhante à viagem de Luzia Pinta à casa de seu antepassado; contudo, o sinal é trocado: para Luzia Pinta, a experiência era divina e positiva; para Maria de Jesus, diabólica e negativa.

A ancestralidade centro-africana figurou nas experiências religiosas e pessoais de vários africanos e afrodescendentes em Portugal. Contudo, sem o amparo de uma rede social de solidariedades e de uma sintaxe ritual articulada que a associasse à cura e à regeneração, essas figurações dos antepassados vincularam-se mais e mais ao Demônio, inimigo da cristandade. Para alguns africanos em Portugal, elas constituíam uma espécie de refúgio, uma lembrança fugidia de um passado que se distanciava da opressão e da violência a que eram submetidos na sociedade dos cristãos lusitanos. Contudo, contrariamente ao que ocorria nos calundus luso-americanos, essas representações demoníacas da ancestralidade careciam de um projeto de futuro. Sua perspectiva espiritual era a danação eterna nas mãos do Demônio, o que explica por que vários desses africanos e afrodescendentes simplesmente se arrependeram de seu apego a esse passado fugidio e decidiram renegá-lo diante da Inquisição.

* * *

Para os centro-africanos levados à força de sua terra natal para a América e para a Europa, a ancestralidade era muito mais do que simplesmente uma devoção religiosa. Ela era um sólido referencial de identidade, pertencimento e solidariedade social, bem como uma imprescindível fonte de direitos pessoais. Privados de seu parentesco e de sua ancestralidade, os centro-africanos viram-se reduzidos a uma abjeta escravidão e a uma profunda doença espiritual. Para muitos, a recomposição dos laços da ancestralidade, por meio dos calundus, figurou como uma primeira forma de cura, permitindo, de forma simbólica ou concreta, a recriação de laços de solidariedade e de uma noção de comunidade e a aquisição de novos direitos e poderes, sob a forma de conquistas compartilhadas pelos escravos com seus novos parentes em solo americano. Isso explica por que, de todas as devoções religiosas existentes na

África Centro-Occidental, o culto da ancestralidade ganhou lugar de destaque na experiência espiritual dos africanos na diáspora. Ele era uma das formas de cura da doença da escravidão.

A noção centro-africana de ancestralidade, porém, sofreu diversas ressignificações na diáspora. Se, nas sociedades centro-africanas ela era um instrumento de reafirmação ideológica da autoridade no interior de grupos de parentesco definidos e limitados, na América ela parece ter se convertido em uma instância mais ampla de solidariedade, construindo uma noção de parentesco simbólico mais inclusivo, potencialmente extensível para todos os africanos e afrodescendentes na América. Ela se tornou um instrumento de união, e não de divisão, da comunidade africana – e, quiçá, da comunidade negra – na sociedade colonial. Sendo assim, seu sentido referia-se não mais às diferenças entre as distintas linhagens africanas, mas às clivagens raciais produzidas pelo escravismo. Assim transformada, a ancestralidade tornou-se uma linguagem política e uma consciência histórica utópica, que imaginava um projeto de futuro, com base em uma herança pretérita, a partir de uma situação presente de opressão e violência.

Os calundus talvez tenham sido a instância mais bem-resolvida de reconstrução, em chave positiva, da ancestralidade centro-africana no mundo criado pelo império português. Fora da América portuguesa, e sobretudo em Portugal, a ancestralidade africana continuou sendo resgatada e invocada por africanos e afrodescendentes como fonte de poder e como possibilidade de libertação dos rigores da sociedade escravista. Contudo, a sociedade reinol carecia das estruturas de solidariedade ritual em torno da ancestralidade que existiam nos calundus luso-americanos. Lá, os africanos viviam mais apartados entre si, enfrentavam um ambiente de hostilidade cultural mais intenso e eram alvo de uma repressão religiosa possivelmente mais severa. Diante desse quadro, acabaram por demonizar sua ancestralidade africana, ressignificando-a apenas como signo de oposição à religião de seus senhores católicos e dando-lhe um caráter mais combativo e agressivo. Contudo, isso também privou a ancestralidade africana de sua capacidade de imaginar um futuro utópico em chave positiva. Para isso, ela precisaria do suporte de uma comunidade de solidariedade ritual que era mais difícil de reconstruir no Reino.

A representação divina que Luzia Pinta fazia de sua ancestralidade, associando os antepassados ao próprio Deus católico, parece frontalmente contraposta aos angustiados relatos de africanos e afrodescendentes de Portugal que acabaram identificando sua ancestralidade africana ao Demônio. Vimos, no entanto, que ambos os fenômenos podem ser entendidos como contrapartes de um mesmo processo histórico, que se desdobrou de formas distintas em cada território. Ainda assim, resta uma dúvida. A ancestralidade era inegavelmente vista de forma

positiva nos calundus, já que era uma possibilidade de regeneração da harmonia cósmica e das solidariedades sociais. Mas isso não implica, necessariamente que ela fosse identificada às forças divinas do catolicismo. Essa aproximação, que é patente no relato de Luzia Pinta, levanta uma série de outras questões acerca das relações simbólicas entre os calundus e o catolicismo. É esse o problema que ocupará nossa atenção no capítulo seguinte.

PARTE II
CATIVEIRO

4. Catequese católica em Angola

Era algo extraterreno, e os homens eram... não, não eram inumanos. E essa desconfiança pouco a pouco se apoderava de nós. Uivavam, saltavam, rodopiavam e faziam caretas horrendas; mas o que mais impressionava era a ideia de que eram criaturas humanas... como nós, a ideia de que havia um remoto parentesco entre nós e aquele selvagem e apaixonado furor. Horrível. Sim, era absolutamente horrível; mas, se éramos homens o bastante, admitiríamos que havia também dentro de nós, por mais débil que fosse, uma certa receptividade à terrível franqueza daquele alvoroço, uma vaga suspeita de que havia ali um significado, que nós – tão distantes da noite das primeiras eras – podíamos compreender.

– Joseph Conrad, *O coração das trevas*

Na primeira parte deste trabalho, dedicada a uma análise formal e simbólica dos calundus afro-luso-americanos, vimos como essas cerimônias divinatório-curativas de origem centro-africana se estabeleceram na América portuguesa, entre os séculos XVII e XVIII, na condição de uma linguagem ritual e terapêutica que permitia à comunidade africana recompor a trama da ancestralidade e do parentesco rompida pela escravidão. Subjacente à concepção de regeneração espiritual dos calundus, existia a ideia de que a ancestralidade africana era um valor positivo a ser resgatado e reconstruído, que fundamentava a idealização de um projeto de futuro pautado no bem-estar e na harmonia. Isso ocorreu no ambiente social e cultural da América portuguesa, onde os africanos, presentes em grande número na condição de escravos e libertos, foram capazes de construir comunidades e idealizar novas formas de solidariedade. Contudo, em Portugal, longe do contexto social e ritual reparador dos calundus luso-americanos, a ancestralidade africana viu-se transformada pelas pressões exercidas pela sociedade lusitana, assumindo tons diabólicos e associando-se, na consciência de muitos africanos, à figura do Demônio, inimigo da cristandade.

Na contracorrente desse vínculo entre a ancestralidade e as forças diabólicas, alguns calunduzeiros, incluindo Luzia Pinta, associaram suas cerimônias ao Deus católico. Para eles, a ancestralidade africana não se manifestava simplesmente como um valor positivo: ela era análoga à própria noção católica da divindade, dando origem a uma verdadeira fusão entre devoção católica e a prática dos calundus. Como se processou essa aproximação entre o catolicismo e as cosmologias centro-africanas expressas no sistema dos calundus? Uma primeira resposta à questão pode ser buscada na fluidez de fronteiras e nas possibilidades de intercâmbio entre as cerimônias centro-africanas e um catolicismo popular luso-americano

eivado de práticas mágicas, como já abordamos anteriormente.¹ Entretanto, as articulações entre sistemas religiosos centro-africanos e cristãos transcendia esse âmbito relativamente restrito do mercado de práticas mágicas.

Para esclarecer melhor o problema, será necessário ampliar o escopo da análise. Após investigar os procedimentos formais e os conteúdos simbólicos e cosmológicos associados aos calundus, sob a ótica de seus praticantes, analisaremos a partir de agora a maneira como essas cerimônias se relacionavam com outras instituições da sociedade imperial portuguesa. Uma teia de articulações simbólicas e práticas, diretas ou indiretas, fez com que o sentido dos calundus se imbricasse com alguns dos principais eixos organizadores das estruturas sociais do império português, dentre os quais a religião católica. No caso dos centro-africanos, os contatos com o catolicismo começavam muito antes da chegada à América, na medida em que a religião já era uma presença enraizada na África Centro-Occidental desde o século XV. Sendo assim, as aproximações entre os calundus e o catolicismo não podem ser entendidas a partir do território americano: elas precisam ser remontadas à forma como o dogma religioso era ensinado aos cativos ainda no continente africano. Quais foram as instituições eclesásticas responsáveis pela catequese dos cativos centro-africanos, e de que forma era transmitida a mensagem religiosa? O caso de Luzia Pinta, mais uma vez, nos fornece o ponto de partida para responder a essas questões.

a. O trono do Pai

Retomaremos aqui um episódio que já foi analisado anteriormente,² e que agora será observado a partir de outra perspectiva. Trata-se da jornada extática vivenciada pela menina Luzia Pinta, quando ela ainda contava 12 anos de idade na cidade de Luanda, antes de ser embarcada como escrava para a Bahia. Quando Luzia estava encarcerada no Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, em 1743, ao ser interrogada pelos inquisidores a respeito da origem de suas capacidades terapêuticas, disse que realizava suas adivinhações e curas “por destino que Deus lhe deu”.³ Para os inquisidores, a declaração parecia absurda. Afinal de contas, pelas premissas teológicas a partir das quais operava o procedimento judicial da Inquisição, Deus não concedia o dom da cura a qualquer um, especialmente quando se tratasse de indivíduos considerados pouco qualificados, cujos procedimentos e ações contrariavam os preceitos

¹ Cf. cap. 1, p. 63-65.

² Cf. cap. 3, p. 155-165.

³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 46.

morais da religião católica e os procedimentos sacramentais aprovados pela Igreja. Só restava, então, uma alternativa para explicar a origem dos poderes sobrenaturais de cura e adivinhação de Luzia Pinta. Se eles não advinham de Deus, era forçoso que se originassem do Demônio. Os inquisidores tentaram induzir Luzia Pinta a dar-lhes essa esperada resposta. Para isso, a ré foi questionada “que razão tem ela para entender que todos aqueles efeitos tão extraordinários são nascidos da virtude que Deus lhe concedeu, e não de influxo diabólico, a que mais naturalmente se devem aplicar?”⁴

No procedimento jurídico adotado pela Inquisição, uma vez que a acusação tivesse sido instituída e a prova apresentada pelo promotor (composta de pelos menos dois testemunhos qualificados) fosse considerada suficiente, cabia ao réu, e não aos acusadores, o ônus da prova. Se os procedimentos de Luzia pareciam suspeitos e diabólicos, era ela quem deveria ser capaz de demonstrar sua virtude. Tarefa praticamente impossível diante dos preceitos teológicos dos inquisidores. Luzia começou argumentando que,

[...] nas ocasiões em que se fazem as ditas curas, sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de outo, as quais se mandam dizer de missas, repartidas a metade para Santo Antônio e a metade para São Gonçalo, e por intercessão desses dois santos é que se fazem as ditas curas.⁵

Luzia Pinta mostrava conhecer bem a diferenciação teológica entre adoração e veneração, ou seja, entre cultos de *latria*, que se concedem apenas a Deus, e os cultos de *dulia*, que se podem direcionar aos santos. De acordo com a ortodoxia católica, só Deus tem o poder de conceder a salvação da alma e auxiliar os homens; mas o fiel pode rogar a um santo para que este interceda junto ao Senhor em sua defesa, ajudando o devoto a obter o efeito desejado. Luzia reconhecia essa sutil diferença: quem obrava as curas e revelava os remédios a serem dados aos doentes era Deus; mas ela obtinha essa graça por causa da “intercessão” de dois santos, Santo Antônio e São Gonçalo, a quem dedicava sua veneração através da doação de donativos e da encomenda de missas. Assim, de uma só tacada, ela justificava cobrar dinheiro pelas curas (o que contrariava o princípio de que o bom cristão deveria agir altruisticamente) e explicava a intervenção divina. A engenhosa explicação dada por Luzia não convenceu os inquisidores, que questionaram se Deus já havia aparecido para ela em algum momento de revelação sobrenatural. A tentativa dos inquisidores era clara: se Luzia relatasse algum encontro sobrenatural, os inquisidores poderiam tentar convencê-la (e eles mesmos estavam convictos

⁴ Ibid., fl. 50v.

⁵ Ibid., fl. 50v.-51.

disso) de que a figura que se revelara a ela era o Demônio *se fazendo passar* por Deus, como lhe era habitual. O objetivo era arrancar de Luzia uma confissão de encontros diabólicos semelhante às experiências demoníacas analisadas no capítulo anterior.

Luzia relatou um distante episódio da infância, que cabe transcrever novamente para que o analisemos sob outro prisma:

Disse que o que tem que declarar a respeito do contido na pergunta é o seguinte: que, sendo ela da idade de 12 anos, pouco mais ou menos, assistindo na cidade de Angola, em casa de seu senhor Manuel Lopes de Barros, saindo em um dia pela manhã ao quintal das casas em que ele morava, caiu repentinamente como morta no meio dele. E, ficando totalmente imóvel e privada de seus sentidos, foi levada sem saber o como até a margem de um rio grande, onde, encontrando uma velha, lhe perguntou esta para que parte ia. E, respondendo-lhe ela declarante que não sabia, lhe continuou a dizer a dita velha que fosse muito embora, porque logo havia de voltar. E, continuando com efeito o seu caminho, encontrou mais acima um homem ainda moço, que lhe fez as mesmas perguntas, e ela lhe deu as mesmas respostas. E, andando mais, encontrou outra velha, que lhe perguntou para que parte queria ir, e, respondendo-lhe que queria passar para a outra banda do rio, lhe disse então a mesma velha que pegasse na ponta de uma linha muito fina que tinha na mão, e conseguiria o que desejava. E, fazendo-o ela assim, sucedeu secar repentinamente o dito rio, de sorte que pôde passá-lo a pé enxuto e sem algum embaraço. E, dando logo em uma encruzilhada, encontrou com outras duas velhas e com dois caminhos, um muito sujo e outro muito limpo, e, tentando ela ir por este, lhe disseram as ditas velhas que havia de ir pelo sujo, quisesse ou não. E, indo com efeito por ele, chegou a uma casa grande, onde achou a um homem ancião, com barbas compridas, assentado em uma cadeira e, ao redor dele, vários meninos com candeias acesas, o que, vendo ela declarante, chegou ao pé do dito homem, a quem tomou a bênção. E logo este lhe disse que se fosse embora, sem passar mais coisa alguma. E, vindo já na escada daquelas casas, retirando-se, sucedeu tornar em si por virtude de remédios e fumaças que o dito seu senhor lhe mandou fazer, por a achar como morta no dito quintal pela forma que tem declarado.⁶

Já vimos como o relato codificava, na simbologia centro-africana, uma jornada da menina Luzia para o mundo dos espíritos antepassados. Os atos de cruzar o rio e tomar o caminho sujo na floresta remetiam à transposição da fronteira cósmica entre o mundo visível dos vivos e o mundo invisível dos mortos. O ancião barbado encontrado na casa, rodeado de meninos, configurava uma imagem de um espírito ancestral, possivelmente ladeado de outros espíritos menores, ligados a elementos da natureza. Por fim, o ato de descer as escadas a levava, por um caminho descendente, de volta ao mundo dos vivos de onde saíra. Sendo assim, a partir de uma ótica simbólica centro-africana tradicional, o relato de Luzia Pinta configurava uma

⁶ Ibid., fl. 51-52.

viagem ao mundo espiritual, durante a qual a menina teria obtido a bênção do espírito de um antepassado, recompondo uma relação positiva de harmonia com sua ancestralidade bacongá.⁷

Evidentemente, nenhum desses sentidos teria sido devidamente compreendido pelos inquisidores, completamente alheios à simbologia religiosa dos centro-africanos. O estrato propriamente africano dessa experiência ficava restrito, em diferentes graus de compreensão, à comunidade africana e afrodescendente que se congregava em torno dos calundus de Luzia Pinta em Sabará. Contudo, o relato também podia ser interpretado a partir da simbologia católica, tornando-se compreensível não apenas para os inquisidores como também para todos os católicos com quem Luzia Pinta se relacionasse no contexto ritual de seus calundus na América. O episódio inicial do relato, referente à travessia do rio, fazia pleno sentido nos quadros da cultura centro-africana: na medida em que o rio era uma representação da fronteira entre os mundos visível e invisível, a sua travessia indicava a transposição do limiar e o ato de entrar o mundo espiritual. Contudo, ele também podia ser interpretado a partir da tradição bíblica. Os evangelhos trazem relatos de uma cerimônia de purificação espiritual que João Batista realizava em um rio – o Jordão, especificamente. Acompanhemos a narrativa a partir do evangelho de Marcos:

João Batista esteve no deserto proclamando um batismo de arrependimento para a remissão dos pecados. E iam até ele toda a região da Judeia e todos os habitantes de Jerusalém, e eram batizados por ele no rio Jordão, confessando seus pecados.

João se vestia de pelos de camelo e se alimentava de gafanhotos e mel silvestre. E proclamava: “Depois de mim, vem aquele que é mais forte do que eu, de quem não sou digno de, abaixando-me, desatar a correia das sandálias. Eu vos batizarei com água. Ele, porém, nos batizará com o Espírito Santo.

Aconteceu, naqueles dias, que Jesus veio de Nazaré da Galileia e foi batizado por João no rio Jordão. E, logo ao subir da água, ele viu os céus se rasgando e o Espírito, como uma pomba, descer até ele, e uma voz veio dos céus: “Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo.” (Mc, 1,4-11)⁸

O batismo em águas fluviais já existia na tradição judaica antes de João Batista, mas a inovação introduzida por ele consistia em estendê-lo também aos gentios, e não apenas àqueles de ascendência judaica. Sendo assim, João Batista universalizou aquele que veio a se tornar o principal “rito iniciático” do cristianismo, transformado em via de acesso à espiritualidade cristã para todos os povos convertidos. A imersão simbólica de Luzia Pinta no rio (cujo leito ela adentrou após a água baixar) pode ser entendida, dentro da tradição católica, como análoga ao

⁷ No cap. 3, p. 155-165, é apresentada uma análise pormenorizada dessa simbologia centro-africana do relato.

⁸ BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Ed. revista e ampliada. Coord. Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1759 (Evangelho segundo São Marcos, cap. 1, versículos 4-11).

próprio batismo do gentio: “imerso” no rio sob o amparo de uma figura tutelar (a velha) correspondente ao batista bíblico, a menina purificava-se dos pecados de sua gentildade e “emergia” do outro lado redimida e pronta para se comunicar com Deus, assim como Jesus estava pronto para receber a mensagem do Pai após o batismo no Jordão.

A bifurcação, na qual a menina teve de fazer uma escolha entre dois caminhos (“um muito sujo e outro muito limpo”) também era bastante significativa dentro da simbologia católica. A temática da escolha entre uma opção fácil e uma opção difícil é uma das constantes da tradição judaico-cristã e é encontrada já no Antigo Testamento, por exemplo, em passagens como a de Abraão, que precisava escolher entre seu filho e a obediência a Deus. Assim como no caso de Luzia Pinta, que devia optar pelo caminho desagradável (sujo) em detrimento do aprazível (limpo), a tradição católica também valorizava a escolha penosa em detrimento da mais fácil, recompensando aquele que abdicasse da via mais confortável. O relato bíblico do sacrifício de Abraão ilustra de forma bastante dramática essa valorização da via espinhosa:

[...] Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: “Abraão!” Ele respondeu: “Eis-me aqui!” Deus disse: “Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto [i.e., em sacrifício] sobre uma montanha que eu te indicarei.

Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus lhe havia indicado. No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. Abraão disse a seus servos: “Permaneçam aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá e voltaremos a vós.” [...]

Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho Isaac e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho.

Mas o anjo de Iahweh⁹ o chamou do céu e disse: “Abraão! Abraão!” Ele respondeu: “Eis-me aqui!” O Anjo disse: “Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único.” Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. A este lugar Abraão deu o nome de “Iahweh proverá”, de sorte que se diz hoje: “Sobre a montanha, Iahweh proverá.”

O Anjo de Iahweh chamou uma segunda vez a Abraão, do céu, dizendo: “Juro por mim mesmo, palavra de Iahweh: porque me fizeste isso, porque não me recusaste teu filho, teu único, eu te cumularei de bênçãos, eu te darei uma posteridade tão numerosa quanto as estrelas do céu e quanto a areia que está na praia do mar, e tua posteridade conquistará a porta de seus inimigos. Por

⁹ Nome dado a Deus no Antigo Testamento. Deriva da transliteração hipotética do tetragrama sagrado YHWH, do hebraico, cuja pronúncia original não é mais conhecida, possivelmente porque o nome de Deus era considerado sagrado demais para ser proferido. Cf. BÍBLIA, op. cit., p. 14 (Observações).

tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste.” (Gn 22,1-18)¹⁰

Abraão foi instado por Deus a escolher entre a obediência ao Senhor e seu único filho, Isaac. Evidentemente, a escolha do sacrifício de Isaac era a mais difícil para Abraão, pois envolvia a terrível tarefa de imolar o filho com as próprias mãos e abdicar de sua descendência sem que houvesse qualquer garantia imediata de contrapartes divinas. Mesmo assim, Abraão optou por obedecer ao Senhor e sacrificar seu filho. A escolha foi imediatamente recompensada: Deus enviou-lhe um cordeiro para ser sacrificado, poupando a vida de Isaac, e ainda abençoou Abraão e toda a sua descendência. No fim das contas, a opção pelo caminho difícil mostrou-se recompensadora, anulando os efeitos da concessão inicial (o sacrifício do filho, que não se consumou) e ainda propiciando a acumulação de uma série de outras benesses divinas.

Esse *topos* é reiterado de várias maneiras nas narrativas judaico-cristãs, e podemos vê-lo formulado claramente, sob a forma da escolha entre os dois caminhos, no Evangelho de Mateus: “Os dois caminhos: Entrai pela porta estreita, porque largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. E muitos são os que entram por ele. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho que conduz à vida. E poucos são os que o encontram.” (Mt, 7,13-14)¹¹ A mesma ideia é corroborada também no Evangelho de Lucas:

Jesus atravessava cidades e povoados, ensinando e encaminhando-se para Jerusalém. E alguém lhe perguntou: “Senhor, é pequeno o número dos que se salvam?” Ele respondeu: “Esforçai-vos por entrar pela porta estreita, pois eu vos digo que muitos procurarão entrar e não conseguirão.” (Lc 13,22-24)¹²

Na simbologia cristã, a porta estreita e o caminho apertado correspondem aos sofrimentos, à abnegação, à abstenção e à penitência que se esperam do comportamento do bom cristão na Terra, para que ele possa gozar da vida eterna. Escolher o caminho mais difícil é abdicar dos confortos que se podem acumular e da satisfação dos desejos no mundo material em prol de alcançar a salvação. A porta larga e a senda espaçosa, por sua vez, correspondem a uma vida de pecados e de gozo das benesses do mundo terreno. Na tradição cristã, o tema da escolha ganhou contornos bastante definidos: a oposição porta larga-porta estreita relaciona-se à facilidade-dificuldade do caminho, de acordo com o ideal de uma vida de sacrifício. Assim,

¹⁰ Ibid., p. 61-62 (Gênesis, cap. 22, versículos 1-18).

¹¹ Ibid., p. 1715 (Evangelho segundo São Mateus, cap. 7, versículos 13-14)

¹² Ibid., p. 1814 (Evangelho segundo São Lucas, cap. 13, versículos 22-24)

constituiu-se nesse lugar-comum a oposição entre um caminho fácil e um caminho difícil, com a valorização deste último como meio de obtenção da salvação.

Vamos encontrar esse *topos* representado de diversas maneiras na hagiografia católica, sempre remetendo simbolicamente a essa mesma oposição de termos “facilidade-dificuldade”, e sempre com a valorização do último. São Francisco, por exemplo, foi constantemente instado a fazer uma escolha entre, por um lado, o conforto material e o orgulho e, por outro, a abnegação e a humilhação, e sempre escolhia as últimas. Por exemplo:

Ele preferia ouvir insultos que louvores, e quando as pessoas exaltavam os méritos de sua santidade, ordenava a algum irmão que proferisse aos seus ouvidos palavras aviltantes. E quando o irmão, muito a contragosto, chamava-o de rústico, mercenário, inábil e inútil, ele dizia, todo alegre: “Que o Senhor o abençoe por dizer coisas tão verdadeiras e mais convenientes de ouvir”.¹³

A mesma ideia aparece ainda na vida de São Domingos, fundador da ordem dos dominicanos:

Eleito bispo, segundo alguns de Copuserans, segundo outro de Comminges, recusou, afirmando preferir morrer do que aceitar. Perguntado certa vez por que gostava mais de ficar na diocese de Carcassone do que em Toulouse e na diocese tolosana, respondeu: “Porque na diocese de Toulouse encontro muitas pessoas que me honram e na de Carcassone muitos que, ao contrário, me combatem”.¹⁴

Nos dois casos, vemos, mais uma vez, a dicotomia entre um caminho agradável que leva à soberba, aos excessos e ao pecado, e outro, difícil, que leva à virtude por meio da provação e do sofrimento. Essa representação, constante na tradição cristã, pode fornecer uma chave a partir da qual é igualmente possível interpretar a bifurcação, na visão de Luzia Pinta, entre o caminho limpo e o caminho sujo. A ideia de tentação, subjacente ao relato de Luzia, reforça essa interpretação de seu relato, já que a menina se viu diante dos “dois caminhos, um muito sujo e outro muito limpo, e, intentando ela ir por este, lhe disseram as ditas velhas que havia de ir pelo sujo, quisesse ou não”. Ou seja, Luzia se vira inicialmente tentada a seguir pelo caminho limpo, correspondente à via dos pecados e do gozo, e tivera de ser instada por seus guias espirituais a seguir o caminho penoso da virtude. Na verdade, a escolha do caminho sujo reforçava o sentido do “batismo” simbólico nas águas do rio. Uma das exigências da cerimônia bíblica de João Batista no Jordão era que os batizados demonstrassem arrependimento, para se

¹³ DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea*: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 844.

¹⁴ *Ibid.*, p. 626.

redimirem de seus pecados. Estava implícita aí a ideia de que o batismo exigia a renúncia de uma vida de pecados e a escolha por uma vida de virtude. Portanto, a opção da menina Luzia pelo caminho sujo só reforçava a abstinência a que ela teria se submetido no batismo das águas.

Se o “caminho sujo” da abstinência conduzia o fiel à vida eterna ao lado do Senhor, então é concebível imaginar que o homem encontrado por Luzia Pinta na “casa grande” durante sua jornada espiritual fosse o próprio Deus católico. Seus atributos visuais, ademais, coincidiam com aqueles da imagética católica: tratava-se de “um homem ancião, com barbas compridas, assentado em uma cadeira e, ao redor dele, vários meninos com candeias acesas”. Deus Pai, na iconografia católica, é frequentemente representado como um venerando homem de idade relativamente avançada, com longas barbas, sentado em seu trono celestial, rodeado de anjos, e tendo à direita seu filho Jesus Cristo. A imagem do trono era imediatamente reconhecível a qualquer fiel que conhecesse as orações exigidas pela Igreja de todos os bons cristãos, já que uma das passagens do credo menciona o trono celestial: “[Jesus Cristo] ressuscitou ao terceiro dia. Subiu aos céus. Está sentado à direita de Deus Pai Todo-Poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos”. O relato da revelação de João no Apocalipse bíblico também traz uma descrição do trono celestial com alguns elementos aos quais pode remeter a visão de Luzia Pinta:

Fui imediatamente movido pelo Espírito: eis que havia um trono no céu, e *no trono, Alguém sentado...*¹⁵ [...] Ao redor desse trono estavam dispostos vinte e quatro tronos, e neles assentavam-se vinte e quatro Anciãos, vestidos de branco e com coroas de ouro na cabeça. Do trono saíam relâmpagos, vozes e trovões, e diante do trono ardiavam sete lâmpadas de fogo; são os sete Espíritos de Deus. À frente do trono, havia como que um mar vítreo, semelhante ao cristal. (Ap 4,2-6)¹⁶

Na “casa grande” visitada por Luzia Pinta em sua jornada, o ancião barbado se sentava em uma cadeira, remetendo ao trono celestial de Deus Pai. Ele estava rodeado de meninos segurando “candeia acesas”, assim como o trono divino do Apocalipse tinha ao redor de si outros tronos, com outras figuras assentadas, e lâmpadas de fogo. Diante de todas essas semelhanças, parecia coerente imaginar que o “homem ancião, com barbas compridas, assentado em uma cadeira”, visto por Luzia Pinta, era de fato o Deus dos católicos. Podemos

¹⁵ No Apocalipse, João evitou descrever Deus sob forma humana, e nem sequer chega a nomeá-lo, mas é evidente que é Ele quem ocupa o trono. A figuração de Deus sob a forma de homem de idade é comum em toda a iconografia católica, de forma que seria provavelmente a primeira forma como um fiel representaria mentalmente a imagem daquele que se sentava sobre o trono no excerto transcrito.

¹⁶ BÍBLIA, op. cit., p. 2146 (Apocalipse, cap. 4, versículos 2-6), grifos na edição consultada.

supor que Luzia imaginasse o paraíso cristão, com seu trono celestial, de forma semelhante ao mundo dos espíritos centro-africano, ainda mais se já tivesse entrado em contato, por meio da pregação dos sacerdotes, com o excerto acima citado do Apocalipse, já que ele menciona um “mar vítreo” diante do trono que poderia ser aproximado, pelos centro-africanos, do grande mar-*kalunga* que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Sendo assim, a menina Luzia teria tido a rara oportunidade de se ajoelhar diante do próprio Deus (ela declarou que “chegou ao pé” do homem barbado) e pedir-lhe a bênção – como se esperaria de uma boa católica. O final da visão de Luzia corrobora essa interpretação de que sua jornada tivesse sido, na verdade, uma ascensão aos céus. Para voltar ao seu corpo físico, ela desceu as escadas daquela casa. O caminho descendente que, na visão centro-africana, poderia remeter à transposição da fronteira cósmica situada “ao nível do chão” e ao retorno ao mundo dos vivos, na interpretação católica poderia bem ser um retorno do espírito à terra e ao corpo material, “descendo” de volta dos céus.

O relato de Luzia Pinta aos inquisidores mobilizava uma série de imagens e lugares-comuns da tradição católica, que poderiam dar sustentação à tese defendida pela calundzeira de que Deus seria o patrono de seus calundus e de que ela teria obtido sua bênção durante a infância em Luanda, em um episódio de ascensão aos céus em êxtase. Mas Luzia sabia que sua mera opinião sobre o caráter divino do episódio não era suficiente para convencer os inquisidores – uma audiência especialmente difícil. Para melhor defender a natureza católica de suas práticas e concepções, invocou a autoridade de um membro do próprio clero, que teria corroborado essa ideia. Isso porque, segundo Luzia, depois que ela restabeleceu a consciência na casa de seu senhor Manuel Lopes de Barros após sua jornada aos céus, contou o episódio a um padre:

E, dando depois conta de todo o referido a um clérigo chamado Padre Manuel João, assistente na mesma cidade de Angola, lhe disse este que aquele velho ancião que tinha visto era Deus Nosso Senhor, o que ela assim ficou entendendo pela referida razão. E não passou mais coisa alguma, nem teve outra alguma revelação que haja de declarar.¹⁷

Manuel João esclarecera para a menina qual era a melhor maneira de interpretar seu relato – pela ótica católica, evidentemente. Esse reforço positivo de um membro autorizado do clero, ao mesmo tempo em que sancionava a sacralidade da experiência da menina, sinalizava que ela deveria viver dali em diante fiel à devoção do Deus católico que lhe dera a bênção.

¹⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 52.

Poderíamos imaginar, num primeiro momento, que o padre Manuel João estivesse tão alheio à simbologia centro-africana do relato da menina quanto os confusos inquisidores que o escutaram no tribunal da Inquisição de Lisboa em 1743. Mas não nos enganemos. Como veremos adiante, o clero atuante em Luanda tinha uma profunda familiaridade com as culturas centro-africanas, de modo que é bastante provável que o padre compreendesse, em maior ou menor grau, o estrato de sentidos centro-africanos do êxtase da menina. Contudo, ele optou por ressaltar seu significado católico, incentivando na jovem escrava a devoção cristã.

Eis uma interessante variação sobre um tema que abordamos no capítulo anterior. Nos diversos relatos extáticos de africanos e afrodescendentes à inquisição de Lisboa, nos quais compareciam elementos da cosmologia centro-africana, os inquisidores sempre optaram por associar esses episódios de encontros sobrenaturais à influência do Demônio, e não de Deus. Isso se verificou inclusive no caso de Luzia Pinta: aparentemente pouco impressionados com o relato da ré, os inquisidores continuaram, até o fim, insistindo na ideia de que seus dons terapêuticos e divinatórios advinham do Diabo, e não de Deus. A leitura sacralizante do padre Manuel João corria na contramão dessa interpretação defendida pelos inquisidores, que se manifestava em tantos outros processos de africanos no Santo Ofício. Estaria o padre angolano representando uma tendência isolada e individual? Guardemos por ora essa questão para abordarmos algumas implicações teóricas importantes do problema colocado pelas relações entre religiões africanas e o catolicismo.

b. Modelos teóricos do intercâmbio religioso

A menina Luzia teria tido consciência de todos esses significados, tanto os centro-africanos quanto os católicos, costurados inextricavelmente em seu relato? É improvável que fosse absolutamente ciente de tudo. Contudo, o que é muito provável é que ela já tivesse entrado em contato, por meio dos pais e de outros parentes e companheiros de cativeiro, com a imagética associada ao mundo espiritual centro-africano: o rio, o cosmograma da cruz *yowa*, a bifurcação dos caminhos, a ideia de ancestralidade, o dever em relação aos antepassados, talvez até mesmo os *nkangi kiditu*.¹⁸ Também é muito crível que conhecesse, ao menos de forma fragmentada, vários dos elementos acima elencados da tradição católica, tendo-os aprendido por meio da pregação sacerdotal na cidade católica de Luanda: o batismo das águas, o *topos* da escolha, a abnegação, os dois caminhos e a figuração do trono celestial. Na consciência da menina,

¹⁸ A análise dessa imagética no relato de Luzia Pinta foi realizada no cap. 3, p. 155-165.

dividida entre o dever em relação aos ancestrais bacongos e a devoção católica em meio à qual nascera e fora criada, é possível que todas essas imagens tenham se fundido num único episódio devocional que era, simultaneamente, católico e centro-africano. Do amplo repertório de imagens e representações do catolicismo e das culturas tradicionais centro-africanas, sua consciência infantil teria selecionado justamente aqueles que poderiam reverberar poderosamente em ambos os universos simbólicos, acumulando sentidos.

Essa sobreposição de elementos, contudo, não se processava de acordo com um modelo de fusão e “mistura”, que colocaria lado a lado elementos heterogêneos e díspares, perturbando sua lógica interna – como é comum que se conceba o fenômeno do sincretismo religioso. Antes, ela funcionava segundo uma lógica de paralelismos como aquela que se observa no fenômeno da tradução linguística: os signos encadeados pela narrativa mantinham sua coesão interna em cada um dos repertórios simbólicos a partir dos quais poderiam ser lidos, paralelamente. Haveria, na verdade, duas possibilidades alternativas de interpretação e de atribuição de sentido ao relato. As imagens da narrativa constituíam um código potencialmente interpretável de duas formas distintas, sem que uma invalidasse a outra ou de alguma forma invadissem seu terreno semântico. A tabela abaixo sumariza os principais sentidos associados à narrativa da jornada espiritual de Luzia Pinta:

TABELA 1. Interpretações da jornada espiritual de Luzia Pinta

SIGNOS DA NARRATIVA	INTERPRETAÇÃO CENTRO-AFRICANA	INTERPRETAÇÃO CATÓLICA
<i>Cruzar o rio</i>	Transpor a <i>kalunga</i> e adentrar o mundo dos espíritos	Batismo nas águas e iniciação à devoção cristã.
<i>Bifurcação</i>	Fronteira entre o mundo dos vivos e dos espíritos.	A escolha entre a porta estreita e a porta larga
<i>Caminho limpo</i>	Retorno ao mundo dos vivos	A “porta larga”: tentação de uma vida de gozo e pecados
<i>Caminho sujo</i>	Adentrar o mundo dos espíritos	A “porta estreita”: abnegação e remissão dos pecados
<i>Homem barbado</i>	Espírito de um antepassado	Deus Pai
<i>Meninos com candeias acesas</i>	Antepassados mais próximos, ou <i>bisimbi</i>	Anjos e labaredas ao redor do trono divino.
<i>Escadas</i>	Caminho de volta ao mundo dos vivos	Descida dos céus

Num primeiro olhar, portanto, seria lícito conceber a polissemia do relato de Luzia Pinta como uma dualidade de leituras possíveis e paralelas. Para Wyatt MacGaffey, era essa lógica de paralelismos que presidia a interpretação do catolicismo pelos centro-africanos, bem como a interpretação das religiões centro-africanas pelos europeus durante o processo histórico de cristianização do Congo. Segundo o autor, cada um dos lados em contato (europeus e congueses) entendia a religião do outro de acordo com seus próprios princípios cosmológicos, dando origem a um “diálogo de surdos” que teria se estendido por séculos, sem que os princípios fundamentais de entendimento do sagrado fossem de fato compartilhados.¹⁹ A princípio, pelo menos, parece que é essa a lógica na qual se situa o relato de Luzia Pinta: haveria duas interpretações possíveis do relato, mas essencialmente inconciliáveis, como linhas paralelas que nunca chegam a se cruzar. Se adotarmos o modelo de paralelismos proposto por MacGaffey, seria possível interpretar o sentido da jornada espiritual de Luzia Pinta *ou* como uma viagem ao mundo dos ancestrais bacongos, *ou* como uma ascensão aos céus. Mas não como as duas coisas simultaneamente, na consciência do mesmo indivíduo. Entretanto, a manutenção de uma rigorosa separação entre as interpretações paralelas exigiria que atribuíssemos à menina uma intencionalidade estratégica assombrosamente consciente e manipuladora na escolha dos signos mobilizados em seu relato: a menina de 12 anos teria selecionado escrupulosamente imagens polissêmicas, intencionalmente ambíguas, para dar um “disfarce” católico a seu relato centro-africano.

O dualismo implícito no paradigma analítico de MacGaffey também subjaz aos esquemas teóricos empregados por alguns intelectuais para compreender os fenômenos da conversão dos africanos ao catolicismo e do chamado “sincretismo afro-católico” presente em religiões afro-brasileiras como o candomblé. Roger Bastide sugeriu a ideia de que as coerções impostas pelo escravismo, pela classe senhorial e pela natureza compulsória do catolicismo na América portuguesa teriam levado os africanos a “disfarçar” suas religiões tradicionais sob formas e máscaras católicas, como no caso dos orixás, que teriam sido ocultados e cultuados secretamente sob a figura de santos católicos. O catolicismo teria sido, assim, uma espécie de “verniz” aplicado por sobre as religiões africanas.²⁰

¹⁹ MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 249-267.

²⁰ Por outro lado, o autor também aponta para certas confluências estruturais e pontuais entre a devoção católica e os cultos iorubanos que permitem pensar o sincretismo como um conjunto de aproximações mais ou menos “espontâneas”, e não apenas como disfarces. É fácil incorrer em reducionismos ao analisar a obra de Bastide devido à multiplicidade de argumentos lançados pelo autor. Cf. BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*:

James Sweet é ainda mais radical na adoção de um paradigma dualista de análise das relações entre catolicismo e religiões centro-africanas. Para o autor, a conversão dos centro-africanos ao catolicismo teria sido obstaculizada pela existência de pelo menos três diferenças cruciais nos fundamentos teológicos do catolicismo e das religiões tradicionais centro-africanas. Em primeiro lugar, o “espírito supremo” das cosmologias centro-africanas, denominado *Nzambi Mpungo* e aproximado pelos missionários do Deus cristão, não teria os mesmos atributos possuídos pelo deus único dos católicos, tais como a onipotência, a perfeição absoluta e o controle sobre outras figuras sagradas “menores”. Na verdade, sequer se prestava culto a *Nzambi Mpungo*. E, ao contrário do que ocorria em relação aos santos, venerados pelos católicos mas subordinados a Deus, os espíritos cultuados pelos centro-africanos não se subordinavam a *Nzambi Mpungo*, inviabilizando uma interpretação da religião centro-africana em chave monoteísta. Ademais, a pós-vida, para os centro-africanos, não incluiria, segundo Sweet, os conceitos de recompensa e castigo codificados pelo paraíso e pelo inferno católicos. Por fim, o autor argumenta que o catolicismo visava apenas e tão somente a colocar o fiel em contato espiritual com a divindade, enquanto as religiões centro-africanas tinham objetivos declaradamente pragmáticos, utilitários e mágicos, como a cura, a fertilidade dos campos e das mulheres e a adivinhação do futuro. Por conta dessa suposta incompatibilidade entre os sistemas religiosos, para Sweet, seria impossível falar verdadeiramente em um catolicismo centro-africano. Antes, o que teria ocorrido seria meramente uma incorporação de elementos formais e de imagética do catolicismo pelos centro-africanos.²¹

A figuração dicotômica das religiões centro-africanas e do catolicismo proposta por Sweet pode ser vista como exagerada em alguns aspectos, sobretudo porque ela assume implicitamente uma homogeneidade monolítica do catolicismo, desconsiderando o fato de que a devoção católica era vivida de formas muito diferentes por grupos sociais e culturais distintos, mesmo no continente europeu. Se é verdade que o Deus único da ortodoxia católica era absoluto em seu poder, também é verdade que heresias historicamente surgidas do cristianismo, tais como o catarismo, propunham um entendimento dualista do sagrado, no qual Deus e o Demônio batalhavam pela supremacia sobre o universo. Na ortodoxia católica, o Diabo era visto como subordinado a Deus, atuando apenas onde e quando o Senhor permitisse. Contudo, ao longo da baixa Idade Média e da época moderna, teóricos da demonologia começaram a atribuir cada

Contribuição a uma sociologia da interpenetração de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1971, 2v.

²¹ SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 103-117.

vez mais poder ao Demônio, culminando em alguns escritos que praticamente implicavam um retorno às crenças dualistas, evidenciando que o caráter absoluto do Deus único dos católicos, na prática, não era tão unívoco.²² Já a ideia de que o catolicismo não se voltaria para fins utilitários e mágicos, antes propiciando unicamente o contato espiritual com o sagrado,²³ desconsidera as práticas mágicas inscritas no seio do catolicismo popular, que contemplavam todas as finalidades apontadas por Sweet como típicas das religiões centro-africanas: a cura, a adivinhação, a fertilidade etc.²⁴ Em suma, a análise de Sweet toma como modelo apenas a ortodoxia do catolicismo erudito consolidado após o Concílio de Trento, dando pouca atenção às diferentes formas de catolicismo praticadas em vários estratos sociais e culturais, algumas das quais podiam apresentar semelhanças com a espiritualidade centro-africana.²⁵

Por fim, a ideia de que os centro-africanos não teriam nenhum conceito paralelo aos de recompensa e castigo após a morte também pode ser relativizada, já que os espíritos dos mortos centro-africanos podiam supostamente subsistir em melhores ou piores condições de acordo com a veneração que recebessem dos vivos, evidenciando uma hierarquização de destinos *post-mortem*. Além disso, nas cosmologias centro-africanas, alguns espíritos eram admitidos à vila dos ancestrais e se tornavam antepassados, enquanto outros, condenados a vagar por sua malícia, seriam transformados em fantasmas (*min'kuyu*, em quicongo, ou *zinzumina*, em quimbundo),²⁶ contemplando, ainda que imperfeitamente, a bipartição de destinos contida na ideia católica de paraíso e inferno (sem considerar o purgatório). Assim como na doutrina católica, o melhor ou pior destino da alma podia depender, pelo menos em parte, do comportamento do falecido durante a vida. O missionário capuchinho João Antônio Cavazzi de Montecúcolo, que atuou na África Centro-Occidental entre 1654 e 1677, relatou o exemplo das

²² COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madri: Alianza Editorial, 1980, cap. 4.

²³ A dicotomia retoma a distinção weberiana entre religiões mágicas (entre as quais se incluiriam as centro-africanas) e religiões éticas (representadas na análise de Sweet pelo catolicismo). Cf. WEBER, Max. *Sociologia da religião* (tipos de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Brasília: UnB, 1991, p. 279-418.

²⁴ Cf. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004; 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, 1987. Para o contexto europeu mais geral, CARDINI, Franco. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Ediciones Península, 1982.

²⁵ A ênfase na diferença entre os vários “níveis culturais” da cultura católica é enfatizada por SOUZA, Laura de Mello e. *Curas mágicas e sexualidade no século XVIII luso-brasileiro*. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 68-75, set./nov. 1996. A ideia de confluências entre as práticas mágicas do catolicismo popular e as de origem centro-africana, sobretudo os calundus, foi desenvolvida no cap. 1, p. 63-65.

²⁶ MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986, p. 42-62; THORNTON, John Kelly. *Religious and Cremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700*. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

crenças dos jagas a esse respeito: “Acreditam eles, mas com infinita variedade de opiniões, que, depois de mortos, ficarão a brincar sobre a terra, ou irão como vagabundos infelizes, conforme em vida cumpriram ou violaram as suas leis.”²⁷

Seria necessário relativizar esse rígido dualismo analítico proposto por MacGaffey ou Sweet para podermos compreender como os universos simbólicos podiam efetivamente confluir para a construção de sentidos compartilhados, capazes de transpor o suposto “abismo” cultural e criar correspondências às quais os agentes podiam aderir com convicção, sem pressupor a ideia de que a conversão dos centro-africanos ao catolicismo teria sido “falsa”, superficial, fingida, ou uma mera máscara adotada de forma consciente para ocultar a “verdadeira” devoção centro-africana tradicional. Contrariamente a James Sweet, John Thornton evidenciou a existência de pressupostos teológicos semelhantes entre o catolicismo e as religiões centro-africanas, os quais teriam facilitado a conversão e a disseminação da religião cristã na África Centro-Occidental. Para o autor, a adoção pioneira do catolicismo pelo reino do Congo no século XV teria dado origem a um padrão de incorporação da religião cristã às cosmologias locais, misturando elementos das religiões tradicionais e do culto católico e influenciando posteriormente outras regiões da África Centro-Occidental.²⁸

A adoção do catolicismo pelos africanos teria sido facilitada por algumas similaridades entre este e as religiões locais, especialmente quando se considera papel das revelações nos dois repertórios culturais. Para Thornton, em ambos os sistemas religiosos, a verdade não se deixava apreender pelo trabalho intelectual, mas sim por meio das revelações divinas. A diferença é que as religiões africanas estariam assentadas sobre uma dinâmica de “revelação contínua”, na qual novos cultos e devoções eram incentivados por reiteradas e constantes revelações de líderes religiosos. O catolicismo, por sua vez, era regido por um princípio de “revelação descontínua”: as revelações fundamentais se restringiram ao passado, tendo sido compiladas em um livro sagrado (a Bíblia) e tendo dado origem a uma ortodoxia cristalizada na interpretação de um clero especializado. Apesar dessa diferença, a existência de um princípio hierofânico comum teria permitido que os centro-africanos se apropriassem das figuras do culto católico

²⁷ CAVAZZI DE MONTECÚCOLO, Padre João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índice pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. 1, Livro Segundo, §24, p. 186.

²⁸ THORNTON, John K. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

em processos de “correvelação”, em que novas revelações instauravam a presença da imagética católica no sistema religioso tradicional.²⁹

Outros autores analisaram a adoção do catolicismo pelos centro-africanos de forma mais histórica, vinculando-a a contextos específicos e minimizando o risco de interpretar o processo de forma reificada, como se fosse uma interação abstrata entre universos simbólicos estanques. Para Anne Hilton, que analisou a disseminação da religião católica no reino do Congo entre os séculos XV e XVII, a elite política e o rei do Congo adotaram o catolicismo como culto religioso que legitimava um processo de centralização do poder político, conferindo mais autoridade ritual à monarquia.³⁰ Marina de Mello e Souza sugeriu que a conversão das sociedades centro-africanas ao catolicismo se processou de maneiras distintas de acordo com os contextos políticos e econômicos vigentes em cada caso. No reino do Congo, a elite adotou o catolicismo como meio de fortalecer o poder da realeza. Já no Ndongo, a conversão ao catolicismo se fez acompanhar da subjugação militar das lideranças políticas locais, os sobas, à monarquia portuguesa, sendo que o catolicismo era um dos signos de lealdade a Portugal. No caso dos reinos de Matamba e Cassanje, localizados mais no interior, a adoção do cristianismo vinculou-se ao estabelecimento de relações diplomáticas e comerciais com os portugueses – e, em alguns casos, como no reino de Cassanje, assumiu ares francamente instrumentais, semelhantes à ideia de Bastide do catolicismo como mero “verniz” inautêntico.³¹

O modelo conceitual proposto por Paula Montero para analisar a missionação entre os indígenas brasileiros também ressalta o papel circunstancial exercido pela pregação cristã em cada contexto, entendendo a conversão religiosa como uma confluência de interesses circunstanciais entre agentes católicos europeus e membros das sociedades evangelizadas. A autora entende a conversão religiosa como um processo negociado a partir da construção de um “código compartilhado”, constituído por um conjunto de paralelos semânticos ou de “traduções” entre elementos do cristianismo e das religiões locais. Contudo, esses paralelos não são estabelecidos a partir de uma suposta totalidade abstrata e reificada dos sistemas religiosos. Pelo contrário, catequistas e catequizandos realizam recortes em suas tradições culturais e

²⁹ THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 312-354.

³⁰ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 69-103.

³¹ SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a cruz e a espada: poder, catolicismo e comércio na África Centro-Occidental, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2012. 246 p. Tese (Livre Docência em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Algumas das conclusões da obra encontram-se condensadas em SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: FRAGOSO, João *et alii* (Org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES/IICT, 2006, p. 279-297.

selecionam signos específicos, privilegiando alguns aspectos e deixando outros de lado. É a partir desse recorte estratégico que são criadas confluências de sentido em situações particulares, com o objetivo de estabelecer acordos simbólicos com vistas à ação conjunta. Pompa usa a expressão “mediação cultural” para designar esse processo de interações simbólicas estratégicas e circunstanciais. Trata-se, pois, da criação contingente e pragmaticamente interessada de uma linguagem de homologias para a tradução dos sentidos, que seleciona e aproxima signos de acordo com os contextos do diálogo entre as partes e com seus repertórios simbólicos.³² Diante de uma tal concepção, é ocioso nos questionarmos se as conversões ao catolicismo seriam “verdadeiras” ou “falsas”, pois elas não se referem a uma identidade absoluta com a totalidade de um sistema cultural e religioso. Essa “totalidade” é intangível, na medida em que as religiões não são unidades fechadas e acabadas de sentido, mas se compõem de uma multiplicidade de configurações e experiências devocionais específicas, diferentes em cada contexto, que não podem ser reduzidas a um padrão unívoco. Ser católico significa tantas coisas que não há parâmetro definido para dizer se uma conversão era “real” ou se era apenas um “mal-entendido”. É o sentido específico que a prática devocional assumiu, em cada contexto, que deve balizar a análise sobre a conversão religiosa e sobre a mediação cultural. Diante disso, convém entendermos os sentidos específicos assumidos pela devoção católica para os cativos centro-africanos.

c. Calundus e o catolicismo

A adoção de elementos católicos no cerimonial e nos relatos de Luzia Pinta não deve ser entendida nem como “fingimento”, nem como incoerência, nem como uma devoção “cindida” entre sistemas culturais paralelos e inconciliáveis. Antes, é preciso entendê-lo como uma estratégia de mediação simbólica posta em prática pela calundzeira em diferentes contextos. Diante dos inquisidores, seu relato enfatizava as homologias de sentido com a tradição católica, reforçadas pela autoridade do padre Manuel João, o qual dissera à menina que seu encontro com o ancião barbado fora uma experiência divina. Era, naquele contexto, uma forma de atestar a participação de Luzia Pinta no mesmo universo simbólico e religioso compartilhado pelos inquisidores e pelo clero católico.

³² MONTERO, Paula. Introdução: Missionários, índios e mediação cultural. In: Idem (Org.). *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 9-29.

Na prática cotidiana de suas cerimônias de adivinhação e cura em Sabará, as homologias estabelecidas entre repertórios centro-africanos e católicos cumpria outra função crucial: ela configurava uma dupla fonte de autoridade ritual para a calundzeira. Aos olhos de seus clientes e iniciados centro-africanos, Luzia podia ser vista como uma mediadora privilegiada entre os vivos e seus antepassados, já que ela própria obtivera uma bênção especial de sua ancestralidade. Nesse caso, ela podia se apresentar como agente capacitada para a regeneração dos laços da ancestralidade centro-africana e para a criação das solidariedades e dos projetos utópicos urdidos pela comunidade africana em torno dos calundus na América. Aos olhos da clientela católica, ela podia ser vista como alguém que possuía uma ligação especial com Deus, que se revelara diretamente a ela e lhe dera uma bênção, concedendo-lhe poder espiritual. Essa representação lhe permitia adentrar o mercado das práticas mágicas do catolicismo popular e obter uma vida de acesso à única religião oficialmente admitida nos territórios portugueses. Luzia podia adensar circunstancialmente uma ou outra interpretação de sua experiência de êxtase e da fonte do poder de seus calundus de acordo com as circunstâncias, para atingir diferentes clientelas e angariar prestígio ritual em círculos sociais e culturais distintos. Ambas eram simultaneamente “verdadeiras”, mas poderiam ser postas em ação diferencialmente em cada contexto. Diante dos inquisidores, ela optou por enfatizar a leitura católica de sua experiência, invocando a autoridade do padre Manuel João. A dupla interpretabilidade de seu relato lhe dava, pois, uma dupla legitimidade ritual.³³

Luzia Pinta, evidentemente, não foi a única calundzeira luso-americana a empregar essa estratégia de mediação simbólica que aproximava os repertórios centro-africanos dos católicos. Elementos da religião cristã estiveram presentes em vários outros calundus na América portuguesa, o que indica que essas cerimônias de natureza ostensivamente africana não permaneceram impermeáveis à interação com o catolicismo e à adoção de algumas de suas concepções. Nas cerimônias realizadas por Francisco Dembo em Salvador na primeira metade da década de 1630, o curandeiro convocava os espíritos de “seus filhos”, que se manifestavam no teto da casa em quimbundo e em português, indicando os melhores remédios para a cura dos doentes. Numa dada altura do rito, as orações católicas se somavam aos cantos africanos: segundo a testemunha Cosme da Costa, Francisco

[...] chamou lá pela sua língua, a quem ele não entendeu, e logo lhe responderam do alto da casa uns roufenhos e outros em português claro, e lhe

³³ A dupla interpretabilidade do episódio extático de Luzia Pinta havia sido sugerida em MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História*, São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 154, p. 97-124, 2^o sem. 2006.

diziam: “hei-te de dar tais folhas, e as há de ir ao mato comigo buscá-las e com elas há de curar”. E logo se puseram a ensinar o Padre Nosso, e o Creio em Deus Padre, dizendo-lhe em português sem mudarem palavra [...]”³⁴

Em 1792, na região de Mariana, o africano de nação congo Pedro Teixeira fazia “danças de calanduzes” em que invocava os espíritos para falarem. Também tinha uma boneca com três pernas com a qual falava para saber coisas ocultas, e que lhe respondia por assobios. Além de curar e adivinhar, ainda abrandava o coração de senhores usando uma navalha suspensa sobre a ponta de uma agulha, bem como raspagens das solas dos sapatos dos senhores. Os elementos católicos de suas práticas eram mais claros em um procedimento específico: para dar boa sorte às pessoas, Pedro Teixeira empregava “um cozimento feito anualmente por ele no dia de São João em uma panela grande, a que servem de [simples?] o destroço de imagens de Cristo e de santos, que quebra e pisa em um pilão, e várias raízes, cuja qualidade e virtude se ignora”.³⁵ Em adição a seus calundus, o recurso a uma moagem de imagens de santos e raízes incorporava também o poder e a autoridade das figuras sagradas do catolicismo a seu arsenal de práticas propiciatórias.

Em Ouro Preto, no ano de 1755, o calunduzeiro José empregou uma astuciosa equiparação de elementos católicos e centro-africanos para resolver um problema particularmente difícil em um sítio de Antônio Dias Soares. Segundo o proprietário, alguns dos escravos habitantes do sítio estavam aterrorizados, “queixando-se [...] de que nele [no sítio] andava coisa má, que de noite os perseguia e assombrava, por cujo motivo alguns se mataram”.³⁶ O que seria esse aterrorizador espírito? Na ótica centro-africana, poderia ser um morto desgarrado, um fantasma errante e malicioso que, excluído do culto aos ancestrais, dedicava-se a fazer mal aos vivos. Ou talvez fosse um antepassado de alguns dos escravos que, insatisfeito com a ausência de veneração adequada, estivesse assombrando sua descendência. Para o proprietário Antônio Dias Soares, no entanto, parecia óbvio tratar-se de algum demônio. Para resolver o problema, ele primeiro chamou “sacerdotes para benzer e exorcizar o dito sítio”.³⁷ Não logrou efeito. Na sequência, resolveu apelar para o negro José, que tinha fama de adivinho e curandeiro.

E, vindo o dito negro à casa do suplicante [Antônio Dias Soares], o suplicante lhe disse a queixa que formavam seus moradores. O dito negro entrou a pedir o que se lhe havia de dar, pedindo seis oitavas, e logo pediu um prato,

³⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 219, fl. 307 (Cadernos do Promotor, n. 18).

³⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 6682, fl. 2.

³⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 307, fl. 289 (Cadernos do Promotor, n. 117).

³⁷ *Ibid.*, fl. 289.

deitando-lhe água e fazendo-lhe umas cruces, e dizendo umas palavras pela sua língua. E logo ouviu o suplicante uma voz fina, sem ser do dito negro nem de fora da casa, que o suplicante não entendeu o que ela dizia, e o dito negro disse ao suplicante que a fina voz pedia para ele seis oitavas. E o suplicante lhas deu, e logo o dito negro disse ao suplicante que fizesse uma cruz de pau e que nela metesse uma imagem de Santo Antônio, e que a pusesse no terreiro, encostada a uma parede ao alto, o que o suplicante fez.

Depois, o dito negro esfregou umas ervas com outras raízes e com dois paus roliços, e os amarrou com um cordel dentro em um prato de água, fazendo-lhe algumas cruces e benzeduras com palavras pela sua língua, que o suplicante não entendeu. E disse o dito negro ao suplicante que, de noite, fosse deitar aquela água em uma encruzilhada, e que não tivesse medo, e o suplicante assim o fez.

E nada mais obrou o dito negro à vista do suplicante, e, desde então, cessaram os moradores da sua queixa.³⁸

Analisemos a simbologia mobilizada pelo calundzeiro. Em primeiro lugar, ele pediu um prato com água, sendo a água um tradicional símbolo centro-africano da fronteira entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Se a “coisa má” que assombrava o sítio era um espírito, então era coerente que, do ponto de vista africano, a solução ao problema principiasse com um artefato que permitisse a comunicação com o mundo espiritual. Para reforçar essa simbologia, José proferiu palavras de poder em língua africana (provavelmente o quimbundo, talvez o quicongo – o relato não discrimina a origem geográfica do curandeiro) e fez cruces sobre a água. As cruces, além de seu significado cristão, também eram um importante símbolo ritual nas culturas centro-africanas, constituindo um cosmograma que representava o ato de cruzar a fronteira entre o mundo dos vivos e dos espíritos.³⁹ Diante do procedimento de José, uma “voz fina”, presume-se que advinda do mundo espiritual, respondeu a seus chamados, pedindo dinheiro ao proprietário do sítio, e possivelmente outras coisas que não foram compreendidas pela testemunha por terem sido solicitadas em língua africana. A comunicação com um espírito trazia credibilidade a José, convencendo a comunidade africana do local de que ele seria de fato capaz de solucionar o problema causado pela presença de um espírito problemático. José depois fez esfregações com ervas e raízes, comuns na ritualística africana e na dos calundus, e deitou os ingredientes no prato com água, repetindo as palavras e o gesto da cruz. À noite, a água do prato deveria ser lançada em uma encruzilhada, a qual também era um símbolo da fronteira entre os mundos visível e invisível. Do ponto de vista centro-africano, o rito adquiria eficácia

³⁸ Ibid., fl. 289-290.

³⁹ Para uma exploração da simbologia centro-africana da cruz, cf. THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011, p. 112-120; MACGAFFEY, W, op. cit., p. 43-46; SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a cruz e a espada: poder, catolicismo e comércio na África Centro-Occidental, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2012. 246 p. Tese (Livre Docência em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p. 20-45.

para resolver o problema na medida em que José se comunicara com o mundo espiritual, banindo a assombração ou restabelecendo entre ela e sua descendência uma relação mais bem ajustada.

O detalhe da encruzilhada merece um parêntese. José recomendou a Antônio Dias Soares “que não tivesse medo” ao lançar fora a água do prato em uma encruzilhada. Do que ele teria medo? Da assombração que aterrorizava seus escravos, presume-se. E por que ele não deveria mais ter medo? Ou porque o prato com água o protegeria dessa entidade aparentemente maligna, ou porque permitiria que se estabelecesse com ela uma relação não mais agressiva, mas sim de harmonia. A ideia de uma relação harmônica entre o aflito e o espírito que antes o afligira era um dos elementos mais constantes dos *calundus* luso-americanos, de modo que a segunda opção me parece bastante condizente com o conjunto dessas cerimônias. Se é assim, é possível que o proprietário Antônio Dias Soares fosse se encontrar com essa entidade na encruzilhada, mas não deveria temer porque teria a oportunidade de estabelecer com ela uma relação positiva. O episódio lembra muito a iniciação ritual do curandeiro mina Francisco Antônio, que, também em Ouro Preto, no início da década de 1720, fora deixado por seu mestre André em uma encruzilhada e igualmente instruído a não ter medo. Na sequência, Francisco se encontrara com uma entidade, vivenciara uma experiência de possessão e, a partir daí, passara a tratar os enfermos, tornando-se curandeiro.⁴⁰ Seria possível que, na concepção do *calunduzeiro* José, algo semelhante poderia também ocorrer com seu cliente Antônio Dias Soares? Nesse sentido, o *calunduzeiro* estaria praticamente estendendo ao cliente branco um convite para uma iniciação ritual – que Antônio, contudo, nunca chegou a aceitar, aferrado que estava à sua devoção católica.

Se José não conseguiu convencer Antônio Dias a estabelecer uma boa relação com a “coisa má”, pelo menos obteve sucesso em livrar os moradores do sítio do problema e acalmar o proprietário. Para isso, mobilizou não apenas o repertório simbólico centro-africano, mas também elementos da religião católica. O gesto de fazer cruces no prato com água podia ter ressonâncias centro-africanas, mas também constituía um gesto sacralizado na liturgia católica, remetendo ao Cristo crucificado e à Santíssima Trindade. Em adição a isso, José orientou o proprietário a fazer uma cruz de madeira (símbolo igualmente poderoso para a cultura centro-africana e para a imagética católica) e nela pregar uma imagem de Santo Antônio, colocando-a no terreiro. Na ótica católica, o procedimento podia ser entendido como um pedido de

⁴⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 38v.-39. O episódio foi analisado no cap. 3, p. 179-181.

intervenção do santo, que poderia então proteger os habitantes do sítio, confrontando e expulsando qualquer demônio que vagasse pelo terreiro durante a noite. O teor católico dos procedimentos de José provavelmente deu tranquilidade a Antônio Dias Soares e aos demais habitantes cristãos do sítio. A hábil confluência entre signos católicos e centro-africanos permitiu a José, em suma, conquistar respeito e credibilidade diante de uma comunidade mista, que provavelmente incluía africanos, escravos crioulos, portugueses e/ou luso-americanos. Assim como no caso de Luzia Pinta, a natureza simultaneamente católica e centro-africana dos calundus de José garantiu sua eficácia em uma sociedade culturalmente cindida, e o curandeiro soube manipular de forma muito hábil os recortes e aproximações simbólicas no processo de mediação cultural que resultou na regeneração espiritual daquela comunidade. Essa manipulação, contudo, não deve ser entendida como uma “inverdade” ou um “disfarce”: para José, é bastante plausível que Santo Antônio constituísse mais um dos espíritos habitantes do mundo invisível, cuja ajuda ele poderia invocar com suas cerimônias com cruzes, esfregações e o prato de água. O contexto ritual tratava de estabelecer uma sinonímia entre as tradições religiosas, anulando uma possível “cisão” entre as devoções aos antepassados centro-africanos e aos santos católicos.

Semelhante ao procedimento de José era o de Pai Caetano, alforriado angolano que foi preso em Ouro Preto em 1759, acusado de curandeirismo e adivinhações. Segundo o minerador Manuel de Oliveira Bento, que abrigou Caetano em sua casa enquanto este fazia curas para um escravo seu e para clientes de fora, o curandeiro usava ervas, raízes e tesouras para curar. Outras testemunhas afirmaram que ele fazia cruzes sobre um prato (como José) e cheirava os suspeitos de feitiçaria para determinar a origem das enfermidades. Segundo Manuel de Oliveira,

[...] para o dito denunciado declarar se algumas pessoas tinham feitiços, dispunha sobre uma mesa um pouco de água com vinho em um prato, em que também lhe lançava uns pós, e depois, com uma pedra quadrada sobre a unha do dedo polegar da mão, o qual chamava pedra encantada, fazendo-lhe por algumas voltas e invocando o nome de Deus e Nossa Senhora, ali declarava se a dita pessoa tinha alguns feitiços.⁴¹

No caso de Pai Caetano, fica patente como o calundzeiro estabeleceu uma verdadeira identidade entre os espíritos que invocava em suas curas e as divindades do catolicismo. A teia de homologias simbólicas de suas cerimônias era bastante densa e cerrada. Em primeiro lugar, o prato com água remetia à fronteira cósmica centro-africana, mas a adição do vinho, além de

⁴¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 315, fl. 283v. (Cadernos do Promotor, n. 125).

remeter às oferendas de bebidas alcoólicas aos espíritos na ritualística centro-africana, também ecoava o caráter sacramental dessa bebida na liturgia católica. Afinal de contas, o vinho se transubstanciava no sangue do próprio Salvador durante o sacramento da eucaristia, também estabelecendo uma comunicação direta entre o mundo terreno e os céus. A pedra quadrada era, aparentemente, o veículo por meio do qual os espíritos invocados se manifestavam para indicar se os clientes tinham ou não feitiços. Também remetia a um importante elemento da liturgia católica, a pedra de ara que cobria o altar das igrejas, sobre a qual era realizada a eucaristia. A pedra de ara era um ingrediente comuníssimo nas práticas mágicas da tradição católica popular e também nas bolsas de mandinga de africanos e afrodescendentes. Para ativar o poder mediador da pedra, Pai Caetano invocava os nomes de Deus e de Nossa Senhora, sugerindo que eram eles as entidades que se manifestavam por meio dela. Não existe aqui, em nenhum momento, uma dissociação entre a simbologia católica e a centro-africana: ambas se encontram profundamente costuradas uma à outra, sugerindo que o calundzeiro entendia as “duas” devoções como idênticas – na verdade, sequer é possível dizer que houvesse aí “duas” devoções, constituindo tudo uma coisa só.⁴² Essa sinonímia é patente também nas declarações do calundzeiro Roque, africano de nação angola que, no ano de 1782 em Pitangui (Minas Gerais), afirmou que o “calundu era o melhor modo de dar graças a Deus”.⁴³ Para Roque, os calundus e as missas católicas tinham o mesmo objetivo de cultuar a Deus – mas os calundus eram ainda melhores que as cerimônias da Igreja para esse fim.

O caso de Antônio Angola exemplifica até que ponto podia chegar a incorporação de signos do catolicismo pelos calundzeiros luso-americanos, bem como o grau de legitimidade que podiam amear mediante essa incorporação. Antônio havia sido convocado no ano de 1775, na região de Sabará, por uma rica mineradora açoriana chamada Mônica Maria de Jesus, para curar seu cunhado. Depois de determinar que o doente estava acometido de feitiços, partiu para uma procissão pública pelas ruas do arraial de Macacos até a residência do enfermo, que distava nada menos que 15 quilômetros do ponto de partida. Ricamente aparamentado com um jaleco vermelho, semelhante ao surtum usado pelos eclesiásticos, mas coberto de penas e peles de onça, usava ainda um chapéu de penas e carregava um penacho nas mãos, à semelhança da mitra e do báculo usados pelos prelados eclesiásticos. Foi acompanhado na procissão por João

⁴² KANANOJA, Kalle. Pai Caetano Angola, Afro-Brazilian Magico-Religious Practices, and Cultural Resistance in Minas Gerais in the Late Eighteenth Century. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Walnut Creek (EUA): Left Coast Press, v. 2, n. 1, p. 18-37, maio 2013, também ressaltou a interpenetração de elementos católicos e centro-africanos no repertório de Pai Caetano, que inclusive era letrado e, em 1791, possuía uma série de escritos relacionados ao catolicismo, como breviários e orações.

⁴³ Apud MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís/MA: UFMA, v. 5, n. 9-10, p. 98.

Coelho de Avelar, irmão da mineradora, que aspergia um cozimento de raízes sobre casas e pessoas usando um rabo de macaco, como se este fosse o hissope com o qual se aspergia água benta. Ao parar diante de uma casa suspeita de conter feitiços, Antônio se oferecia para tirá-los mediante pagamento, e João Coelho de Avelar prontamente gritava: “esmola para o calundu!”⁴⁴ Antônio Angola, para conquistar legitimidade diante de uma clientela branca, europeia e rica, praticamente emulou uma procissão católica, fazendo o papel de sacerdote, embora continuasse empregando símbolos de poder da ritualística centro-africana (a cor vermelha, penas de aves, peles de felinos, cozimentos com raízes etc.). Não sabemos se os calundus de Antônio Angola sempre tinham essa mesma forma de procissão; mas, nesse caso em particular, é possível até supor que o calunduzeiro estivesse ressaltando de forma instrumental as similaridades de suas cerimônias com o catolicismo, intencionalmente emulando o comportamento de um sacerdote católico para se dirigir a uma clientela elitizada. O fato de ter saído em pública procissão pelas ruas do arraial evidencia que a estratégia foi bem-sucedida: Antônio até arrebanhou novos clientes, recebendo esmolas de galinhas e ouro para tirar feitiços de outras casas.

Também os adivinhos-curandeiros de origem mina podiam estabelecer os mesmos paralelos entre suas práticas rituais africanas e o catolicismo. Na região de Caeté, Minas Gerais, em torno do ano de 1759, o escravo Miguel curava outros escravos comunicando-se com os espíritos por meio de uma vara de ferro com gancho, na qual colocava uma vela e enfeites de tecido. Miguel falava com alguma entidade que se manifestava no artefato, tanto em português quanto em língua geral mina. A testemunha que o denunciou não podia entender a conversa travada em idioma mina, mas ouviu as declarações que o artefato proferia em português. A uma dada altura, ouvia-se, vinda da vara de ferro, a seguinte pergunta: “como está a Deus?”⁴⁵ Observa-se aqui o mesmo sistema de acúmulo e homologias de sentido: a conversação em língua mina provavelmente conferia autoridade a Miguel diante da população africana, mas a menção a Deus em português também atendia aos anseios de seus clientes brancos e dos católicos em geral.

Seria um equívoco, contudo, imaginar que os calunduzeiros centro-africanos tivessem empreendido todas essas aproximações simbólicas entre a ritualística africana e o catolicismo sozinhos e por conta própria. Luzia Pinta deixou bem clara a participação do próprio clero católico no estabelecimento dessas homologias quando atestou que, após sua experiência de êxtase em Luanda, fora um padre quem lhe dissera que o ancião barbado que ela vira era Deus

⁴⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 248-263v. (Cadernos do Promotor, n. 129).

⁴⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 313, fl. 200 (Cadernos do Promotor, n. 121).

Nosso Senhor. Nesse episódio, o padre Manuel João enfatizara as possíveis semelhanças entre as concepções cosmológicas da menina e a religião católica a fim de incentivar a devoção cristã de Luzia. Se os calundzeiros reforçavam o conteúdo cristão de suas práticas para convencer clientelas católicas, o contrário também era verdadeiro: os sacerdotes católicos também podiam ressaltar conjunturalmente similaridades entre o dogma católico e as culturas centro-africanas para facilitar a conversão do gentio. A negociação de sentidos, portanto, era uma via de mão dupla, em que as mediações simbólicas de todos os agentes envolvidos se reforçavam mutuamente, adensando as similaridades e convergências em determinados contextos.

Tratava-se, na verdade, de uma estratégia frequentemente empregada pelo clero: a adaptação da mensagem cristã aos símbolos e tradições das culturas pagãs a evangelizar era um dos pressupostos correntes da atuação missionária da Igreja católica romana, elaborado a partir da experiência com os conflitos religiosos europeus e empregada para a conquista espiritual dos povos ultramarinos, sobretudo pela Companhia de Jesus.⁴⁶ Sem dúvida, essa adaptação facilitava a conversão religiosa dos gentios, mas também tinha como implicação o fato de que a experiência devocional dos convertidos passava a abranger uma mescla de elementos da tradição cristã e das tradições locais tradicionais, como a que vimos no caso de Luzia Pinta e dos demais calundzeiros que se apropriaram de elementos do cristianismo costurando-os às concepções cosmológicas e à ritualística centro-africana. No catolicismo desses centro-africanos, Deus e os santos habitavam o mesmo mundo espiritual no qual também figuravam os espíritos dos ancestrais. Para Luzia Pinta, inclusive, Deus representava uma espécie de entidade superior em torno da qual se concentrava uma noção despersonalizada da ancestralidade. O resultado de uma tal conversão religiosa não era simplesmente a replicação tal e qual de um suposto “modelo” religioso europeu (que só existia na teoria), mas o engendramento de um novo catolicismo, ancorado simultaneamente em um recorte estratégico do dogma cristão e em um conjunto de elementos da cosmologia centro-africana, interpretados em determinadas circunstâncias como análogos aos do catolicismo. As implicações dessas analogias serão exploradas mais adiante. Por ora, limitemo-nos a constatar sua existência e identificar as estratégias catequéticas empregadas para construí-las.

Vicente Rafael, ao analisar a evangelização das populações tagalog nos territórios espanhóis das ilhas Filipinas, propôs representar a tradução linguística como um modelo de entendimento dessas complexas mediações culturais. Mais especificamente, Rafael recorreu ao

⁴⁶ PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995, p. 143-171.

paralelo com o processo de “vernacularização”, ou seja, de transposição da mensagem religiosa de seu idioma pretensamente universal (o latim) para o idioma vernáculo dos tagalog. Essa “tradução” era ao mesmo tempo verbal e simbólica, pois envolvia não apenas termos, mas também toda uma liturgia e uma mitologia. Ela implicou uma transposição da mensagem cristã para uma nova linguagem vernácula (em seus aspectos verbais, rituais e mitológicos) que possuía uma estrutura de significação particular, externa à tradição cristã. Essa recontextualização semântica fez com que o sentido de alguns dos termos da mensagem cristã fosse necessariamente deslocado, lido a partir de outros pressupostos e campos semânticos, num processo de ressignificação semelhante à “bricolagem” lévi-straussiana.⁴⁷

Cristina Pompa partiu da mesma noção de “tradução” para compreender a evangelização dos indígenas tupinambás e “tapuias” nos séculos XVI e XVII na América portuguesa. Para que os missionários pudessem transmitir o ensinamento cristão aos indígenas, tiveram de traduzi-lo para o idioma tupi-guarani e também para a linguagem mitológica e cerimonial dos indígenas, de modo que ele pudesse ser mais bem compreendido por eles. Para isso, selecionaram elementos específicos do catolicismo que seriam mais bem recebidos pelos tupinambás e tapuias e criaram uma série de homologias de sentido entre esses elementos e determinadas concepções indígenas. Um exemplo eloquente é o da homologia estabelecida entre os missionários católicos e os caraíbas, como eram conhecidos os sacerdotes peregrinos dos tupinambás. Isso facilitou a aceitação da pregação missionária, mas também lhe atribuiu um novo sentido. Na cultura indígena, a chegada dos caraíbas às aldeias instaurava uma suspensão temporária da ordem social e cosmológica, que só era retomada com a sua partida. Na medida em que os missionários/caraíbas se estabeleciam de forma definitiva nas aldeias, perpetuavam indefinidamente a suspensão da ordem e tornavam-se, portanto, um símbolo a partir do qual representar a própria morte da sociedade tupinambá na situação colonial, engendrando um catolicismo indígena de forte caráter escatológico e penitencialista.

A transformação da mensagem religiosa, portanto, não pode ser imaginada como um processo de “deturpação” criado por uma interpretação “equivocada” que os gentios fariam do ensinamento católico. Ela já está pressuposta no próprio ato de traduzir e adaptar a mensagem e, portanto, emerge da negociação conjunta de uma nova religiosidade, produzida simultaneamente pelos catequistas e pelos catequizados. Isso vale para os tagalog e para os tupinambás, assim como também pode nos ajudar a compreender a catequese dos centro-

⁴⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 19-55.

africanos. Nessa ótica, o catolicismo centro-africano não pode ser entendido como uma “deformação” do catolicismo pela cultura centro-africana. Ele foi um construto histórico negociado conjuntamente no processo da catequese. Para compreendê-lo, não basta apreciar o papel dos centro-africanos na ressignificação do catolicismo (como fazem Thornton ou MacGaffey). É preciso também considerar a atuação do próprio clero católico no processo de produção de uma nova religiosidade cristã.

Esse novo catolicismo, tipicamente centro-africano e criado de forma negociada pelo clero e pelas populações locais, é o mesmo que viria depois a emergir nos calundus luso-americanos. Interpretações clássicas sobre a religiosidade afro-americana, como as de Herskovits⁴⁸ ou Bastide,⁴⁹ pressupunham que os africanos teriam chegado à América trazendo apenas o repertório religioso africano tradicional, entrando em contato com o cristianismo pela primeira vez nas Américas ou, quando muito, durante a travessia atlântica. Hein Vanhee, no entanto, evidenciou a influência do catolicismo centro-africano sobre a formação do vodou no Haiti: uma vez que, na África Centro-Occidental, já existia uma tradição religiosa que incorporava elementos do catolicismo às práticas religiosas africanas, esse catolicismo já hibridizado, trazido ao Haiti pelos escravos centro-africanos, teria fornecido um modelo para a incorporação do catolicismo também no sistema religioso do vodou.⁵⁰ Para Linda Heywood e John Thornton, analogamente, o catolicismo centro-africano teria sido central na conformação de uma “cultura crioula atlântica” no seio da qual os cativos centro-africanos puderam adquirir uma ampla familiaridade com o mundo cultural europeu mesmo antes da travessia atlântica.⁵¹

Em vista disso tudo, é preciso considerar que as mediações simbólicas entre o catolicismo e as cosmologias centro-africanas, que podem ser observadas nos calundus luso-americanos, foram o produto histórico de processos de interação cultural iniciados já no continente africano, nos quais o clero católico teve papel de importância capital. Esses hibridismos culturais foram, em certo sentido, os frutos inevitáveis – ainda que bastardos – da política imperial portuguesa e católica. O percurso de Luzia Pinta nos oferece o exemplo paradigmático desse processo: ainda menina, em Luanda, Luzia Pinta elaborou uma convergência entre a ancestralidade bacongá e o Deus católico, auxiliada e sancionada pelo padre Manuel João. Para compreender o processo histórico dessas mediações culturais,

⁴⁸ HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990.

⁴⁹ BASTIDE, R., op. cit.

⁵⁰ VANHEE, Hein. Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion. In: HEYWOOD, Linda M. (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the African Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 243-264.

⁵¹ HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

portanto, será necessário atentar para a atuação do clero radicado em Angola. Quem eram esses padres e de que forma eles empreenderam a catequese dos escravos centro-africanos a serem embarcados para a América?

d. As instituições eclesiásticas na África Centro-Occidental

Na passagem do século XVII para o XVIII, época do nascimento de Luzia Pinta, a cidade de Luanda era, sem dúvida, a região com mais intensa presença das instituições católicas na África Centro-Occidental. Em primeiro lugar, porque era o local de residência do bispo do Congo e Angola e, pelo menos desde 1675, também era a sede administrativa desse episcopado. Em segundo lugar, porque aí estavam sediadas as missões de quatro diferentes ordens religiosas: os jesuítas, os capuchinhos italianos, os carmelitas descalços e os terceiros franciscanos. Em terceiro lugar, por fim, porque o Colégio jesuítico de Luanda era o centro de formação do clero angolano, de onde saíam ordenados os sacerdotes seculares que iriam atuar como cônegos, capelães e curas por todo o território de Angola e do Congo. Ademais, devido à sua posição como principal porto escravista português na costa africana, Luanda era também a região mais comprometida com a catequese dos cativos a serem embarcados para a América.

Fora de Luanda, a presença das instituições eclesiásticas variava muito conforme a região de que se trata, mas era bem mais tênue do que na cidade. O interior imediato de Luanda, seguindo o vale do rio Kwanza, constituía o território que os portugueses denominavam reino ou conquista de Angola, habitado por populações abundantes organizadas politicamente em pequenos poderes políticos conhecidos como sobados, cada qual comandado por um soba. Antes da penetração militar portuguesa, os sobas costumavam se articular em uma rede de poderes políticos organizados pelo parentesco conhecida como reino do Ndongo. Depois da chegada dos portugueses e da derrota militar do Ndongo, os sobas que permaneceram em seus territórios foram obrigados a assinar tratados de vassalagem com a coroa lusitana. Pelos termos desses contratos, os sobas avassalados deviam fidelidade ao governo colonial português, tributos (normalmente na forma de escravos), cooperação com o comércio e a missão, serviços gratuitos e auxílio militar. Normalmente eleitos segundo os critérios linhageiros tradicionais, os sobas ainda mantinham sua autoridade sobre as populações locais e a administração da justiça. Tratava-se, portanto, de um modelo de governo indireto exercido pelos portugueses em aliança com poderes locais subjugados, que podiam ter maior ou menor interesse em manter essas relações de fidelidade a depender das vantagens políticas, militares

e comerciais em cada caso.⁵² O comércio com as rotas escravistas do interior e o controle político e militar desses sobados era exercido pelos portugueses por meio de uma série de fortificações militares e entrepostos comerciais denominados “presídios”, que se estendiam pelo interior, acompanhando principalmente o curso dos rios Bengo e Kwanza.⁵³ Nas áreas abrangidas pela esfera de influência política e proteção militar desses presídios, os portugueses também tinham propriedades agrícolas conhecidas como “arrimos”, cultivadas com mão-de-obra escrava, cuja produção abastecia Luanda e os presídios. À exceção dos portos atlânticos, como Luanda e Benguela, os presídios eram as únicas regiões sob administração direta dos portugueses na África Centro-Occidental.

Ao norte de Angola situava-se o reino do Congo, habitado por populações bacongas. Politicamente centralizado em torno do rei – o *mani Congo* – na capital de Mbanza Congo (rebatizada com o nome católico de São Salvador) durante o século XVI, o reino passou por um processo de descentralização política na primeira metade do século XVII, culminando na pulverização do poder econômico pelas suas várias províncias após a derrota militar imposta pelos portugueses em 1665, na batalha de Ambuíla. Nunca chegou a haver ocupação efetiva dos portugueses no Congo.⁵⁴ A leste do Congo e de Angola, que eram territórios costeiros, haviam se formado, ao longo do século XVII, os reinos de Matamba e Cassanje, poderes políticos soberanos que estabeleciam relações diplomáticas e comerciais mais ou menos estreitas com os portugueses e com outros comerciantes europeus localizados na costa centro-africana, especialmente os holandeses, e que intermediavam, a partir do final do século XVII, o comércio de escravos com regiões localizadas ainda mais para o interior, como a Lunda.⁵⁵

A presença eclesiástica nessas regiões era bastante desigual. Como veremos adiante, Luanda e o reino de Angola concentravam a maior parte das igrejas e clérigos atuantes na África Centro-Occidental. Isso se devia não apenas à concentração dos escravos no porto, mas também às populações luso-africanas que habitavam a capital do reino, os presídios e os arrimos, cuja assistência espiritual era garantida, sobretudo, pelo clero secular. São Salvador, capital do reino

⁵² HEINTZE, Beatrix. O contrato de vassalagem afro-português em Angola no século XVII. In: *Angola nos séculos XVI e XVII: Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 387-436.

⁵³ Para uma listagem dos presídios portugueses em Angola no ano de 1690, veja-se MMA, *Relação das igrejas e clero do Reino de Angola*, 04/05/1690, s. I, v. 14, doc. 84, p. 186-190.

⁵⁴ HILTON, A., op. cit. SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu: poder e catolicismo no Reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. São Paulo: Alameda, 2014, analisa a complexa dinâmica política do Congo no século XVIII, evidenciando que a fragmentação econômica e militar não significava que o rei perdesse importância no plano simbólico.

⁵⁵ SOUZA, M., op. cit., p. 109-173. Para o papel de Matamba e Cassanje como intermediários do comércio escravista com a Lunda, cf. MILLER, Joseph C. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988, p. 140-153.

do Congo, já fora a sede do bispado do Congo e Angola, e já concentrara uma estrutura eclesiástica considerável, mas, a partir de meados do século XVII, os missionários e o episcopado tenderam a se transferir para Angola. Dessa forma, as regiões do Congo, de Matamba e de Cassanje eram atendidas prioritariamente por missionários, sobretudo aqueles da ordem dos capuchinhos, que peregrinavam pelas cidades principais desses reinos e raramente se fixavam num mesmo lugar por períodos muito prolongados.

Dentre as quatro ordens religiosas estabelecidas em Angola, a Companhia de Jesus era a que tinha chegado em primeiro lugar à região, instalando-se definitivamente junto com o primeiro governador português do reino de Angola, Paulo Dias de Novais, em 1575. Era também, igualmente, aquela com maior presença e influência no cotidiano da cidade. Os jesuítas estavam sediados ao lado do palácio do governador, em um colégio cujas instalações eram consideradas as mais suntuosas do clero angolano, com “grandes e dilatados dormitórios, muitas oficinas e dois claustros assobradados e térreos que fazem uma dilatada quadra, e uma galeria novamente feita que faz frente à praça, e a autoriza de muitas janelas, sacristia custosa, e portaria com ornato de pinturas”.⁵⁶ O colégio chegou a servir de residência episcopal em alguns períodos. A igreja, “que dizem ser a melhor que há na parte do sul, é tirada pela de Évora, algum tanto menos comprida e mais larga”,⁵⁷ ainda que não contasse com nenhuma relíquia (o que era motivo de queixas constantes dos jesuítas lá instalados). O colégio mantinha três classes, duas para a formação de sacerdotes e uma para o ensino dos jovens rapazes da elite luso-africana radicada em Luanda. O convento da Companhia de Jesus mantinha nada menos que cinco irmandades leigas, incluindo uma de Nossa Senhora do Rosário, mantida pelos escravos e forros negros.

No ano de 1693, o colégio jesuítico contava com um total de nove sacerdotes jesuítas (sendo dois nascidos em Luanda) e sete irmãos leigos; nem todos, porém, residiam continuamente no colégio, já que alguns cuidavam das missões e das outras propriedades da Companhia no reino. Havia outras três igrejas mantidas pela ordem no interior de Angola, em regiões de sobados avassalados relativamente próximos a Luanda – uma no Dande, uma em Quiçama e outra no Bengo –, além de outras propriedades onde os padres dirigiam a produção de gêneros alimentícios com mão-de-obra escrava.⁵⁸ Um relato de 1655 enumera sete

⁵⁶ CADORNEGA, António de Oliveira de. *História geral das guerras angolanas*: 1680. Anotado e corrigido por José Matias Delgado. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1972, v. 3, p. 12.

⁵⁷ MMA, *Carta do padre Manuel de Matos ao padre Diogo de Alfaia*, 15/02/1655, s. I, v. 11, doc. 147, p. 466.

⁵⁸ MMA, *Relação do governador dos religiosos e conventos existentes no Reino de Angola*, 1693, s. I, v. 14, doc. 137, p. 337-341.

propriedades mantidas pelos jesuítas além do colégio,⁵⁹ mas uma denúncia feita apenas três anos depois pelo governador de Angola atribuí aos jesuítas angolanos, sem dúvida com algum exagero, nada menos que “cinquenta propriedades grandes, que aqui chamam arrimos, situados nas melhores paragens deste Reino, de que tirão grandíssimo lucro cada ano, e em todos mais de dez mil negros seus escravos”!⁶⁰ Extrapolações à parte, não há dúvidas de que os jesuítas de Angola detinham um volume considerável de riquezas.

A segunda ordem religiosa mais antiga a se instalar em Luanda, em 1604, foi a Ordem Terceira de São Francisco, sediada no convento de São José. Em 1693, o convento contava com nada menos que 8 religiosos, embora esse número fosse ordinariamente inferior. Os terceiros franciscanos mantinham em seu convento duas confrarias leigas: a dos Terceiros Seculares e a da Imaculada Conceição.⁶¹ Possuíam três propriedades no interior, todas em regiões próximas a Luanda e habitadas também por populações abundantes dos sobados avassalados: uma em Quiçama, uma em Calumbo e uma terceira no Dande.

A terceira ordem a se instalar na cidade foram os capuchinhos italianos, em 1649, quando transferiram a prefeitura de sua missão de São Salvador, no reino do Congo, para o convento de Santo Antônio, em Luanda. Em 1693, a missão dos capuchinhos contava com um total de 17 religiosos, mas apenas sete deles residiam em Luanda, os dez restantes estando espalhados pelas missões em diversas regiões do interior, tão distantes quanto o reino de Matamba, já que os capuchinhos eram, sem dúvida nenhuma, os mais atuantes nas missões em territórios habitados pelas sociedades centro-africanas nativas. O convento de Santo Antônio dos capuchinhos, embora menos suntuoso do que o dos jesuítas, contava com muitas relíquias trazidas diretamente de Roma pela ordem, que não respondia diretamente à Coroa portuguesa, mas à Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé, subordinada exclusivamente ao papado. Mantinha, em 1680, quatro irmandades leigas. Além do convento em Luanda, os capuchinhos possuíam ainda quatro hospícios no interior, de onde saíam em missões. Três desses hospícios eram próximos a Luanda, em territórios militarmente conquistados pelos portugueses: havia um em Massangano, presídio português; um no Bengo e um no Dande, distritos próximos a Luanda. O quarto, no entanto, localizava-se em Cabinda, a norte do reino do Congo – portanto, bem distante dos territórios ocupados pelos portugueses, numa região da costa habitada por povos de etnia vili, falantes do quicongo.⁶²

⁵⁹ MMA, *Carta do padre Manuel de Matos ao padre Diogo de Alfaia*, 15/02/1655, s. I, v. 11, doc. 147, p. 468-472.

⁶⁰ MMA, *Carta do governador geral de Angola a El-Rei de Portugal*, 05/11/1658, s. I, v. 12, doc. 72, p. 179.

⁶¹ CADORNEGA, A., op. cit., v. 3, p. 15-16.

⁶² MMA, *Relação do governador dos religiosos e conventos existentes no Reino de Angola*, 1693, s. I, v. 14, doc. 137, p. 332-335.

A última ordem religiosa a se instalar na região foi a dos carmelitas descalços, que foram a Angola em 1659,⁶³ com atribuição prioritária de pregarem sermões, e começaram a edificar em Luanda seu convento de Santa Teresa.⁶⁴ A ordem detinha ainda um segundo hospício na província de Bango Aquitamba, na região do Golungo, a mais de 200 km de distância de Luanda, de onde sustentava sua missão num território ocupado por sobados avassalados. Os carmelitas descalços contavam, em 1693, com apenas quatro religiosos (sendo que dois estavam instalados no interior e apenas dois residiam em Luanda) e cinco irmãos leigos. O convento de Santa Teresa sediava a irmandade leiga da Senhora do Monte do Carmo, santa de devoção da ordem.

Como dito, além de residência das ordens religiosas, Luanda também era a sede administrativa do bispado do Congo e Angola desde 1675. Segundo a relação do estado do clero elaborada pelo governador em 1693, a cidade de Luanda contava com 13 igrejas mantidas pela diocese (em adição aos conventos das ordens religiosas, já citados), com um total de sete irmandades leigas em 1680.⁶⁵ A diocese ainda mantinha 21 igrejas espalhadas por outras regiões, que se somavam aos hospícios e propriedades dos missionários, sendo que a maior parte delas se localizava ou nos presídios portugueses, ou nos distritos do reino de Angola, ocupados por sobados avassalados e por propriedades agrícolas dos luso-africanos.⁶⁶ Se contabilizarmos todas as igrejas, seculares e regulares, de um total de 46 templos em 1693, 17 situavam-se na capital – mais de um terço de todas as igrejas do reino.

A tabela abaixo sumariza essas informações:

TABELA 2. Igrejas no Reino de Angola em 1693

	Luanda	Outras regiões	Total
Seculares	13	21	34
Regulares	4	8	12
<i>Jesuítas</i>	1	3	4
<i>Terceiros Franciscanos</i>	1	0	1
<i>Capuchinhos</i>	1	4	5
<i>Carmelitas Descalços</i>	1	1	2
TOTAL	17 (37%)	29 (63%)	46 (100%)

⁶³ MMA, *Consulta ao Conselho Ultramarino*, 27/11/1665, s. I, v. 12, doc. 243, p. 592.

⁶⁴ MMA, *Carta régia à Câmara de Luanda*, 17/01/1663, s. I, v. 12, doc. 171, p. 425.

⁶⁵ CADORNEGA, A., op. cit., v. 3, p. 10-28.

⁶⁶ MMA, *Relação do governador dos religiosos e conventos existentes no Reino de Angola*, 1693, s. I, v. 14, doc. 137, p. 341-346.

Se contabilizarmos a quantidade de eclesiásticos em cada área, essa relação pende ainda mais para Luanda. Um rol do clero angolano elaborado em 1690 pelo governador Dom João de Lencastre enumerava todos os sacerdotes seculares que tinham sob sua responsabilidade alguma igreja, fossem vigários, capelães ou curas, bem como todos os padres regulares e irmãos leigos ligados a alguma das quatro ordens religiosas presentes no reino. Para um número total de 60 eclesiásticos e irmãos leigos, 36 residiam em Luanda: mais da metade do clero angolano, portanto. O clero secular contribuía com 29 sacerdotes, 12 dos quais residentes em Luanda e 17 nos presídios e províncias do interior. As ordens contabilizavam 31 indivíduos (16 padres e 15 irmãos leigos), 24 dos quais em Luanda e apenas 7 no interior. No ano de 1690, portanto, o clero secular estava quantitativamente mais presente no interior de Angola, sobretudo junto aos presídios e sobados avassalados, do que as ordens missionárias. Obviamente, esses números eram muito flutuantes, em especial os do clero regular, pois constantemente morriam alguns missionários, normalmente de doenças, e chegavam outros para substituí-los ou incrementar seu número. Haja vista o número de padres capuchinhos, que aumentou de 4 para 17 no curto período entre 1690 e 1693 (a maior parte dos quais foi designada para as missões) e o dos sacerdotes jesuítas, que saltaram de apenas 2 para 9 no mesmo período.

A tabela abaixo sumariza esses dados:

TABELA 3. O clero angolano em 1690

	Luanda	Outras regiões	Total
Seculares	12	17	29
Regulares (padres/leigos)	24 (10/14)	7 (6/1)	31 (16/15)
<i>Jesuítas</i>	8 (2/6)	0 (0/0)	8 (2/6)
<i>Terceiros Franciscanos</i>	6 (4/2)	2 (2/0)	8 (6/2)
<i>Capuchinhos</i>	4 (1/3)	3 (3/0)	7 (4/3)
<i>Carmelitas Descalços</i>	6 (3/3)	2 (1/1)	8 (4/4)
TOTAL	36 (60%)	24 (40%)	60 (100%)

A relação do governador mostra um número desproporcionalmente alto de clérigos residentes na cidade de Luanda, em comparação com aqueles instalados nas diversas regiões do interior centro-africano. É preciso levar em conta, ainda, um agravante: a listagem do governador enumera apenas os clérigos seculares que tinham sob sua responsabilidade alguma igreja (vigários, curas e capelães), deixando de fora os titulares de todos os demais cargos e

dignidades eclesiásticas, a maior parte dos quais residia em Luanda (como o bispo, os ofícios administrativos e do cabido, os capelães dos navios, os catequistas de escravos etc.). Se contabilizássemos todos esses, acredito que a desproporção entre o número de clérigos em Luanda e nas demais regiões seria ainda mais gritante. No entanto, é preciso considerar que talvez essa listagem de 1690 reflita um contexto de particular escassez do clero regular, em especial do que diz respeito aos jesuítas e capuchinhos, estes últimos mais ativos no interior. Se tivesse sido elaborada em outros anos, talvez a desproporção fosse um pouco menor. Ainda assim, no cômputo geral, parece-nos que o clero estava muito mais presente na cidade de Luanda do que nas terras do interior no final do século XVII.

Esses dados sugerem a força das instituições eclesiásticas em Luanda e indicam a cidade como o epicentro da Igreja Católica na África Centro-Occidental nesse período. Isso nos permite relativizar a suposição comum de que a Igreja Católica, em Angola, teria se centrado na missão dos povos nativos, que seria sua missão precípua nas terras ultramarinas habitadas pelo gentio. A vocação missionária da igreja angolana é ainda mais questionável se considerarmos que boa parte das igrejas situadas no interior, na verdade, atendia majoritariamente os portugueses e luso-africanos residentes ou de passagem pelos presídios, e apenas de forma secundária a população dos sobados avassalados.

São frequentes, aliás, as reclamações dos governadores e funcionários da administração régia acerca do fato de que as ordens religiosas não empreendiam missões ao interior. Essa crítica era repetida *ad nauseam* a respeito dos jesuítas, aos quais se reputavam interesses materiais na administração de suas vastas propriedades, em detrimento da catequese. A carta escrita ao rei de Portugal pelo governador Aires de Saldanha de Meneses e Souza, em 1678, exemplifica com particular riqueza de detalhes essa visão:

Com [...] santíssima determinação passaram a este Reino os primeiros religiosos da Companhia, e dando mostras do seu fervoroso espírito, se repartiram pelo sertão desta Conquista, fazendo algumas missões nos reinos do Congo, Dondo [*sic.*], e Massangano, onde tinham residências; porém, alguns anos depois, parece que por faltas dos missionários da Companhia que se seguiram de imitar aquele espírito e fervor com que entraram os primeiros cultivadores desta vinha do Senhor, deixaram a residência do Reino de Dongo, depois a de Massangano, e ultimamente a de Congo; reduzindo-se todos os religiosos ao colégio que têm nesta cidade, talvez por fugirem da malignidade do clima, que a ninguém perdoa, ou obrigados de uma importantíssima herança, que valia mais de quatrocentos mil cruzados, que lhes deixou um homem que dizem se chamava Gaspar Álvares, que foi com obrigação de que neste colégio se ensinasse a ler, escrever, e algum latim, aos filhos dos

moradores desta cidade, para cujo efeito lhe mandou fazer logo classes conjuntas ao mesmo colégio.⁶⁷

A crítica de Aires de Saldanha é cautelosa, culpando a “malignidade do clima” e as atribuições pedagógicas do colégio, ainda que ele insinue o interesse material ao mencionar a administração de uma “importantíssima herança” doada à Companhia. Não é que os jesuítas não se envolvessem em absoluto com a missionação. Em 1654, o padre Manoel de Matos, designado reitor do colégio dos jesuítas em Luanda, trouxe ordens para que os padres da Companhia pusessem mais esforços nas missões do interior, a fim de rebater as críticas que a ordem sofria e fazer frente ao ímpeto missionário dos recém-instalados capuchinhos. Houve quatro missões jesuíticas de longa duração no reino do Congo (a mais antiga delas), no Dongo, em Massangano e no Bengo; contudo, no final da década de 1670, apenas a do Bengo ainda estava ativa – e havia insinuações de que ela só era mantida devido aos interesses econômicos dos jesuítas nas propriedades que detinham na região. Há notícia de pelo menos 8 missões jesuíticas mais pontuais pelo interior angolano ao longo do século XVII, com destaque para as extensas missões do padre Manuel Ribeiro até as terras do soba Gonguambo, entre 1672 e 1673, e da missão do padre Carlos da Silveira, que percorreu a ilha de Luanda e o interior entre 1680 e 1683.⁶⁸ Essas missões, porém, mostraram-se descontínuas e não envolviam senão uma pequena parcela dos jesuítas residentes em Angola, em períodos determinados de seu apostolado.

Outros governadores fizeram denúncias mais incisivas, que não atingiam apenas os jesuítas, como aquela que escreveu em 1718 o governador Henrique de Figueiredo, segundo o qual a fé católica

[...] tão longe está hoje de aumentar que se faz crível que está naquela conquista toda muito diminuta, não por falta de religiosos que deste Reino [Portugal] vão com título de missionários, mas porque estes em Angola têm de missionários só o nome, e não o exercício, e que assim o mostra haver naquela cidade quatro conventos de diferentes ordens, e serem os capuchos italianos só os que continuamente andam nas missões, e um único dos carmelitas descalços.⁶⁹

⁶⁷ MMA, *Resposta que deu à carta dos jesuítas o governador Aires de Meneses e Souza*, 02/11/1678, s. I, v. 13, doc. 193, p. 465-466.

⁶⁸ RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal: Tômoo terceiro: A Província Portuguesa no século XVII, 1615-1700, Volume II: Lutas na Metrópole, Apostolado nas Conquistas*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1944, p. 263-275.

⁶⁹ Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), Fundo Conselho Ultramarino, Cod. 554. *Livro de registro de consultas de Angola, do Conselho Ultramarino, 1ª vol.*, 1673-1772, fl. 145.

A concentração do clero católico na cidade de Luanda ecoa a conclusão de Luiz Felipe de Alencastro, segundo o qual houve uma reorientação da ação catequética dos dois lados do Atlântico ao sabor de uma complementaridade entre as missões no Brasil e em Angola, definindo um modelo de “evangelização numa só colônia, ou seja – no Brasil”.⁷⁰ A análise de Alencastro contempla sobretudo a missão da Companhia de Jesus em Angola, que correspondia a apenas uma das quatro ordens religiosas no reino, não abordando a atuação de outras ordens muito mais ativas na missionação e evangelização do gentio africano, em especial os capuchinhos. Contudo, uma visão geral do clero angolano reforça a impressão sugerida pelo autor de que as missões às sociedades centro-africanas do interior constituíam empreendimentos minoritários, já que a maior parte dos sacerdotes concentrava-se corriqueiramente no porto de Luanda. Acresce-se a isso o fato de que, em muitos contextos, as missões capuchinhas junto aos reinos do Congo, Matamba e Cassanje cumpriram um papel mais diplomático, político e comercial do que propriamente religioso, na medida em que os missionários eram convocados com frequência a legitimar poderes políticos locais (o que ocorreu muito no Congo, onde o catolicismo era a religião oficial do reino) e a intermediar relações diplomáticas e comerciais com os portugueses (como ocorreu nas missões dos capuchinhos a Matamba e Cassanje).⁷¹

Isso pareceria invalidar a hipótese, que sugeri anteriormente, de que a atuação do clero teria sido crucial para o estabelecimento de um catolicismo centro-africano nas populações nativas. Contudo, a concentração do clero em Luanda e nos territórios portugueses não nos deve levar a crer que a catequese do gentio centro-africano tenha sido abandonada pelo clero em prol da assistência religiosa aos portugueses e luso-africanos instalados na região, que já professavam o catolicismo desde o nascimento. Além de atender às populações dos portos e presídios, o clero radicado na região ainda tinha uma segunda atribuição fundamental, cuja importância adquiriu relevo cada vez maior ao longo do século XVII: a catequese dos escravos trazidos do interior para trabalharem nas propriedades luso-africanas e para serem embarcados para a América.

⁷⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 186.

⁷¹ GONÇALVES, Rosana Andréa. *África indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII)*. São Paulo, 2008. 154 p. Dissertação – Mestrado em História Social, Universidade de São Paulo; SOUZA, M., op. cit. No século XVIII, o mesmo papel diplomático foi exercido também pelos missionários franciscanos no reino do Congo. Cf. SAPEDE, T., op. cit., p. 93-94.

e. Os muitos lugares da conversão

O dever de catequizar os escravos já havia sido atribuído à Coroa portuguesa pelo papa Leão X em 1513, por meio da bula *Eximie devotionis*, que reservava ao vigário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Lisboa, a função de ministrar o batismo aos cativos africanos trazidos ao Reino e introduzi-los à religião católica,⁷² numa época em que Portugal ainda era o destino prioritário dos escravos capturados na África. A responsabilidade régia e eclesiástica foi dividida com os proprietários particulares, que, de acordo com uma ordem régia de 1514, tinham a obrigação de garantir o batismo de seus escravos adultos no prazo de seis meses após a aquisição, sob pena de os perderem. Crianças de até dez anos de idade deveriam ser batizadas em no máximo um mês, visto que seu consentimento voluntário não era necessário.⁷³ Isso não significa que o batismo e a catequese dos escravos africanos fosse tarefa fácil. Pelo contrário, eles esbarraram em uma série de dificuldades. A geografia e as exigências práticas do comércio atlântico dificultaram sobremaneira a instrução religiosa, ao limitar o tempo que os cativos passavam em cada porto ao longo de sua travessia para a América. Foi necessária uma longa e tensa negociação entre a coroa, o clero e os comerciantes para que se estabelecessem os lugares e os tempos pertinentes à instrução religiosa dos cativos. À medida que a escala do comércio crescia, Luanda foi se estabelecendo progressivamente como o espaço privilegiado para a doutrinação dos cativos, tarefa que as ordens instaladas na cidade e o clero secular assumiram na segunda metade do século XVII.⁷⁴

Um primeiro obstáculo para a catequese, aparentemente secundário mas absolutamente constante ao longo de todo o período de vigência do trato escravista, dizia respeito à mortalidade dos escravos durante a travessia marítima a bordo dos medonhos e insalubres navios negreiros. Muitos escravos perdiam a vida durante a travessia devido às más condições de alojamento, higiene e alimentação, e muitos mais adoeciam gravemente, de modo que chegavam ao seu destino já em estado terminal, às vezes não havendo tempo para que recebessem o batismo antes do óbito. Como vimos, na primeira metade do século XVI, o batismo era ministrado em Lisboa, à chegada dos escravos; com isso, contudo, corria-se o risco de se perderem as almas dos cativos mortos durante a viagem ou que chegassem ao porto correndo risco de vida. Para atenuar esse risco, a coroa portuguesa solicitou que o papado autorizasse o batismo a bordo dos navios e em

⁷² MMA, *Bula do Papa Leão X a D. Manuel I*, 07/08/1513, s. I, v. 1, doc. 74, p. 275-277.

⁷³ MMA, *Batismo dos escravos da Guiné*, 24/03/1514, s. II, v. 2, doc. 25, p. 69-70.

⁷⁴ Os argumentos desenvolvidos nesta seção, a respeito da catequese dos escravos em Angola, também foram apresentados em MARCUSSI, Alexandre A. O dever catequético: a evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. *7 Mares*, Niterói: UFF, n. 2, p. 64-79, abr. 2013.

casas particulares, mesmo fora das igrejas, o que foi concedido pela bula papal *Preclara tue*, de 1516.⁷⁵ Nesses casos terminais, o batismo poderia ser realizado mesmo sem instrução religiosa prévia.

A mudança gerou confusão acerca do tempo no qual deveriam ser batizados os escravos. Ainda em 1516, no mesmo ano da bula *Preclara tue*, foi emitida ordem régia para regularizar o recém-autorizado batismo a bordo dos navios. Os capitães dos navios ficavam obrigados a pagar ao vigário responsável um cruzado por navio, sendo que pagariam uma multa “desembarcando-os, ou vendendo deles algum sem primeiro serem batizados”.⁷⁶ A ordem sugeria o batismo imediato de toda a escravaria desembarcada, o que relegava a um segundo plano o ensino religioso, impossível de ser realizado adequadamente no ato do desembarque. Em 1560, essa medida foi complementada e alterada por outra, que determinava que os escravos que não fossem batizados nos navios deveriam ser instruídos durante pelo menos 20 dias antes do batismo.⁷⁷ Nessa determinação de 1560, ao contrário do que fora sugerido pela ordem de 1516, ficava subentendido que apenas os escravos em risco de morte deveriam receber o batismo imediato ao desembarcarem. Todos os demais estariam sujeitos a uma doutrinação em terras lusitanas antes de serem vendidos.

Contudo, isso não afastava o risco de os escravos morrerem pagãos ao longo da travessia oceânica. Por conta disso, o local prioritário para o batismo foi gradualmente se transferindo para os portos africanos de origem. Já em 1556 foi regularizado o ofício dos catequistas intérpretes, que ministravam o ensino religioso aos escravos em línguas nativas em São Tomé.⁷⁸ Inicialmente, isso valeria apenas para os cativos que se estendessem na feitoria, mas não para os que seguissem viagem imediatamente para o Reino.⁷⁹ Com o tempo, o batismo em terras africanas iria se tornar a regra: em 1607, o jesuíta Manuel de Almeida escreveu que

[...] assim vinham [os escravos] que se não atentava se eram batizados ou não, antes os senhores lhes punham nomes cristãos aos que ainda eram gentios, donde sucedia grande perturbação quando se embarcavam para Cartagena, porque, quando os curas, *conforme ao costume desta terra*, iam ao navio que estava para se partir, para os batizar, não podiam conhecer quais estavam por batizar [...].⁸⁰

⁷⁵ MMA, Bula “*Preclara tue*” de Leão X, 10/01/1516, s. II, v. 2, doc. 34, p. 115-117.

⁷⁶ MMA, Alvará ao vigário da Conceição de Lisboa, 15/07/1516, s. II, v. 2, doc. 39, p. 130.

⁷⁷ ANTT, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304. *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranha*, 1731, fl. 25.

⁷⁸ MMA, Alvará para o almoxarife de S. Tomé, 22/03/1556, s. I, v. 2, doc. 124, p. 384.

⁷⁹ MMA, Carta de Fernão Roiz a El-Rei, 10/12/1558, s. I, v. 2, doc. 148, p. 428-429.

⁸⁰ MMA, Carta do Padre Manuel de Almeida ao Provincial da Companhia de Jesus, 11/06/1607, s. II, v. 4, doc. 72, p. 281, grifos meus.

Do que escreve o jesuíta, pode-se depreender que, à entrada do século XVII em São Tomé, predominavam os batismos no continente africano, antes do embarque final para a travessia atlântica. Diante das escalas dos navios em diversos portos escravistas da costa africana antes da travessia oceânica, ficava evidente a necessidade de se manter um registro cuidadoso dos escravos que eram e dos que não eram batizados em cada ponto da viagem. Em 1618, a catequese e o batismo também pareciam ser práticas correntes nos portos de Angola antes do embarque.⁸¹ No final da década de 1660, o missionário capuchinho João Antônio Cavazzi de Montecúccolo confirmou que o clero angolano se esforçava para garantir o batismo ainda em território africano, “vigiando também os portos para que ninguém embarque para a América sem receber o baptismo.”⁸²

A efetividade desses batismos, porém, parecia matéria duvidosa. Em 1617, o procurador geral da Companhia de Jesus na América reclamou dos batismos imperfeitos, afirmando que

[...] os negros de Cabo Verde e Angola que lá iam não se lembravam de que se batizassem, nem que fossem catequizados, nem entenderem, pelo que se devia ordenar que primeiro se catequizessem, e aos que tinham ido, se, feito exame neles, se não lembrassem de nada, se tornasse a batizar *sub conditione*.⁸³

A dispersão territorial da catequese engendrada pelo comércio de escravos estava criando um problema para o sacramento do batismo – o qual, teoricamente, não poderia ser ministrado duas vezes à mesma pessoa e requereria o consentimento voluntário do batizado e seu conhecimento da doutrina. Os batismos imperfeitos, superficiais, e a necessidade de rebatizar os cativos punham em xeque a legitimidade do sacramento. Por isso, tornava-se necessário definir melhor os lugares e tempos da conversão. A questão foi matéria para uma longa consulta da Mesa da Consciência e Ordens em 1623, a qual, pela primeira vez, definiu de forma mais sistemática o procedimento da catequese dos escravos.

Quanto ao segundo batismo nos portos de destino, na América, a Mesa permitiu sua realização sob algumas condições. Ele estava autorizado quando o escravo, consciente de já ter sido batizado na África, contradissesse expressamente o ato, mostrando não ter dado consentimento. Não bastava, contudo, que o cativo não se lembrasse da cerimônia, pois “poderá

⁸¹ MMA, *Carta régia ao Desembargo do Paço*, 11/09/1618, s. I, v. 6, doc. 112, p. 327.

⁸² CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §331, p. 161.

⁸³ ANTT, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304. *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranha*, 1731, fl. 29v.

acontecer, como é gente bárbara, que não tenham inteira lembrança”.⁸⁴ Era preciso fazer um exame junto aos responsáveis pelos navios para constatar se o cativo realmente não fora batizado em nenhum lugar. Contudo, essa situação deveria ser uma exceção: era preferível que os escravos já chegassem a seus destinos batizados e instruídos. Só assim se poderia minimizar o risco à sacralidade do batismo e o perigo de morrerem escravos pagãos durante a viagem.

Para pôr isso em prática, a junta estabeleceu uma série de determinações. Primeiramente, os escravos deveriam ser instruídos em suas línguas nativas, para que entendessem a doutrina e tivessem consciência do significado do rito – o que, como veremos, era uma determinação difícil de cumprir. Era necessário ainda garantir que a catequese e os batismos fossem feitos no porto de origem, *antes* do embarque dos escravos. Esse ensino deveria se estender por um longo período de dois meses, nem sempre factível na logística do comércio escravista. Era comum que os escravos fossem sendo trazidos do interior em pequenos lotes e agrupados em barracões costeiros, até que se atingisse um número suficiente para a lotação de um navio. Teoricamente, era durante esse entretanto, num ambiente tenso e marcado pelo temor das fugas e rebeliões, que os mistérios da fé deveriam ser ensinados. A chegada gradual e ininterrupta de novos cativos – novos catequizandos que chegavam às vezes sem nenhum conhecimento da doutrina – também não facilitava a tarefa e a continuidade do ensino, decerto. O que dizer, então, dos últimos escravos, chegados logo antes do embarque? Para que eles fossem eficientemente doutrinados, seria necessário fazer com que todos os demais esperassem durante mais dois meses – uma inviabilidade absoluta para os capitães que aguardavam para completar, o mais rapidamente possível, a carga humana de seus navios.

Apesar desses obstáculos a uma doutrinação eficiente, era inviável estender os tempos de espera para os embarques, por conta dos custos que esse prolongamento implicaria para os capitães dos navios. Por tudo isso, a Mesa da Consciência e Ordens sabia que seria impossível garantir com certeza o batismo prévio de todos os embarcados. A existência de um precedente para o batismo a bordo dos navios – a bula *Preclara tue*, de 1516 – abria a possibilidade de se instituir a própria travessia como um lugar legítimo da catequese. Dessa forma, a Mesa determinou a obrigatoriedade de que se embarcassem capelães nos navios, para suprir as deficiências da catequese em terra. O ofício de capelão dos navios já existia; contudo, de acordo com seu regimento de 1613, sua obrigação era apenas a de ministrar sacramentos e confessar a tripulação católica durante as longas viagens marítimas.⁸⁵ A essas atribuições, a Mesa

⁸⁴ MMA, *Consulta da Junta sobre o baptismo dos negros adultos da Guiné*, 27/06/1623, s. II, v. 5, doc. 1, p. 125.

⁸⁵ MMA, *Regimento dos capelães dos navios*, 1613, s. I, v. 6, doc. 47, p. 164-166.

acrescentou a doutrina e o batismo dos escravos, além da extrema-unção aos moribundos. Os capelães dos navios deviam ser pagos pelos capitães, mas supõe-se que o custo seria menor do que se fosse necessário esperar pelo batismo de toda a escravaria em terra. A consulta de 1623 reconhecia abertamente que o funcionamento do comércio oferecia entraves à catequese. Na prática, a partir daí, o ensino religioso dos escravos passava a ser concebido como processo contínuo a se realizar nas brechas oferecidas pelas demandas comerciais, preferencialmente ainda na África, mas também durante a viagem ou na América, quando absolutamente necessário. Salvasse-se quem pudesse, quando e como pudesse. O imperativo mercantil plasmava o espaço de atuação do clero angolano, que teve de criar formas de adaptação a essas exigências incontornáveis.

As dificuldades estouraram na década de 1680. A legislação impunha a obrigatoriedade do embarque de capelães em todos os navios, mas não atribuía a ninguém, com clareza, a responsabilidade por indicar os padres que iriam ocupar o posto. Originalmente, o ofício parece ter sido voluntário, e o governo colonial não podia intervir para obrigar nenhum eclesiástico a embarcar, devido à imunidade jurídica do clero nas instâncias civis. Era costume que o cabido de Angola indicasse publicamente alguns nomes para o ofício, sem contudo os constranger a embarcar.⁸⁶ Cabia, então, aos capitães dos navios procurarem os indicados para negociar os termos da viagem e a remuneração dos padres.

Contudo, a tarefa nem sempre parecia recompensadora aos clérigos seculares de Luanda, que eram os que mais frequentemente ocupavam o ofício. A viagem transatlântica fazia com que os capelães compartilhassem com os negros embarcados, ainda que em menor escala, o risco de vida da longa e penosa travessia. E os padres não estavam dispostos a acatar facilmente esse perigo – o qual, diga-se de passagem, pareciam impor aos cativos com a consciência limpa. Em boas condições climáticas, a travessia oceânica em si era relativamente curta, sendo realizada num período que variava entre 15 e 20 dias.⁸⁷ Contudo, somando a ida e a volta, as viagens podiam durar quase um ano, a depender do itinerário e da dificuldade de encontrar embarcação para o retorno direto a Angola. Havia ainda o risco de se adoecer no caminho, o que exigia tratamento médico e aumentava ainda mais as despesas.⁸⁸

A remuneração habitual dada aos capelães pelos capitães dos navios era tida como insuficiente diante de todas essas circunstâncias. Era costume pagar 30 mil réis pela viagem.

⁸⁶ Um exemplo dessas listas de indicados pode ser encontrado em MMA, *Rol de sacerdotes do bispado de Angola para capelães dos navios*, 22/02/1687, s. I, v. 14, doc. 17, p. 40-41.

⁸⁷ SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, p. 242.

⁸⁸ MMA, *Certidão do cabido de Luanda sobre os capelães de navios*, 20/10/1686, s. I, v. 14, doc. 14, p. 31.

Desses, 5 mil réis eram gastos de imediato para pagar o frete dos escravos pessoais que serviriam ao padre durante a travessia. Os 25 mil restantes tinham de bastar para o sustento na América, para a viagem de retorno e para eventuais imprevistos.⁸⁹ De acordo com uma denúncia feita pelo padre secular Manuel Chamorro, diante da relutância de muitos padres indicados, o cabido de Angola usava a hierarquia clerical como forma de punição e chantagem, obrigando por vingança alguns capelães a embarcarem contra sua vontade.⁹⁰ O resultado desse embarque compulsório havia sido uma fuga em massa dos capelães indicados para o interior, a fim de evitarem a possibilidade de serem forçados a embarcar.⁹¹ A crise foi resolvida em 1686 por meio da exigência, feita pelo cabido e pelo bispo de Angola, de que a remuneração dos capelães fosse aumentada de 30 mil réis para 100 mil réis, compensando os riscos e aborrecimentos do ofício.⁹² Nem mesmo esse substancial aumento do salário tornou o cargo atrativo para todos os clérigos angolanos. Em 1701, o cabido de Angola recebeu a requisição do padre João Rebelo de Lemos, que já embarcara três vezes como capelão, para ser dispensado da obrigação dali em diante sob a alegação de que padecia de enfermidade e tinha irmã e sobrinhas para ajudar em Luanda.⁹³ Em 1717, também os capelães da Santa Casa da Misericórdia de Luanda requisitaram, com sucesso, isenção do ofício de capelães dos navios,⁹⁴ mostrando que a tarefa não deixava de parecer ingrata para uma boa parte do clero angolano.

E não era apenas a incumbência de doutrinar a bordo dos negreiros que suscitava conflitos e polêmicas. Também a responsabilidade da doutrinação em terra, antes do embarque, estava sujeita a atritos. Ainda em 1707, o ofício não estava plenamente regulamentado em Angola. Nesse ano, o governador de Angola escreveu ao rei de Portugal para tratar do caso do Padre Francisco Juzarte, que havia assumido voluntariamente o ofício de catequista dos escravos no porto.⁹⁵ Foi atribuído ao catequista um salário fixo de 40 mil réis anuais, oficializando o cargo.⁹⁶ Contudo, persistiam dúvidas a respeito do provimento do cargo mesmo depois do caso do padre Juzarte. Em 1716, o Padre Manuel Rodrigues de Barros solicitou o ofício, o que acendeu as suspeitas do Conselho Ultramarino de que ele o fizesse por interesse próprio. As fontes registram apenas tangencialmente a substância dessa desconfiança,

⁸⁹ MMA, *Carta a El-Rei sobre os capelães*, 1686, s. I, v. 14, doc. 15, p. 35-36.

⁹⁰ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 13, doc. 26, fl. 1.

⁹¹ MMA, *Carta do Padre Ferreira Garro sobre a fuga dos clérigos*, 19/11/1686, s. I, v. 14, doc. 11, p. 25-26.

⁹² MMA, *Certidão do cabido de Luanda sobre os capelães de navios*, 20/10/1686, s. I, v. 14, doc. 14, p. 30-33.

⁹³ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Cod. 545. *Livro de registro de cartas régias, provisões e outras ordens para Angola, do Conselho Ultramarino, 1ª vol, 1673-1725*, fl. 127v.

⁹⁴ *Ibid.*, fl. 198.

⁹⁵ *Ibid.*, fl. 155-155v.

⁹⁶ *Ibid.*, fl. 163v.-164

afirmando que ele “só vai com o fim no interesse, e não no serviço de Deus, carregando *este gênero de negócio* com mais este tributo”.⁹⁷ A expressão “este gênero de negócio” sugere o envolvimento do padre no comércio de escravos – o que, como veremos, era prática corriqueira.⁹⁸ Na verdade, há registros que atestam que o próprio padre Francisco Juzarte (que conseguiu o ofício e seu respectivo soldo em 1707) traficava escravos comprados na feira de Cassanje.⁹⁹ Evidentemente, a assistência nos barracões de escravos e no porto facilitava o embarque ilegal de escravos por parte de padres mercadores, o que punha a Coroa em alerta e dificultava o provimento do cargo de doutrinador dos escravos.

Todas essas dificuldades conduziram a uma espécie de esgotamento administrativo no início do século XVIII, incentivando nova busca por alternativas. Diante dos empecilhos à tarefa de evangelização dos cativos na costa africana, uma das possibilidades que voltou a ser cogitada era a de transferir novamente o ensino religioso para os portos americanos de destino. Na segunda metade da década de 1710, o padre angolano João Gonçalves observou, a partir de suas viagens à América, que os escravos de Loango e da costa da Mina não recebiam eficazmente a doutrina em nenhum ponto da longa rota que os levava do interior africano até as Minas Gerais. Diante disso, solicitou ao rei que pudesse ir ao Rio de Janeiro fazer a catequese desses escravos no desembarque, proibindo que eles fossem vendidos antes da instrução religiosa. Consultado a respeito dessa possibilidade, o bispo do Rio de Janeiro deu em 1719 uma resposta que evidenciou seu profundo pragmatismo, seu entendimento do funcionamento do mundo colonial e um agudo senso das limitações de sua posição:

Proibir essa venda [na sequência do desembarque], e obrigar aos donos a sustentá-los [os escravos] em sua casa até saberem os mistérios da fé necessários para a sua salvação é muito dificultoso, e quase impossível. É dificultoso, porque são necessários muitos meses, e nestes uns banzam [i.e., deprimem-se], outros adoecem, e muitos morrem, e com a morte destes, se não morrem também os donos, quebram e ficam perdidos; porque vêm com letras [i.e., dívidas] a pagar a dois meses o mais sobre os ditos negros, e estes mortos, ou demorada a venda com o ensino, como há de os donos pagarem as letras? Sem dúvida se executam estas, e [os donos] ficam perdidos e quebrados. É quase impossível, porque com esta pensão de os não venderem se não ensinados, como é destrutiva do negócio de Angola e Loango, não se irão buscar os negros, e acabarão dentro do gentilismo, sem conhecimento do verdadeiro Deus, e sua religião católica. E vindo para as terras da cristandade, ainda que se percam alguns, muitos se salvam. Segue-se o dano geral da América, porque sem negros não há engenhos, não há ouro, e nem há trabalho algum na América, e todas as suas operações com que se cultiva e lavra param

⁹⁷ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 19, doc. 61, fl. 1, grifos meus.

⁹⁸ Cf. cap. 5, p. 313-319.

⁹⁹ FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014, p. 200.

sem remédio, como certamente pararão, se mandarem aos donos que os transportam que os não vendam, senão catequizados, porque cessa o lucro, e entra o perigo da vida dos escravos.¹⁰⁰

A resposta do bispo não poderia ser mais explícita: os escravos não podem ser devidamente doutrinados no destino por causa das limitações impostas pelo sistema mercantil que sustentava o empreendimento negreiro. Se este fosse obstacularizado por leis demasiado restritivas, seria interrompido o fornecimento de escravos, ao que se seguiria a ruína econômica de toda a América portuguesa. O resultado de uma tal tentativa de garantir a catequese a todo custo, sem atenção ao funcionamento concreto das engrenagens do comércio, seria, ao fim e ao cabo, que a cristianização dos escravos forçosamente se extinguiria por falta de material humano a catequizar.

Sentença excessivamente pessimista, talvez, ou quem sabe complacente em demasia com os lucros comerciais dos agentes econômicos envolvidos. Mas com profundo senso prático. E qual seria, então, a solução? Para o bispo, não havia outra senão pôr mais cuidado na catequese dos escravos nos portos de embarque na costa africana, e observar com mais rigor a exigência de que os senhores garantissem o batismo de seus escravos em até seis meses após a aquisição – a velha lei de 1514, ainda vigente. Diante desses entraves, o rei se limitou a escrever ao cabido de Angola, ao governador, aos jesuítas, aos terceiros franciscanos e aos carmelitas descalços de Luanda, solicitando que reforçassem a atuação doutrinária.¹⁰¹ Estava claro para a coroa que, diante dos impasses, a catequese da escravaria só podia seguir sendo uma atribuição do clero angolano.

O atendimento aos milhares de escravos embarcados por ano em Luanda esgotava de longe as capacidades das ordens religiosas, mesmo as que, como os jesuítas, não estivessem especialmente ocupadas da missionação. Foi necessária uma forte atuação do clero secular e um intenso envolvimento da diocese, mais fixada ao território e mais presente no cotidiano de Luanda. Os seculares, predominantemente nativos a partir de meados do século XVII, apresentavam ainda outra vantagem estratégica para a catequese dos escravos africanos em relação às ordens religiosas: sua proficiência nas línguas locais parecia imbatível. E isso valia tanto para a África como para outros territórios ultramarinos. Tanto é assim que, em ordem de 1633, a Mesa da Consciência e Ordens determinou que todos os missionários de ordens

¹⁰⁰ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 87, fl. 1-1v.

¹⁰¹ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Cod. 545. *Livro de registro de cartas régias, provisões e outras ordens para Angola, do Conselho Ultramarino, 1^o vol., 1673-1725, fl. 211-212v.*

religiosas que fossem ao ultramar teriam de ser examinados pelo clero secular de cada localidade em relação ao seu domínio das línguas nativas.¹⁰²

Os barracões do porto, porém, não eram os únicos locais onde era feita a instrução religiosa dos negros em Luanda – muito embora é provável que fosse o mais significativo, em termos numéricos. O clero também instruía diretamente os escravos habitantes da cidade, de propriedade dos moradores locais – como era o caso de Luzia Pinta. Convém ressaltar que nem todos os escravos que trabalhavam na cidade permaneciam lá até o fim de suas vidas. Em muitos casos, eles eram ocupados pelos seus senhores em algum serviço doméstico ou urbano durante algum tempo, gerando renda para seus proprietários enquanto eles aguardavam o momento mais conveniente para vendê-los para o comércio atlântico. Foi esse o caso de Luzia Pinta, que morou com seu senhor em Luanda durante 12 anos antes de ser vendida aos mercadores negreiros. Essa escravaria residente na cidade durante períodos mais ou menos prolongados tinha um contato mais profundo com o catolicismo antes de sua comercialização. No início da década de 1690, a administração civil e o cabido tomaram ações para reforçar o ensino religioso desses escravos residentes, executando “missões às senzalas” da cidade. O padre Sebastião de Magalhães comentou, em 1692, que as senzalas

[...] são uns bairros que há na cidade de Luanda, nos quais se acomodam os negros escravos dos moradores com suas mulheres e filhos, junto às casas de seus senhores; e me parece que é de grande serviço de Deus esta diligência do governador, excitando aos prelados das religiões que façam neles missões, pelos muitos pecados, superstições e ignorância que nestes negros se acham, e se deve encomendar ao novo governador e ao bispo [que] continuem em promover este santo exercício.¹⁰³

Até mesmo a elite luso-africana e branca parecia participar ativamente dos ritos pagãos praticados pela escravaria – o que pudemos atestar nos casos de Mariana Fernandes, que mantinha três escravos que incorporavam quilundos em Luanda para curar e dar ventura, do capitão Antônio de Freitas Galvão, que fizera uma cerimônia abunda chamada saquelamento em Benguela para se curar de uma hérnia intestinal, e do tenente Pascoal Rodrigues Santana,

¹⁰² ANTT, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304. *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranha*, 1731, fl.39.

¹⁰³ MMA, *Parecer do padre Magalhães sobre a carta do governador*, 06/02/1692, s. I, v. 14, doc. 105, p. 238. Vale ressaltar que, de acordo com o jesuíta Manuel Ribeiro, “sanzala” era também o nome que se dava, nos territórios abundos, às cidades habitadas pelos sobas. O padre apresenta o termo como sinônimo de “banza”. Cf. MMA, *Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*, 15/01/1674, s. I, v. 13, doc. 114, p. 252.

que convocara um curandeiro ambundo para tratar de um companheiro seu.¹⁰⁴ Em 1693, o governador, defendendo a continuidade das missões às senzalas, declarou:

[...] é certo que aqui é que convêm as primeiras missões, não sendo menos necessárias aos brancos e brancas principais, às [*sic.*] quais não só era necessária missão, senão Inquisição ou que o bispo fora nesta parte, ou em que mais se ocupara, porque usam muitos e muitas das superstições dos negros, juramentos do bulungo e ritos diabólicos, e na negraria se sabe que usam da circuncisão, e que é lástima que na parte principal seja este o procedimento dos cristãos batizados [...]¹⁰⁵

Apesar dos elogios do governador, essa modalidade de catequese nas senzalas parece ter sido formalmente interrompida, possivelmente devido às limitações numéricas do clero regular. Contudo, o ensino religioso dos escravos residentes não cessou, tendo sido transferido para dentro das igrejas, agora a encargo do clero secular da cidade. Cabia aos senhores obrigar seus escravos a frequentarem a doutrina religiosa, normalmente realizada aos domingos, dia livre para a escravaria. O governo civil e o eclesiástico tomaram medidas para garantir o atendimento a esse ensino, empregando o rigor da justiça quando necessário: segundo o governador, “o Reverendo cabido tem mostrado zelo e se tem ajudado comigo para executarmos a forma mais conveniente com que as armas da Igreja e a ajuda do braço secular possam obrigar com o respeito e com o temor a que os moradores mandem os seus negros à doutrina”.¹⁰⁶

Muitos negros escravos e libertos participavam ativamente do serviço religioso nas igrejas de Luanda. Ao longo do século XVII, houve três irmandades religiosas exclusivamente dedicadas a eles na cidade, todas devotadas a Nossa Senhora do Rosário.¹⁰⁷ As irmandades de Nossa Senhora do Rosário estiveram vinculadas (não exclusivamente) a escravos e forros em todo o império português, em parte porque o clero associava essa devoção à missionação, mas também porque, ao contrário de outras confrarias leigas, as do Rosário não tinham estatutos de

¹⁰⁴ Os três casos foram analisados no cap. 1, p. 33-39. Roquinaldo Ferreira defendeu a ubiquidade das práticas ambundas entre a elite luso-africana. Cf. FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014, p. 166-202.

¹⁰⁵ MMA, *Carta do governador de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 24/04/1693, s. I, v. 14, doc. 130, p. 296-297. Para o significado dos “juramentos do bulungo”, cf. cap. 1, p. 38-39.

¹⁰⁶ MMA, *Carta do governador de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 24/04/1693, s. I, v. 14, doc. 130, p. 297.

¹⁰⁷ António de Oliveira de Cadornega enumera duas irmandades em 1680, mas sabemos da existência de uma terceira, associada à missão dos capuchinhos, que estava ativa em 1658. Não me foi possível determinar se essa irmandade junto a convento capuchinho simplesmente desapareceu até 1680 ou se foi transferida para alguma das duas igrejas mencionadas por Cadornega em 1680. Lucilene Reginaldo enumera apenas duas irmandades em meados do século XVII. Cf. REGINALDO, Lucilene. Nossa Senhora do Rosário Mameto Kalunga. Devoção, irmandades e experiência negra no Império Português no século XVIII. In: AGNOLIN, Adone et alii (Org.). *Contextos missionários: religião e poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2011, p. 247-265.

pureza de sangue e não requeriam pagamentos vultosos de seus associados.¹⁰⁸ Uma delas era mantida pela Companhia de Jesus e funcionava na igreja do convento dos jesuítas. Outra, criada pelo padre Serafim de Cortona, estava instalada no Hospício de Santo Antônio, prefeitura da missão capuchinha. A atenção dada pelos missionários capuchinhos aos cativos da cidade talvez causasse indignação aos luso-angolanos, a julgar pelo fato de que, em 1658, os irmãos dessa confraria de escravos e forros escreveram à Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé uma requisição solicitando uma declaração de privilégios, a fim de se defenderem das limitações impostas pela confraria do Nossa Senhora do Rosário dos brancos.¹⁰⁹ Por fim, mais uma irmandade do Rosário dedicada aos negros havia sido criada em 1628 e estava instalada em uma igreja diocesana inteiramente devotada a Nossa Senhora do Rosário e dedicada à assistência religiosa dos negros, com catequese feita nas línguas locais. De acordo com o capitão Antônio de Oliveira de Cadornega, era frequentada por “inumerável gentio que se pode avaliar em mais de vinte mil almas, todos assistentes nessa cidade, os mais deles casados, e de comunhão, a maior parte escravaria, e alguns forros, que estão acostados aos moradores desta opulenta e nobre cidade.”¹¹⁰ Em um de seus altares, a igreja mantinha uma imagem de São Benedito de Palermo, franciscano negro que viveu entre 1524 e 1589, sendo logo depois disso venerado como santo em Portugal. A tradição hagiográfica lhe dá origem moura, mas, em Angola, corria a lenda de que sua mãe havia sido uma angolana da província de Quiçama. Essa associação era provavelmente uma forma de integrar melhor sua devoção à cultura tradicional abundante partilhada pela maior parte dos escravos, atribuindo ao santo a condição de antepassado de uma matrilinearidade local – digno, portanto, de culto e devoção no sistema religioso tradicional. Essa transposição de uma figura de devoção católica ao panteão dos espíritos de antepassados centro-africanos também foi feita no início do século XVIII por Kimpa Vita, líder profética do movimento cristão popular dos antonianos, no reino do Congo. Kimpa Vita afirmava que Maria e José, pais de Jesus, eram congueses, e que Cristo teria nascido em São Salvador e sido batizado em Nsundi.¹¹¹ É provável que, de forma análoga, a lenda de São Benedito angolano tenha surgido dos próprios devotos negros.

Seja nas senzalas, nas igrejas, nos barracões ou nos próprios navios, ao longo da travessia atlântica, a catequese dos escravos parece ter se deslocado progressivamente, ao longo

¹⁰⁸ Ibid., p. 251-256.

¹⁰⁹ MMA, *Carta da Confraria dos Pretos de Luanda aos cardeais da Propaganda*, 29/06/1658, s. I, v. 12, doc. 66, p. 164-165.

¹¹⁰ CADORNEGA, A., op. cit., p. 28.

¹¹¹ THORNTON, John K. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998, p. 105-129.

do século XVII, para a costa africana e para o porto de Luanda, impondo-se como uma das preocupações centrais do clero residente na cidade. Sabe-se que muitos centro-africanos eram batizados na América por seus senhores no século XVIII,¹¹² mas também é certo que muitos batismos ocorriam ainda no continente africano. Não sabemos se os batismos em solo luso-americano consistiam, no mais das vezes, em duplicações do sacramento anteriormente ministrado aos mesmos escravos na África, ou se, de fato, havia um grande número de cativos centro-africanos desembarcados ainda sem batizar. O que sabemos é que o batismo no porto de Luanda parece ter se estabelecido como norma no século XVII. Para suprir as demandas impostas pelo dever catequético em relação aos escravos, as ordens religiosas mostraram-se insuficientes: foi preciso que a Igreja confiasse no trabalho do clero secular junto aos cativos. Mas as limitações da travessia atlântica e do comércio de escravos estiveram longe de ser as únicas enfrentadas pelo clero na catequese dos cativos. Também os desafios de ordem cultural demandaram atenção das instituições eclesiásticas.

f. O problema linguístico

O batismo dos escravos a embarcar – ou já embarcados – para a América pode ter sido uma questão relevante para o clero, mas a catequese não se limitava ao sacramento batismal. Ainda que ele fosse a porta de entrada para o reino dos céus, não bastava para a salvação da alma: carecia ainda instruir os escravos nos mistérios da fé católica e conduzi-los no recebimento dos demais sacramentos. A concepção mecânica do batismo, como expressa na prática de batizar os escravos sem instrução prévia, corrente na primeira metade do século XVI, não condizia com os preceitos doutrinários estabelecidos pelo Concílio de Trento (1545-1563), na medida em que o batismo, como ato voluntário, requeria a compreensão do convertido a respeito da doutrina que professava. Essa questão tornou-se especialmente delicada na África Centro-Occidental, onde os batismos ministrados por missionários ao longo do século XVI foram entendidos pelos africanos nos termos de suas próprias crenças religiosas, como um rito iniciático que garantia proteção contra a feitiçaria e poder para lidar com espíritos

¹¹² LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 1, p. 407-438. Muitos dos cálculos a respeito da porcentagem de escravos centro-africanos em regiões luso-americanas distantes da costa, como Minas Gerais, são feitos pela historiografia com base no número de africanos de cada nação que eram batizados nas paróquias locais. Contudo, levando-se em conta a política dos batismos no porto de origem, adotada na África Centro-Occidental, é provável que o número de centro-africanos batizados na América subestime o total de cativos dessa origem em muitas localidades, exigindo cautela ao se lidar com os dados demográficos obtidos dessa maneira.

tradicionais.¹¹³ No reino do Congo, o clero chegou mesmo a adaptar o rito às cosmologias locais, reforçando essa interpretação africana do batismo: como o sal era considerado uma forma de proteção contra feiticeiros em várias sociedades locais, os missionários passaram a colocar um pouco de sal na boca dos convertidos após a cerimônia católica habitual.¹¹⁴ No início do século XVIII, muitos escravos desembarcados no Brasil ainda revelavam a persistência e a tenacidade dessas traduções e mediações simbólicas: segundo o bispo do Rio de Janeiro, os escravos “explicam o batismo não pela crença nos mistérios, mas só porque lhes meteram o sal na boca”.¹¹⁵ Para introduzir os sacramentos em sociedades que os desconheciam, os missionários tiveram de traduzi-los para o idioma ritual das culturas locais. Com isso, também acabaram transformando o sentido do batismo, que se acompanhava também de um novo entendimento da doutrina. Minimizar essa apropriação “indevida” do sacramento (do ponto de vista da ortodoxia católica) exigia uma estrutura de ensino religioso que fosse além do mero rito batismal.

Quando o visitador jesuíta Pero Rodrigues chegou a Luanda em 1593, trouxe consigo instruções para introduzir mudanças nas estratégias de missionação empregadas pela Companhia de Jesus (a única ordem religiosa instalada na região naquela época). Especificamente em relação aos batismos, o visitador prescreveu aos jesuítas que

[...] em nenhum modo se concedesse o sacramento do santo batismo a nenhum fidalgo em Angola, por mais que o pedisse (tirando em caso que houvesse de morrer por justiça), até a terra estar conquistada e sujeita; porque de terem as casas cheias de mulheres, que não apartavam de si, havia muito perigo de se levantarem e tornarem atrás com tudo, como já fizeram alguns, [... e] os mais gentios não fossem batizados sem suficiente instrução.¹¹⁶

Desde a década de 1560, os jesuítas na corte portuguesa já argumentavam a favor de uma subordinação da missão à dominação militar dos povos da região de Angola, considerados bárbaros. Argumentava-se que a sujeição militar e a instituição de hábitos “políticos” (isto é, civilizados) facilitariam a evangelização, unindo indissociavelmente os projetos catequético e

¹¹³ MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 257-259.

¹¹⁴ HILTON, A, op. cit., p. 98.

¹¹⁵ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 87, fl. 1v-2.

¹¹⁶ Apud. RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal: Tômoo segundo: Acção crescente da Província Portuguesa, 1560-1615, Volume II: Nas Letras – Na Côrte – Além-Mar*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938, p. 551-552.

colonial.¹¹⁷ A princípio, os primeiros missionários jesuítas haviam adotado a estratégia dos batismos em massa, tendo ministrado o sacramento a nada menos que 20 mil pessoas nos primeiros 15 anos de missão, segundo suas estimativas. O padre Baltasar Barreira, em 1582, alegou ter batizado quase quatrocentas pessoas em um só dia.¹¹⁸ A partir da visita de Pero Rodrigues, os jesuítas passariam a adotar uma abordagem bem mais cautelosa nesse sentido, seguindo de perto as conquistas militares portuguesas e ministrando o batismo aos sobas avassalados apenas depois de ter sido feita a instrução religiosa.

Além dos jesuítas, também a Coroa passou a condenar o batismo mecânico, insinuando ainda que ele era praticado pelos sacerdotes por interesses materiais, como mostra o regimento levado pelo governador de Angola João Correia de Souza, de 1616:

[...] muitos gentios daquelas partes, sem terem em suas terras sacerdotes nem quem os persuada, movidos de sua boa natureza ou tocados do Espírito Santo, vão onde sabem que há sacerdotes pedir-lhes o batismo, tão desejosos de o receber que levam dádivas e presentes aos sacerdotes, os quais os batizam, sem antes nem depois os catequizarem nem doutrinarem. E, batizados se tornam para suas terras sem saberem mais deles, nem eles procurarem mais o que é necessário para sua salvação. E é de ver que o muito descuido que nisto houve foi a causa do pouco efeito que se conseguiu do grande gasto e cabedal que, em empresa de tanto serviço de Deus e meu [i.e., do rei de Portugal], se tem metido [...]¹¹⁹

Para evitar os batismos mecânicos, era preciso doutrinar os africanos antes do sacramento. Vimos que, ao longo dos séculos XVI e XVII, a coroa sinalizou essa necessidade, estabelecendo um período ideal de tempo para a catequese, antes do batismo, que oscilou entre 20 dias e 6 meses, mas que raramente era seguido à risca. Um dos obstáculos enfrentados na catequese dos escravos dizia respeito às línguas por meio das quais seria feito o ensino religioso. Era pequena a porcentagem de africanos recém-escravizados, em Luanda ou na América, capazes de compreender o português bem o suficiente para a transmissão dos mistérios

¹¹⁷ A estratégia era semelhante aos princípios empregados pela Companhia de Jesus na catequese dos indígenas brasileiros, que deviam ser primeiro subjugados à autoridade temporal da coroa e do clero nos aldeamentos, para só depois poderem compreender corretamente a noção de autoridade divina. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. O discurso que vinculava catequese e vida civil manteve-se também ao longo do século XVII, sendo adotado inclusive pelos missionários capuchinhos, como atesta o capuchinho João Antônio Cavazzi de Montecúcolo, que atuou na África Centro Ocidental entre 1654 e 1677: “O fruto conseguido até à data, no que diz respeito aos costumes em geral, não é desprezível, e muita esperança há em que, com o tempo e com a ajuda de Deus e pelos nossos cuidados, os naturais se domesticuem mais, se tornem mais acessíveis e mais dispostos a moderar as suas paixões e a enveredar pela senda da razão, aceitando a regra da vida civil e os costumes da religião cristã.” CAVAZZI DE MONTECÚCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §165, p. 87.

¹¹⁸ RODRIGUES, F., op. cit., p. 515-552.

¹¹⁹ MMA, *Regimento do governador de Angola*, 03/09/1616, s. I, v. 6, doc. 88, p. 257.

católicos, em especial nos prazos estabelecidos pela Coroa portuguesa para o batismo. Isso exigia que a doutrinação fosse realizada nos próprios idiomas africanos. A prática se institucionalizou a partir da experiência da ilha de São Tomé, entreposto escravista na costa ocidental africana, onde se oficializou em 1556 um ordenado anual de 20 mil réis para padres proficientes em línguas da costa, que deveriam ser indicados pelo bispo para catequizarem os escravos.¹²⁰

Com o tempo, a pregação em línguas africanas, pelos menos as mais comuns na costa – o quimbundo e o quicongo – foi se estabelecendo como padrão em Luanda. Em 1727, num interrogatório feito pela justiça eclesiástica para investigar o envolvimento de uma colona luso-africana em práticas supersticiosas, duas escravas da ré, chamadas Ângela e Joana, foram chamadas a depor. Nenhuma delas falava português, mas o vigário-geral de Angola considerou satisfatória a familiaridade que ambas tinham com a doutrina católica: Ângela mostrou conhecimento impecável das orações e mandamentos de Deus e da Igreja, enquanto Joana errou alguns pontos da doutrina.¹²¹ De qualquer forma, seu conhecimento do catolicismo indica que a pregação aos escravos, na época, era feita em quimbundo, e não em português, língua que as duas não compreendiam. Sabe-se que, na igreja de Nossa Senhora do Rosário, em Luanda, os serviços religiosos eram realizados em quimbundo para atender à escravaria.¹²²

A dificuldade, porém, era encontrar ou formar padres proficientes nas línguas africanas. Essa barreira linguística se agravava devido à diversidade dos idiomas falados pelos cativos. Nesse particular, a região da África Centro-Occidental oferecia ao clero uma feliz circunstância: praticamente todos os povos atingidos pelas rotas escravistas que desembocavam em Angola eram compostos de falantes de línguas bantas, as quais possuíam um notável parentesco linguístico, facilitando o aprendizado,¹²³ tanto para os escravos oriundos do interior distante quanto para os padres catequistas. Não superestimemos, contudo, a sorte do clero angolano. A proximidade das línguas bantas estava bem longe de significar que toda a escravaria do porto de Luanda falasse um só idioma. Até meados do século XVII, ainda havia uma relativa homogeneidade linguística: as línguas mais representadas entre os cativos centro-africanos eram o quicongo e o quimbundo. Na segunda metade do século XVII, porém, com a progressiva interiorização das rotas de fornecimento de escravos, a diversidade linguística aumentou.

¹²⁰ MMA, *Alvará para o almoxarife de S. Tomé*, 22/03/1556, s. I, v. 2, doc. 124, p. 384.

¹²¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5888. A colona investigada era Mariana Fernandes, e seu caso é analisado no cap. 1, p. 33-35.

¹²² CADORNEGA, A., op. cit., p. 28.

¹²³ SLENES, Robert W. "Malungo, ngoma vem!" África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, nº 12, p. 48-67, 1991-1992.

Os jesuítas foram provavelmente os primeiros a aceitar e enfrentar o desafio das línguas nativas. Tendo sido os primeiros missionários a chegar à região no século XVI, acumularam experiência no aprendizado dos idiomas centro-africanos, tendo elaborado alguns dos mais importantes instrumentos para o seu aprendizado. O destino inicial dessas obras linguísticas era a missionação junto às sociedades locais (com a qual os jesuítas estiveram ativamente envolvidos até meados do século XVII), mas elas também se tornaram instrumentos convenientes na conversão dos cativos dos portugueses e luso-africanos. Duas obras jesuíticas elaboradas no contexto das missões centro-africanas forneceram referências importantes para o aprendizado de línguas nativas por parte do clero. Em 1556, oito anos depois da chegada da primeira missão jesuítica ao reino do Congo, vinha à luz um catecismo em quicongo escrito por Cornélio Gomes, jesuíta natural do Congo, intitulado *Doutrina christã na língua do Congo*.¹²⁴ Uma obra correspondente para o quimbundo ainda viria a esperar mais quase um século para ser impressa: em 1642, foi impresso em Lisboa o *Gentio de Angola suficientemente instruído*, primeiro catecismo para esse idioma, organizado por Francisco Paccónio.¹²⁵ No terceiro quartel do século XVII, o jesuíta Pedro Dias elaborou também uma gramática do quimbundo. Conhecido como “apóstolo dos negros”, Pedro Dias formou-se no Rio de Janeiro e atuou em Porto Seguro, Santos e Olinda. A partir de sua experiência na assistência religiosa e médica aos escravos desembarcados na América, aprendeu a “língua de Angola”¹²⁶ e dedicou-se a escrever uma gramática para seu ensino ao clero. Revisada pelo Padre Miguel Cardoso, natural de Angola, aprovada pela Companhia na Bahia e publicada em Portugal no ano de 1697, a obra foi denominada *Arte da Língua de Angola*, e tinha como objetivo instruir o clero brasileiro que se dedicava ao ensino religioso dos escravos.¹²⁷ Apesar de se voltar para os padres atuantes na América, a *Arte da Língua de Angola* testemunha a colaboração de jesuítas luso-americanos e angolanos na catequese dos escravos em suas línguas nativas.

Um segundo conjunto de obras linguísticas foi elaborado no contexto da missão capuchinha em Angola e no Congo. Em 1659, a Sagrada Congregação para a Propagação da Fé, órgão papal ao qual se subordinava a missão capuchinha, imprimiu o *Regvlae qvaedam pro difficilimi Congensium idiomatis*, gramática do “difícilimo” idioma quicongo escrita pelo Padre

¹²⁴ ALENCASTRO, L., op. cit., p. 158.

¹²⁵ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. São Paulo: 2008. 256 p. Tese – Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, p. 153.

¹²⁶ Suponho tratar-se do quimbundo. A existência anterior de outras gramáticas e catecismos em quicongo afasta a hipótese de se tratar do mesmo idioma falado no reino do Congo.

¹²⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, tomo VIII, p. 199-200.

Jacinto Brusciotto de Vetralla.¹²⁸ Seguiu-se um catecismo na mesma língua, intitulado *Gentilis Angolae fidei misteris*. Escrito pelo Frei Antonio Maria da Prandone, essa obra circulou em cópias manuscritas entre os capuchinhos antes de ser enviado a Roma para impressão em 1661. No ano anterior, o capuchinho Serafim de Cortona também enviara à Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé um catecismo elaborado em quimbundo, denominado *Institutioni Christianae*. Aparentemente, porém, essa obra nunca chegou a ser impressa,¹²⁹ o que atesta a prioridade que o reino do Congo detinha sobre Angola no contexto da missão capuchinha naquele momento. A importância desses instrumentos linguísticos dos capuchinhos, porém, parece ter se circunscrito à sua própria missão, tendo tido pouco impacto na formação do restante do clero dedicado à conversão dos escravos.¹³⁰

Um aspecto crucial, mas pouco transparente, desses instrumentos linguísticos era a participação dos nativos centro-africanos em sua elaboração. Evidentemente, a autoria desses catecismos e gramáticas era atribuída aos padres que os redigiam e assinavam, mas a insuficiente compreensão das línguas e culturas locais pelo clero europeu exigia que os nativos os auxiliassem na escolha dos melhores termos para as traduções – ou seja, aqueles que seriam os mais eficazes para atingir a compreensão do gentio. O jesuíta Mateus Cardoso deixou isso claro em sua correspondência ao rei do Congo, em 1624: “E porque não sentia em mim cabedal bastante para esta empresa, aproveitei-me dos mestres mais insignes que havia nessa corte [do Congo] para que a obra saísse qual eu desejava”.¹³¹ No caso do Congo, havia já um clero nativo, bem como vários mestres leigos que, habituados tanto à doutrina católica quanto à cultura bacongá, configuravam o recurso perfeito para as negociações de sentido, demandadas pela evangelização, entre o catolicismo português e a cosmologia local. Tanto é que o primeiro catecismo quicongo, publicado em 1556, foi assinado por um jesuíta nascido no Congo, chamado Cornélio Gomes.

Nem todas as gramáticas e catecismos do mundo, contudo, superariam as dificuldades crescentes do projeto de evangelizar os escravos em seus próprios idiomas, mesmo supondo que os padres conseguissem dominar as línguas locais por meio das obras escritas. No último quartel do século XVII, a expansão da fronteira escravista cada vez mais para o sul e para o

¹²⁸ MMA, *Carta de Frei Boaventura de Sorrento ao secretário da Propaganda Fide*, 30/10/1659, s. I, v. 12, doc. 106, p. 275.

¹²⁹ MMA, *Carta do Padre Serafim de Cortona aos cardeais da Propaganda Fide*, 13/02/1660, s. I, v. 12, doc. 111, p. 282-283.

¹³⁰ MMA, *Carta de Fr. António de Monte Prandone ao secretário da Propaganda*, 28/11/1660, s. I, v. 12, doc. 126, p. 314.

¹³¹ MMA, *Carta do padre Mateus Cardoso ao rei do Congo*, 1624, s. I, v. 7, doc. 94, p. 287.

interior, em direção a Benguela, ao vale do rio Kwango e ao alto rio Kwanza,¹³² já começara a trazer números expressivos de escravos falantes de outras línguas, para as quais sequer havia gramáticas ou catecismos. O testemunho do governador de Angola ao rei em 1686 é eloquente a respeito dessa diversidade linguística:

[...] o cabido daquele Reino [de Angola] deixou vir, com pouco zelo daquelas almas, alguns capelães (por eles quererem voluntariamente passar-se ao Brasil) que totalmente não entendem nem ainda a linguagem ambunda [o quimbundo], que é a mais fácil de todas as daquele gentio, e consequentemente ignorantes da dos congos, monjolos, muviris e benguelas, de cujas nações consta a carga dos navios que vêm ao Brasil.¹³³

Em tom semelhante, o padre Manuel de Sá, natural de Angola, escreveu ao prefeito da missão capuchinha em 1687: “procurei fazer presente ao meu rei e senhor do estado em que de Angola vinham ao Brasil os etíopes, de quem descendo, por falta de um capelão inteligente nas línguas várias de várias nações que se cativam naquele país”.¹³⁴ Diante das informações sobre a ausência de proficiência linguística dos capelães responsáveis pela catequese dos escravos, o rei escreveu ao cabido de Angola ordenando que clérigos versados nas línguas do interior fossem indicados para exercer essa função. A resposta do cabido em 1694, terminante, confirma as informações precedentes e demonstra um grande senso pragmático do clero secular angolano:

[...] isto, Senhor, se não pode de nenhuma maneira observar; porque do dilatado sertão deste Reino vem de cada parte dele pouca quantidade de escravos, com que se vem a fazer a carga de cada navio, porquanto se estivera esperando vir só de uma terra, era impossível sair cada ano um patacho,¹³⁵ o que era em grande prejuízo do comércio e dos vassallos de Vossa Majestade.¹³⁶

A questão da proficiência linguística era bem mais complexa do que podia parecer às distantes autoridades metropolitanas: diante da variedade de idiomas falados pelos escravos angolanos, seria necessário reuni-los em grupos linguisticamente homogêneos para possibilitar o ensino em suas línguas nativas. Isso facilitaria, sem dúvida, o trabalho dos catequistas, mas inviabilizaria os prazos de embarque dos negociantes. Assinada pelo deão da Sé de Angola,

¹³² MILLER, J., op. cit., p. 140-153.

¹³³ MMA, *Carta a El-Rei sobre os capelães*, 1686, s. I, v. 14, doc. 15, p. 35.

¹³⁴ MMA, *Carta do Padre Manuel de Sá ao prefeito da Propaganda*, 10/11/1687, s. I, v. 14, doc. 38, p. 79.

¹³⁵ Um tipo de navio. Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez e latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, v. 6, p. 315. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: < <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 11 out. 2014.

¹³⁶ MMA, *Carta do cabido de Luanda a Sua Majestade El-Rei*, 28/05/1694, s. I, v. 14, doc. 142, p. 357.

pelo chantre, pelo tesoureiro e por dois outros cônegos, a missiva demonstra que o clero secular conhecia seus limites, e sabia que não podia emperrar os mecanismos do comércio escravista para garantir a catequese dos escravos. Era preciso adequar as necessidades espirituais às realidades mercantis, pelo que o cabido afirmou que

[...] o maior remédio que a esta recomendação tão pia e católica de Vossa Majestade podemos guardar é mandarmos por capelães [dos navios] os filhos deste Reino, como assim o fazemos, os quais são em maior parte das línguas deste sertão peritos, e quando em alguma não estejam observados, sempre na tal embarcação vão alguns escravos ladinos, que se interpõem e de que muitas vezes se valem; e o mesmo fazem os missionários capuchos por este sertão.¹³⁷

Ao Conselho Ultramarino e ao rei, destinatários da carta, não restou senão aquiescer à resolução do cabido de enviar sacerdotes naturais de Angola e confiar em escravos ladinos, já aculturados e falantes do português, como intérpretes. A solução proposta pareceria satisfatória, não fossem alguns problemas. O primeiro deles dizia respeito ao uso dos intérpretes para a prática doutrinal. Era comum que os missionários atuantes na região empregassem intérpretes nativos em suas pregações e no ministério dos sacramentos, mas esse fato levantava problemas significativos. Em primeiro lugar, o segredo de alguns sacramentos privativos, como a confissão, ficava prejudicado com a intercessão de um terceiro entre o padre e o confitente. Ainda mais grave que isso era o fato de que os intérpretes muitas vezes alteravam de formas mais ou menos sutis o sentido do que era dito na pregação, tirando das mãos do clero o controle sobre o conteúdo doutrinal a ser transmitido. Eloquentes era o caso do Congo, em que os missionários eram frequentemente auxiliados por catequistas leigos de origem bacongá e formação local, sem ordens sacerdotais, que atuavam como intérpretes diante da população do reino, falante de quicongo. No final do século XVIII, a interferência desses intermediários da pregação era tamanha que, segundo o capuchinho Raimundo de Dicomano, “os próprios intérpretes de que é necessário servir-se, não se atrevem a repetir aquilo que o Padre diz contra os seus costumes, sendo mucano [i.e., delito] para os intérpretes contradizer o que é feito universalmente por todos”.¹³⁸ Ou seja, os intérpretes frequentemente omitiam partes da pregação quando estas contradiziam as práticas corriqueiras do reino. Se isso ocorria no caso

¹³⁷ Ibid., p. 357-358.

¹³⁸ Apud. SAPEDE, T., op. cit., p. 250. Para Thiago Sapede, um tal grau de interferência dos intérpretes provavelmente era característico do contexto congolês do final do século XVIII e não deve ser estendido indiscriminadamente para outros períodos e regiões, na medida em que, no Congo setecentista, o clero católico detinha pouca autonomia diante das elites locais e os catequistas leigos eram formados com baixa interferência clerical. Apesar de extrema, porém, a prática ilustra as várias formas como os intérpretes podiam alterar o conteúdo doutrinal mesmo em outras situações.

de intérpretes com alguma formação religiosa (como eram os catequistas leigos do reino do Congo), a situação da catequese dos escravos nos negreiros podia ser ainda mais delicada. Afinal de contas, nesses casos, os intérpretes empregados pelos padres não passavam de outros escravos, versados no português mas possivelmente tão pouco instruídos na doutrina quanto todos os demais. Era temerário confiar em que eles iriam transmitir aos demais escravos embarcados exatamente o que os padres queriam.

Além de todos esses inconvenientes relacionados a uso de intérpretes na catequese, a prática adotada pelo cabido de Angola de privilegiar os “filhos deste Reino” para o ofício de capelães dos navios tornava necessário formar um clero angolano nativo e suficientemente competente para a tarefa.¹³⁹ Apesar de os africanos estarem potencialmente excluídos do sacerdócio pelos estatutos de pureza de sangue vigentes no império português, havia precedentes para sua ordenação clerical. Já em 1518, um breve emitido pelo papa Leão X ao rei de Portugal concedia a permissão para conferir ordens sacras a índios e africanos.¹⁴⁰ Sem dúvida, o breve visava a permitir a ordenação dos nobres congueses que iam a Portugal estudar, mas poderia servir para estender a ordenação de africanos a outros contextos. Sabemos que, já em 1585, o bispo de São Tomé idealizou o projeto de um seminário em Coimbra para moços negros vindos de seu bispado,¹⁴¹ e que, dez anos depois, na falta desse seminário metropolitano, jovens africanos estavam sendo formados na própria diocese ultramarina.¹⁴²

O plano de instituir um seminário para formar sacerdotes negros vindos do continente africano foi rediscutido entre os anos 1605 e 1609, levantando uma acesa polêmica. Seus defensores insistiam no fato de que um clero africano nativo dominaria melhor as línguas locais e estaria mais adaptado às mortíferas doenças africanas. Para enraizá-lo mais eficazmente aos territórios ultramarinos e evitar que fosse residir em outras regiões depois de formado, defendeu-se que os seminários fossem estabelecidos nas próprias dioceses ultramarinas, e não em Portugal.¹⁴³ Outros religiosos, como Baltasar Barreira, mostravam-se reticentes quanto à criação de um clero africano, supostamente mais propenso a vícios e desvios de conduta: “Quanto ao seminário de que se trata, sou de parecer que nem cá [na África] nem lá [em Portugal] se faça, porque negros não são para viver em comunidade, e dos que estudarem são

¹³⁹ O tema da formação do clero nativo nos territórios portugueses da África foi explorado em maiores detalhes em MARCUSSI, Alexandre A. *A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. Temporalidades*, Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, v. 4, n. 2, p. 38-61, ago./dez. 2012.

¹⁴⁰ MMA, *Breve de Leão X a D. Manuel I*, 12/06/1518, s. I, v. 1, doc. 120, p. 421-422.

¹⁴¹ MMA, *Carta da Câmara de Coimbra a El-Rei*, 21/04/1585, s. I, v. 3, doc. 80, p. 314.

¹⁴² MMA, *Consulta da Mesa da Consciência e Ordens*, 11/11/1595, s. I, v. 3, doc. 142, p. 492-493.

¹⁴³ Uma síntese desses argumentos é exposta pelos jesuítas portugueses em MMA, *Fundação do seminário da Guiné*, 02/1609, s. II, v. 4, doc. 91, p. 339-341.

raros os que poderão curar almas, porque naturalmente são inclinados ao vício da carne”.¹⁴⁴ Para ele, as igrejas africanas deveriam ser ocupadas por órfãos portugueses enviados para estudar na África.

A questão foi tratada em um longo parecer elaborado em 1622 por Manuel Severim de Faria, padre secular que ocupava o ofício de chantre da Sé de Évora. Para ele, a ordenação de padres nativos poderia resolver uma série de obstáculos à evangelização dos africanos. Em primeiro lugar, aumentaria o número de sacerdotes nos territórios imperiais na África. Em segundo lugar, o fato de os padres serem nativos evitaria que padecessem tão frequentemente das doenças da terra. Em terceiro lugar, isso ajudaria a fixar e enraizar o clero nas conquistas, evitando que os sacerdotes se transferissem para outros territórios. Por fim, e mais importante: os padres nativos estariam mais aptos a doutrinar seus conterrâneos:

[...] podendo os do Seminário [dos africanos] muito melhor fazer o ofício de pregadores que os nossos clérigos, porque escusam intérpretes na pregação e doutrina, que é um dos grandes impedimentos que os nossos têm para ensinar, porque gastam muito tempo com saber a língua, e ainda quando o alcançam, nunca a podem tão bem saber como os naturais.¹⁴⁵

Severim de Faria compreendia que a questão não era apenas e tão somente linguística, mas que incluía também fatores de conhecimento das culturas locais e identificação do clero com elas (e vice-versa): “E com o natural amor que têm aos de sua nação se moverão com mais zelo a os ensinar, e eles o ouvirão com muito melhor vontade, por verem que os que lhe pregam e dão o exemplo são da sua mesma pátria e gente, e que não há neles outro interesse”.¹⁴⁶ A proficiência linguística era apenas a ponta do problema: para atingir os corações dos africanos, era preciso que seus catequistas estivessem imersos e enraizados em sua cultura. A argumentação de Faria parece ter convencido o rei de Portugal, que, em 1627, mencionou a vantagem dos catequistas nativos, apontando o “diferente fruto que farão seus mesmos naturais e o avantajado crédito que terão com eles [os gentios].”¹⁴⁷

Desde o início do século XVII, já haviam existido tentativas, tanto da parte do episcopado quanto dentro da Companhia de Jesus, de formar sacerdotes naturais de Angola que fossem proficientes em línguas centro-africanas e pudessem atuar na catequese e nas missões, tanto na África Centro-Occidental quanto em outros espaços do império. Em 1627, o bispo do

¹⁴⁴ MMA, *Carta do padre Baltasar Barreira ao provincial de Portugal*, 09/03/1607, s. II, v. 4, doc. 59, p. 635.

¹⁴⁵ MMA, *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622, s. II, v. 4, doc. 172, p. 675.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 675-676.

¹⁴⁷ MMA, *Carta régia ao Vice-Rei de Portugal*, 30/11/1627, s. I, v. 7, doc. 185, p. 522-523.

Congo e Angola escreveu à Mesa da Consciência e Ordens sugerindo a criação de dois seminários, um em São Salvador (capital do Reino do Congo) e outro em Luanda, “onde fossem educados moços congueses”.¹⁴⁸ Havia, porém, um empecilho burocrático: a forma como ocorria o provimento dos ofícios eclesiásticos no ultramar. Uma vez que a Igreja no ultramar português estava subordinada ao poder régio por meio do Padroado Real, todo e qualquer cargo eclesiástico deveria ser provido pelo rei. A princípio, esse provimento era realizado pela Mesa da Consciência e Ordens, em Portugal, o que resultava em um diminuto número de sacerdotes nativos promovidos na hierarquia. Com o tempo, a Coroa começou a transferir esse poder aos bispos, procedimento que foi oficializado em 1628 por um alvará que dava ao bispo do Congo e Angola o poder de nomear os cargos (exceto o de deão, ofício capital da administração diocesana) depois de exames locais dos candidatos.¹⁴⁹ Essa descentralização do provimento de cargos eclesiásticos garantiu uma flexibilidade muito maior no recrutamento do clero secular angolano, que em poucas décadas seria composto quase exclusivamente de naturais.

As polêmicas, porém, nunca chegaram a cessar por completo, já que eram frequentes as críticas aos padres naturais. Na década de 1690, a Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé chegou a proibir a ordenação eclesiástica de pardos e filhos ilegítimos, o que gerou um impasse, já que eles compunham a maior parte dos aspirantes nativos às ordens sacerdotais.¹⁵⁰ O bispo de Angola, Dom João Francisco de Oliveira, desconfiava profundamente dos clérigos naturais, mas viu-se impossibilitado de prescindir deles depois que entrou em vigor a proibição. Em 1694, escreveu à Congregação que

[...] não é possível deixar de promover a ordens alguns naturais da terra [...]; há muita falta de sujeitos ingênuos, e os mais deles têm parte de etíopes, vulgo mulatos, outros comumente têm avó materna preta, e como essa Sagrada Congregação me não declara até que grau há de impedir este defeito, não admito a ordens ilegítimos alguns, nem também os legítimos que têm parte de pretos [...]. Dou esta conta a Vossas Eminências para que, com a costumada piedade ponham Vossas Eminências seus olhos nesta cristandade, dando-se-me faculdade para dispensar nos tais defeitos com aqueles que foram de boa vida e costumes [...].¹⁵¹

Mesmo para seus críticos, o clero nativo mostrava-se imprescindível. É provável que a proibição tenha caído nos anos seguintes, ou que os bispos sucessores de Dom João Francisco

¹⁴⁸ MMA, *Seminários do Congo e de Luanda*, 04/11/1627, s. I, v. 7, doc. 183, p. 519.

¹⁴⁹ MMA, *Alvará ao bispo do Congo e Angola*, 07/04/1628, s. I, v. 7, doc. 196, p. 543-545.

¹⁵⁰ MMA, *Carta do cabido de Luanda*, 24/05/1693, s. I, v. 14, doc. 131, p. 304.

¹⁵¹ MMA, *Carta de D. João Franco de Oliveira aos cardeais da Propaganda*, 22/04/1694, s. I, v. 14, doc. 140, p. 351-352.

de Oliveira simplesmente tenham parado de observá-la, pois tornamos a ver um grande número de clérigos nativos, negros ou mulatos, nos anos subsequentes em Angola.

Também os jesuítas angolanos tomaram ações no sentido da criação de um clero nativo para a conversão dos africanos, preocupando-se especificamente com o problema da doutrinação dos escravos: em 1620, o Provincial de Luanda Simão Pinheiro enviou Luiz de Siqueira e Francisco Banha, dois jovens seminaristas da Companhia nascidos em Luanda, para estudarem no Colégio da Companhia de Jesus da Bahia, com o intuito de que eles pudessem atuar na doutrinação dos escravos centro-africanos desembarcados no Brasil.¹⁵² O primeiro inclusive tornou-se administrador de aldeias indígenas e do Colégio de Pernambuco. Além de seu conhecimento da “língua angolana”, ainda veio aprender o tupi no Brasil.¹⁵³ Um desses jesuítas angolanos, Manuel de Lima, chegou a compor no Brasil um catecismo dirigido para os escravos mina, o *Catecismo na língua dos arda*, de 1708.¹⁵⁴ O envio de estudantes angolanos aos colégios luso-americanos prosseguiu pelo menos até a década de 1710, mas seu pico, a julgar pela listagem (não exaustiva) de Serafim Leite, ocorreu na década de 1680.

Em 1684, o rei de Portugal, “vendo que pela vastidão dos sertões de Angola, intemperança do clima e variedade de línguas não é possível a compreensão de todos [os povos africanos]”,¹⁵⁵ aprovou o pedido da Companhia de Jesus para a construção de um anexo do colégio de Luanda, onde se formariam “alguns sujeitos da gente negra, para eles mesmos serem os que, recebendo com particular cuidado a doutrina cristã, a possam ensinar aos outros que a ignoram e conservar nela aos que voluntariamente a receberem”.¹⁵⁶ Teriam precedência no colégio os filhos dos sobas avassalados de Angola, os quais já vinham recebendo ordens sacerdotais em outros colégios do império. Onze anos antes, em 1673, uma relação elaborada por Antônio da Costa de Souza enumerava 14 nobres centro-africanos estudando em diferentes conventos portugueses.¹⁵⁷ Alguns acabavam indo estudar no Brasil: sabe-se que D. Diogo, nobre dembo, ingressou no seminário da Bahia em 1687.¹⁵⁸ Tratava-se, agora, de criar um lugar reservado para eles no Colégio dos jesuítas em Luanda. Devido ao elevado orçamento estimado para sua construção, o anexo não chegou a ser construído, mas os jesuítas receberam o dinheiro

¹⁵² LEITE, S., op. cit., tomo VII, p. 270.

¹⁵³ Idem. “Jesuítas do Brasil, naturais de Angola”. *Brotéria*: Revista contemporânea de cultura, v. 31, fasc. 3-4. Lisboa, set-out. 1940, p. 254-261.

¹⁵⁴ SANTOS, V., op. cit., p. 155.

¹⁵⁵ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 12, doc. 147, fl. 3

¹⁵⁶ *Ibid.*, fl. 3.

¹⁵⁷ MMA, *Carta de António da Costa de Sousa a Manuel Barreto de S. Paio*, 24/08/1673, s. I, v. 13, doc. 107, p. 234-236.

¹⁵⁸ SANTOS, V., op. cit., p. 156.

da Fazenda Real destinado ao sustento dos doze estudantes, o que indica que, mesmo sem uma construção à parte, ao menos alguns deles possivelmente foram recebidos no colégio.¹⁵⁹

Na década seguinte, a de 1690, o projeto de formação de missionários nativos parece ter dado frutos em Angola. O padre João Honrado, jesuíta natural de Angola, atuou durante algum tempo em missões pelo interior angolano antes de falecer em 1692. Da mesma forma, na primeira metade da década de 1690, a missão jesuítica ao soba Cafuche foi confiada ao padre Pedro Mendes, nascido na cidade de Angola.¹⁶⁰ Em um momento em que a missão já deixara há muito de ser uma prioridade da Companhia de Jesus, os missionários naturais de Angola parecem ter fornecido um novo ímpeto a esse projeto.

A década de 1680 parece ter sido um momento de intensificação das ações visando à criação de um clero natural de Angola: a formação de catequistas negros e o envio de padres angolanos ao Brasil fizeram parte de uma mesma iniciativa jesuítica para a catequese dos escravos, aproximando o clero dos idiomas e das culturas dos africanos a evangelizar. Uma vez que os jesuítas, como vimos, haviam decidido deixar em segundo plano as missões no interior para se estabelecerem no porto escravista de Luanda, tomaram como sua atribuição participar desse outro gênero de trabalho catequético: a doutrinação dos cativos. Para isso, confiaram na formação de um clero nativo que fosse versado nos idiomas centro-africanos e tivesse uma profunda familiaridade com as culturas locais, para que fosse capaz de realizar as aproximações de sentido necessárias à mediação cultural e à adaptação da mensagem católica às culturas centro-africanas. Nesse sentido, a familiaridade que o padre Manuel João demonstrou com a simbologia religiosa centro-africana contida no relato da jornada espiritual da menina Luzia Pinta, no início do século XVIII, não constituía uma exceção. A capacidade demonstrada pelo padre de adentrar o universo cultural centro-africano era, pelo contrário, o resultado histórico de um projeto consistente movido pela Igreja para a catequese dos escravos.

g. O duplo espelho

A formação de um clero secular nativo, familiarizado com as culturas locais e enraizado nos territórios centro-africanos, foi um importante suporte para o trabalho da catequese dos cativos africanos que passavam pelo porto de Luanda. Mas qual era o perfil desse clero, e como se configurava sua atuação doutrinária junto aos africanos? O clero secular, fosse nativo ou

¹⁵⁹ MMA, *Carta do reitor do Colégio de Luanda a El-Rei D. Pedro II*, 11/12/1684, s. I, v. 13, doc. 247, p. 588-589.

¹⁶⁰ RODRIGUES, F., op. cit., p. 273-274.

reinol, não tinha a melhor fama junto às autoridades administrativas, às ordens religiosas e nem sequer junto à própria administração diocesana. Eram frequentes as denúncias de padres indignos, negligentes, desviantes, gananciosos ou simplesmente incompetentes.

Poderíamos imaginar que os sacerdotes saídos da Europa para prestar auxílio espiritual às almas no distante continente africano, cientes dos riscos envolvidos devido à alta mortalidade de europeus por doenças tropicais, estariam imbuídos de vocações ardentes, zelo religioso e fervor catequético. Podia até ser o caso para as ordens missionárias, mas não era o que acontecia com maior frequência com o clero secular. Ocorre que Angola era um dos mais comuns destinos de degredo para réus penitenciados pela Inquisição, incluindo padres. Muitos eram impedidos de exercer suas ordens clericais durante o tempo da pena, mas depois disso, já radicados no local, podiam integrar o clero da região. Eloquentes é o caso do padre Antônio Álvares Cardoso, preso pela Inquisição de Lisboa em 1618. Antônio se envolvia com um castelhano chamado Alonso Carrilho, que era versado em práticas de magia erudita, necromancia e invocação de demônios e já havia sido processado pela inquisição espanhola. O padre auxiliou o necromante em um elaborado procedimento empregado para confeccionar um amuleto mágico. Uma pele de animal nova foi aromatizada com âmbar, almíscar e algália e depois posta sob o altar da igreja, para nela se rezarem três missas. Depois disso, foi colocada sobre um pentagrama desenhado no chão e, posto um cristal em cima da pele, esta recebeu desenhos feitos com sangue de morcego. Um demônio foi invocado para dentro do cristal, que foi envolto em veludo vermelho e carregado pelo padre Antônio junto ao peito, para que o demônio familiar lhe concedesse tudo o que ele desejasse. Os desvios do padre Antônio não paravam por aí. Além disso, ele ainda curava doentes com palavras e escritos dotados de poderes mágicos. Condenado em 1622, continuou curando e benzendo mesmo estando na prisão do Santo Ofício. Foi degredado por cinco anos para Luanda, onde se presume improvável que tenha parado de realizar suas curas supersticiosas, diante do fato de nem mesmo o encarceramento tê-lo impedido.¹⁶¹

Outros padres portugueses iam à África apenas com o intuito de fazer fortuna com o comércio (com o qual muitos se envolviam ilicitamente), logo retornando à Europa, deixando vagos seus cargos e desamparadas suas ovelhas. Alguns clérigos nem residiam nas igrejas às quais haviam sido alocados, seja por desinteresse, seja por medo de morrerem de doenças ou por ocasião de conflitos com as sociedades locais. Muitos sequer chegavam a embarcar para o continente africano, vencendo seus ordenados de Portugal. No ano de 1690, o rei passou uma

¹⁶¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2388.

ordem expressa para que não fossem pagos os sacerdotes angolanos que estivessem ausentes de suas conezias e vigararias, o que indica quão comum era a prática.¹⁶² A ordem régia parece não ter revertido a situação. Em 1702, o bispo de Angola reclamou para a Mesa da Consciência e Ordens da ausência de dois dos seus cônegos, que não residiam em suas igrejas e nem sequer no continente africano. Um deles desistiu do cargo na própria Mesa da Consciência e Ordens, o que indica que estava em Portugal. O segundo, cuja ausência se prolongava já por nada menos que 15 anos, estava no Rio de Janeiro e tentou requerer ao rei, mas seu cargo foi decretado vago.¹⁶³

O clero secular nascido na África, apesar de ocupar de forma efetiva seus cargos no continente, não escapava de reclamações e acusações diversas sobre sua conduta. Ainda mais graves, do ponto de vista da ortodoxia católica, do que as queixas que incidiam sobre os padres lusitanos eram as acusações de convivência dos sacerdotes naturais da terra com práticas gentílicas – ou, pior ainda, de participação ativa nelas! Em 1624, em carta endereçada ao rei, o governador Fernão de Souza afirmou que os seculares eram “comumente idiotas, que vivem mal e escandalosamente, e em lugar de fazerem fruto, o impedem com seu mau exemplo, sofrendo aos negros seus costumes gentílicos, vivendo todos cismaticamente”.¹⁶⁴ Consultado pela Mesa da Consciência e Ordens a respeito dos padres naturais da terra, mostrou-se mais específico: “são mulatos, e alguns negros de pouca suficiência e idade, de que não se pode fazer a confiança que convém, por serem inclinados a suas superstições.”¹⁶⁵ Sobre os seculares atuantes no interior de Angola, nas capelas e igrejas localizadas nos presídios e junto aos sobados avassalados, o governador afirmava que consentiam em que os sobas cristãos mantivessem seus ídolos.¹⁶⁶ Dom João Manuel de Noronha, que foi governador-geral entre 1713 e 1717, demonstrou que o problema se estendera para o século XVIII, quase um século depois da denúncia de Fernão de Souza. Mais incisivo que seu predecessor, Noronha afirmava que os seculares do interior angolano davam mau exemplo ao gentio, “usando dos seus mesmos ritos”.¹⁶⁷

Também os procedimentos empregados para a cura dos doentes nos hospitais e nas Santas Casas da Misericórdia mantidas pelo clero (havia uma em Luanda e outra no presídio de

¹⁶² ANTT, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304. *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranha*, 1731, fl. 18v.

¹⁶³ *Ibid.*, fl. 22v-23.

¹⁶⁴ MMA, *Carta de Fernão de Sousa a El-Rei*, 10/12/1624, s. I, v. 7, doc. 90, p. 274.

¹⁶⁵ MMA, *Informação de Fernão de Souza a El-Rei*, 29/07/1632, s. I, v. 8, doc. 35, p. 176.

¹⁶⁶ MMA, *Carta do governador Fernão de Sousa à Mesa da Consciência*, 13/08/1625, s. I, v. 7, doc. 113, p. 342.

¹⁶⁷ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 73, fl. 1.

Massangano) geravam repúdio de missionários, supõe-se que devido às semelhanças com os ritos mágicos de cura empregados pelo gentio. Mas nem sempre era fácil – ou mesmo proveitoso – abolir essas práticas. Em 1700, o Conselho Ultramarino examinou as denúncias feitas pelo capuchinho Frei Antônio Maria de Florença a respeito dos procedimentos terapêuticos africanos empregados para a recuperação dos soldados em Massangano. Apesar da indignação do missionário, ao Conselho pareceu que

Na vila de Massangano sempre houve o hospital que o padre Frei Antônio Maria aponta, em que se vêm curar os soldados dos presídios de Muxima, Cambambe, Pedras e Ambaca, os quais se costumam curar com os remédios da terra, e com alguns filhos da mesma terra, que as experiências das muitas doenças que nela costuma haver os têm ensinado; e não me consta que na dita vila pagasse Vossa Majestade cirurgia, nem será fácil achar nenhum que para lá queira ir [...].¹⁶⁸

Os padres seculares consentiam em que seus próprios escravos praticassem cerimônias gentílicas. Em 1703, um capuchinho de nome desconhecido, em missão no distrito do Bengo, fez uma denúncia a esse respeito: “indo o dito capucho em terras de um clérigo morador desta cidade chamado José Jorge de Souza, e entrando o dito capucho [...] em casa de um negro, achara umas figuras a que chamam quiteques,¹⁶⁹ com que fazem suas feitiçarias, e outras coisas delas as quais levava consigo”.¹⁷⁰ O escravo ameaçou o capuchinho e reclamou a seu senhor, o padre José. Este, em vez de repreender as “feitiçarias” do escravo, não só o apoiou na queixa como também requisitou que o missionário entregasse de volta os bens furtados! Contudo, quando a natureza dos objetos confiscados foi revelada ao deão da sé, o padre José acabou consentindo em que seu escravo fosse preso durante dois meses pela justiça eclesiástica. Diante dos superiores na hierarquia eclesiástica, teve de endossar a punição e a imposição da ortodoxia, mas fica claro como, no âmbito privado, ele tolerava e até incentivava os “desvios” religiosos de seu escravo.

A própria administração diocesana reconhecia a existência de práticas heréticas e gentílicas, mesmo nos altos escalões da hierarquia eclesiástica. Em 1665, o deão de Angola transmitiu ao rei estarecedoras denúncias contra Simão de Medeiros e Miguel de Castro, duas autoridades do cabido do Congo residentes em São Salvador:

¹⁶⁸ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 17, doc. 11, fl. 3v.

¹⁶⁹ *Kiteki*, em quimbundo, era o nome dado a artefatos por meio dos quais se manifestavam espíritos menores. Foram considerados “ídolos” ou “fetiches” pelo clero.

¹⁷⁰ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 17, doc. 46, fl. 1.

O miserável estado dos Reinos de Angola pende unicamente de estar a jurisdição eclesiástica em poder de dois cônegos irmãos e muxicongos, afastados dos portugueses cem léguas¹⁷¹ pelo sertão. Residem estes há muitos anos sem conhecerem prelado, nem castigo a seus graves delitos. Já foram achados e acusados por idólatras, fazendo sacrifícios a ídolos como o gentio da terra; por cismáticos em alguns erros que introduziram; por feiticeiros, e só a mágica é sua estimada ciência; por simoníacos na venda pública que fazem, não só das igrejas curadas, fazendo delas o provimento em pessoas de nação hebreia, mas ainda dos cargos e lugares em que têm jurisdição. São públicos concubinários, com muitos filhos seus conhecidos, e declarados deles por tais, a quem casam com os negros daquele Reino de mais título.¹⁷²

O caso dos cônegos Medeiros e Castro merece nossa atenção mais detida, pois mostra o grau de imersão e enraizamento do clero secular nativo nas sociedades locais. O deão indica que ambos eram “irmãos e muxicongos”, o que significa que faziam parte de uma das linhagens mais insignes da nobreza do reino do Congo, teoricamente aptas, segundo a tradição, a participar da eleição do monarca.¹⁷³ Parece plausível que tenham buscado acumular poder ritual e religioso por meio da hierarquia clerical para aumentar seu prestígio na corte do Congo. Ambos de fato detinham influência na política congoleza: “tudo o que vem a obrar este Rei [do Congo], é por parecer, informação e determinação dos ditos cônegos Simão de Medeiros e Miguel de Castro, um seu secretário, e outro confessor”.¹⁷⁴ O fato de terem filhos reconhecidos e casá-los com “os negros daquele Reino de mais título”, ou seja, com as linhagens centrais da nobreza congoleza, é absolutamente condizente com as estratégias de acúmulo de poder político das elites locais. O que ao deão de Angola parecia mero “concubinato”, na verdade revelava uma penetração nas estruturas políticas das sociedades locais por meio de estratégias matrimoniais. Tratava-se de um claro exemplo de apropriação da religião católica para reforçar a autoridade política da nobreza congoleza.¹⁷⁵ O mesmo tipo de aliança com a nobreza local, aliás, também era empregada pelos capelães seculares no reino de Angola, entre os ambundos, já que “alguns deles pediam filhas aos sobas, com quem estavam amancebados”.¹⁷⁶

Os desvios de Medeiros e Castro não se limitavam a essa associação umbilical com o poder político e religioso do Congo: eles também se valiam de seu poder para eliminar seus

¹⁷¹ Equivalente a cerca de 500 km.

¹⁷² MMA, *Carta do deão de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 29/07/1665, s. I, v. 12, doc. 235, p. 555.

¹⁷³ HILTON, A., op. cit., p. 35. Afirimo que os muxicongos eram “teoricamente aptos” a eleger o rei porque, a partir da segunda metade do século XVI, um processo de centralização do poder central no Congo levou a uma diminuição no poder dos muxicongos de deliberarem sobre a sucessão. Cf. *Ibid.*, p. 69-103.

¹⁷⁴ MMA, *Carta do deão de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 29/07/1665, s. I, v. 12, doc. 235, p. 556.

¹⁷⁵ Esse fenômeno foi identificado por SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 43-95.

¹⁷⁶ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 17, doc. 46, fl. 2.

adversários dentro da estrutura clerical, aqueles que poderiam castigá-los por seu comportamento – mesmo os mais insígnis. Afirma o deão de Angola que

[...] até os pardos filhos da terra, que se vêm ordenar a este Reino, de que alguns levam provimentos de conezias, nunca se atreveram à residência com justo medo da morte, e indo deste Reino no ano de 1660 um arcediogo, animando-se o ir a Congo, morreu apressadamente em meio do caminho, com suspeita de veneno, lançando repentino sangue por muitas partes, sem chegar a ver a sé. O último bispo, Dom Francisco de Soveral (tido geralmente por justo), nunca residiu, como também o tinham feito muitos de seus antecessores, porque alguns que quiseram residir foram mortos com feitiçarias e veneno e, se chegaram a Congo, viveram oito dias.¹⁷⁷

Não é fortuito que o deão tenha feito a associação entre veneno e feitiçaria. Dentre as práticas rituais correntes na África Centro-Occidental, o missionário capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecúcolo destacou os ordálios de veneno, ritos judiciários usados para identificar e punir culpados por algum delito, que recebiam nomes diversos de acordo com a localidade, o objetivo e o método. Um exemplo era cerimônia conhecida como *ncassa*, que consistia na ingestão pública de uma bebida venenosa como prova de inocência: se o acusado morresse ao ingerir o veneno, é porque de fato era culpado.¹⁷⁸ Havia diversas variações regionais, mas, em todos os casos, a mesma lógica ritual estava em jogo: por meio das substâncias venenosas, o juiz/sacerdote seria capaz de invocar forças sobrenaturais capazes de combater e punir com a morte uma suposta bruxaria maligna praticada pelo acusado. Tratava-se, portanto, de uma espécie de rito de contrabruçaria, que borrava a fronteira entre poder religioso e político.¹⁷⁹ Não é à toa que era o recurso empregado por Medeiros e Castro, detentores tanto de poder religioso quanto de autoridade política na corte de São Salvador. De acordo com as traduções registradas nos catecismos elaborados pelo clero, a palavra que designava os padres católicos em quicongo era *nganga*, termo que indicava também os sacerdotes centro-aficanos tradicionais. Medeiros e Castro comprovam que a sinonímia se estabelecia no plano linguístico e também na prática: eles atuavam, ao mesmo tempo, como sacerdotes católicos e como sacerdotes congueses tradicionais.

O caso dos envenenamentos rituais praticados por esses dois clérigos do Congo não parece ter sido isolado. Em 1702, uma carta régia para o governador de Angola dava conta de denúncias de que um missionário capuchinho, “fugindo das tiranias do capelão [do Bengo] para

¹⁷⁷ MMA, *Carta do deão de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 29/07/1665, s. I, v. 12, doc. 235, p. 555-556.

¹⁷⁸ CAVAZZI DE MONTECÚCOLO, J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §212, p. 103-104.

¹⁷⁹ Para mais detalhes sobre os ordálios centro-aficanos e sua influência sobre os calundus luso-americanos, cf. cap. 1, p. 78-81.

essa cidade, morrera, não faltando alguns indícios que fora dado de veneno”.¹⁸⁰ A investigação do ouvidor geral não conseguiu confirmar com certeza que a morte ocorrera por envenenamento, mas esclareceu suas circunstâncias. Depois que o missionário havia celebrado o casamento de dois negros, um capelão secular residente na área se queixou para o deão, presumivelmente porque queria para si o rendimento do matrimônio. O deão solicitou que o sacramento se realizasse novamente com o capelão, mas os recém-casados se recusaram, o que levou o padre secular a ameaçar o capuchinho com uma espingarda.¹⁸¹ Quando o missionário morreu na viagem de volta, os demais capuchinhos da missão cogitaram envenenamento. Não temos como saber se a suspeita correspondia ou não ao que realmente ocorreu, mas o fato de ter sido cogitado o envenenamento sugere que a prática fosse relativamente corrente no reino ainda no início do século XVIII.

No interior distante, longe dos presídios portugueses, dos bispos e das autoridades civis e diocesanas, os padres seculares parecem ter desenvolvido um amplo grau de autonomia e interpenetração nas sociedades locais, assumindo para si uma autoridade religiosa, política e eventualmente até militar que não poderiam alcançar em Luanda ou nos territórios administrados pela coroa portuguesa. Segundo relato de 1716 do capuchinho Frei Miguel Ângelo das Nossez, o clero secular da região de Ambuíla, na fronteira entre o Congo e Angola, atribuía-se o poder de excomungar livremente seus inimigos e desafetos, conceder dispensas matrimoniais, batizar usando apenas e tão somente o sal e adaptar o sacramento da confissão aos costumes bacongos. O capuchinho descreveu em detalhes o peculiar procedimento empregado pelos padres na confissão:

Nas confissões, pois (ai de mim, que lástima!), se assenta o padre em um tamborete tendo de uma parte os penitentes, e de outra parte quantidade de gente, com quem o dito padre está conversando. E basta somente que o penitente entre, o estrondo que produz tanta e tão ilícita conversação faça naquele mesmo tempo que o padre ousa dois outros pecados. E, sem mais cerimônia de exame, lhes dá absolvição. E isto eu tenho visto com os meus olhos, e mais a um tal Fulano ajuntar algumas varas e, depois de ter junto muita quantidade de penitentes, com mais povo aí presente, o padre, metido no meio deles, entrega ao primeiro penitente as varas, o qual açoitando-se com elas, se confessa publicamente, dizendo: eu fui aos lugares de feitiços, eu comi carne à sexta-feira, eu pequei no sexto mandamento etc. E depois dá a vara a outro, que faz o mesmo, até que, deste modo, se confessam todos, então os absolve a todos de uma vez. Se estas confissões são boas, deixo à consideração de Vossa Excelência.¹⁸²

¹⁸⁰ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Cod. 545. *Livro de registro de cartas régias, provisões e outras ordens para Angola, do Conselho Ultramarino, 1ª vol.*, 1673-1725, fl. 130.

¹⁸¹ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 17, doc. 46, fl. 1v.

¹⁸² AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 73, fl. 1v.-2.

Aceitemos o desafio lançado pelo Frei Miguel Ângelo das Nosses em sua última frase e façamos a consideração que ele sugere, avaliando a pertinência das confissões realizadas pelo clero de Ambuíla. O traço mais característico do seu procedimento é a total inversão de um dos pilares do sacramento da confissão: o segredo. Em vez de um exame individual de consciência e uma confissão privada, os padres estimulavam uma espécie de catarse pública para a purificação coletiva dos pecados da comunidade. Até mesmo a prática tradicionalmente católica da autoflagelação havia sido transformada: de recurso penitencial privativo, convertera-se em dramatização pública. A transposição da confissão do espaço privado para o público, longe de ser uma idiossincrasia, obedecia rigorosamente à lógica do exercício da autoridade ritual e do poder político nas sociedades bacongás. No sistema religioso dessas culturas, um dos mais importantes critérios que conferiam legitimidade aos atos rituais era seu caráter público ou privado, que indicava, segundo a concepção local, as intenções da cerimônia. Os ritos praticados pelos sacerdotes e líderes considerados legítimos (como os chefes e os *kitome*) eram públicos, pois seu objetivo se voltaria para o benefício do conjunto da comunidade. Já o poder do bruxo malévolo (*ndoki*) era exercido de forma privativa, pois seu objetivo seria o benefício individual e particular do próprio bruxo, que acumulava poder em detrimento dos outros a quem ele causava mal. O polo privado sempre implicava algum grau de ilegitimidade social, que era claro no caso da bruxaria, mas podia se manifestar também no caso de um curandeiro independente. Por outro lado, o polo público era praticamente sinônimo de legitimidade social, pois se voltava teoricamente ao benefício da comunidade. Os poderes sobrenaturais exercidos na esfera pública eram tidos como essenciais à manutenção do bem-estar e da harmonia da comunidade, seja porque propiciavam saúde e fertilidade, seja porque destruíam os perpetradores de atos malignos.¹⁸³

Os registros do missionário capuchinho João Antônio Cavazzi de Montecúccolo a respeito das práticas cerimoniais centro-africanas evidenciam a pertinência do par estrutural público-privado como critério da legitimidade do poder ritual na região durante o século XVII, e permitem entender como essa contraposição funcionava na prática. Acompanhemos o relato do capuchinho a respeito de um tipo de curandeiro e adivinho local, o *ngombo*:

O pior engano em que o *ngombo* mantém a gente ignorante é fazer acreditar que nenhum homem ou mulher pode chegar ao fim da sua vida senão por malefício. Portanto, se um doente morrer, atribui a morte a malefício.

¹⁸³ MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986, p. 169-187.

Ordinariamente os parentes recorrem a ele, para que indique o culpado, a fim de se vingarem. Então, duas são as sacrílegas maneiras pelas quais ele pretende descobrir a verdade: uma feita privadamente e outra públicamente, conforme o desejo dos suplicantes.

A primeira é assim: Conduz ele as pessoas interessadas a um lugar solitário ou à própria casa; traça círculos no chão, invoca o Demónio, faz incensações e provoca-o a comparecer; às vezes, há respostas às suas perguntas. As respostas são sempre obscuras, enganadoras, ambíguas e prejudiciais a uma ou a outra pessoa que nada tem que ver com a morte acontecida. Depois da vingança, frequentemente os assassinos compreendem o engano e têm pena de ter morto um amigo inocente. Apesar disto, desculpando-se por não terem bem compreendido o oráculo, mais uma vez consultam o *ngombo*, e não desistem desta criminosa impiedade, multiplicando os seus crimes, até ficarem satisfeitos.

A outra maneira, pública, consiste no seguinte: O *ngombo* faz tocar o seu tambor para juntar todos os vizinhos em lugar aberto. Junta-se ele também aos presentes e entoia uns cânticos que se referem à questão. Todos os presentes repetem as suas palavras, levantando urros e continuando a dançar. De repente, o *ngombo* começa a mostrar-se furiosamente agitado e como que cheio de fantasmas que lhe comunicam o que ele está a procurar. Salta violentamente, sai do círculo e entra de novo nele, contorce-se, lança pó na cara de quem lhe aprouver, indicando-o como culpado da morte acontecida. E porque indica muitos e o Demónio nunca fica satisfeito com uma vingança limitada, cada um deles é amarrado e levado para um lugar seguro. Ali será obrigado a tragar uma bebida preparada pelo mesmo *ngombo*. Quem resistir à violência desta bebida, vomitando-a, fica logo absolvido e solto como inocente. Mas aqueles que não conseguirem vomitar são sujeitos à sentença capital, como réus convictos, e ficam miseravelmente alvo da ferocidade daqueles bárbaros. Compreende-se como este engano possa servir ao esperto patife, para se desembaraçar de algum inimigo pessoal.¹⁸⁴

Na descrição das práticas divinatórias do *ngombo* (destinadas a determinar os culpados de algum crime), vemos uma distinção significativa entre dois tipos de cerimônias: as públicas e as privadas. Cada uma delas compreendia procedimentos e resultados bastante distintos. Nas privadas, nota-se que o *ngombo* atendia não aos interesses da comunidade, mas àqueles dos seus clientes particulares. Esses interesses eram frequentemente causadores de desordem social e de ruptura da harmonia, pois promoviam uma sequência de vinganças que podiam ter como alvo indivíduos que, posteriormente, se reconhecia serem inocentes. Havia, pois, uma tensão entre os interesses de alguns indivíduos pela vingança pessoal (ou, provavelmente, familiar) e os interesses de uma comunidade que não fora consultada nos foros socialmente legitimados acerca da culpa ou da inocência daquele sobre quem recaía a vingança.

O *ngombo* se abstinha da responsabilidade pelas ações de seus clientes particulares. Quando estes se vingavam de alguém que se descobria depois ser inocente, “desculpa[va]m-se”, o que nos indica a desaprovação social que recaía sobre eles. Mais que isso: eles se

¹⁸⁴ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §182, p. 93-94.

desculpavam “por não terem bem compreendido o oráculo”. Não é o recurso ao oráculo, ou a prática do *ngombo* em si que era tida como ilegítima, mas sim o uso, privado e individual, que os clientes faziam dele. Quando o oráculo se pronunciava em adivinhações privadas, cabia aos clientes interpretarem a sua mensagem corretamente. Essa garantia de segurança do *ngombo* evidencia bem o risco de ilegitimidade contido nos rituais de caráter privado, que o adivinho transferia para os clientes. Por esse mecanismo, o *ngombo* se eximia da responsabilidade pelas consequências da vingança, com o objetivo de não ser implicado em atos causadores de desarmonia e não ter sua prática deslegitimada.

Já seus rituais públicos, por outro lado, possuíam caráter distinto. O ato de “tocar o seu tambor para juntar todos os vizinhos em lugar aberto” estabelecia desde o início o caráter público do rito. O “lugar aberto”, inclusive, contrasta com o “lugar solitário ou [a] própria casa” onde o *ngombo* fazia as adivinhações privadas. Na cerimônia pública, com a anuência da comunidade, que comparecia e investia o adivinho de legitimidade social, o *ngombo* podia claramente indicar os culpados, e essa sentença não estava sujeita às suspeitas que recaíam sobre as interpretações que os indivíduos particulares faziam do oráculo. O *ngombo* podia declarar de forma inequívoca os culpados porque, na execução de um ritual público e coletivo, que contava com legitimidade social, sua sentença não era suspeita de contrariar os interesses da comunidade. Os culpados indicados pelo adivinho eram logo presos pela comunidade, sem que parecesse haver outra instância de contestação da sentença (como havia nas adivinhações privadas), e eram submetidos a um ordálio, presidido novamente pelo próprio *ngombo*.

Fica clara a mudança de atitude do adivinho se compararmos os ritos privados e os públicos: nos primeiros, ele procurava desvincular sua imagem da responsabilidade pelas ações e pela determinação dos culpados; nos últimos, ele assumia essa responsabilidade. Existia uma suspeita associada ao rito de caráter privado, dando-lhe ares de ilegitimidade potencial, da qual o *ngombo* procurava se afastar. Os ritos coletivos e públicos, por sua vez, eram investidos de legitimidade pela coletividade que deles participava.

As modificações operadas pelo clérigo secular de Ambuíla no sacramento da confissão seguiam exatamente a mesma lógica do rito do *ngombo*. Transferindo o ato da esfera privada do segredo para a esfera pública da reunião coletiva, os padres instituíaam o rito no domínio dos poderes legítimos, propiciadores ou regeneradores da harmonia social, e daí extraíaam a legitimidade social para absolver os penitentes, curando ritualmente a comunidade de seus males e aflições. Em relação ao *ngombo*, invertiam-se os objetivos imediatos (em um caso, punir; no outro, absolver), mas o ato ritual permanecia ainda na esfera judicial e compartilhava exatamente a mesma lógica simbólica e ritual. Sendo assim, os padres denunciados estavam

ocupando muito eficazmente o lugar de autoridades rituais propiciadoras da harmonia social e mediadoras dos conflitos da comunidade em um contexto de desagregação dos poderes políticos do reino do Congo. Podemos, assim, arriscar uma resposta ao desafio de Frei Miguel Ângelo das Nossez: eram boas essas confissões? Para a ortodoxia católica, sem dúvida eram péssimas. Para as comunidades bacongias nas quais esses padres viviam, pareciam ser bastante satisfatórias. Mais uma vez, os padres católicos haviam fechado o círculo e se tornado, não apenas na tradução linguística, mas também na prática, verdadeiros sacerdotes centro-africanos tradicionais, espelhando-se à imagem dos *baganga*.¹⁸⁵

Mesmo entre os missionários regulares encontramos, em alguns casos, aproximações do ensinamento católico com as culturas locais, como podemos observar no caso do jesuíta Pedro Tavares, que atuou em Angola entre 1629 e 1634. Diante do desinteresse das populações do Bengo, o inaciano lançava mão de recursos pouco ortodoxos para atrair a atenção dos gentios. Em algumas ocasiões, chamava alguns meninos e começava a se benzer com eles “em voz alta e desentoadada, rindo e fazendo-se meio doido por amor de Jesus Cristo”.¹⁸⁶ Na atitude do jesuíta diante de sua audiência africana, podemos identificar talvez a imitação da postura de sacerdotes locais, para os quais o transe e a possessão espiritual (talvez mimetizadas, conscientemente ou não, no comportamento “meio doido” de Tavares) constituíam o fundamento de sua autoridade ritual. Estratégias como essa pareciam inocentes diante das autoridades eclesiásticas, mas nem por isso deixavam de se espelhar no paradigma ritualístico oferecido pelos sacerdotes tradicionais.

O enraizamento do clero secular nas estruturas políticas e religiosas centro-africanas tradicionais é atestado também pelo caso extraordinário do padre Simão, secular de Ambuíla. Em 1716, o capuchinho Frei Miguel Ângelo das Nossez – o mesmo que se horrorizara com as confissões públicas – relatou que, circulando pela região com o padre visitador Tavares,

[...] no caminho lhe saiu ao encontro o padre Simão com muita gente armada que parecia vir em guerra, como já há pouco tempo havia feito com um fidalgo chamado D. Pedro, com quem pelejou, e depois excomungou por lhe dever uma ou duas cabeças. E, vindo como tenho dito, perguntou ao visitador aonde queria ir. E, respondendo-lhe o padre visitador que ia com intenção de fazer algum serviço a Deus por aquelas terras, ele lhe disse que dali não havia de passar, porquanto ali não era visitador. E, depois de larga contenda de palavras diante de todo aquele gentio, descompôs o padre Simão ao padre visitador com outras mais ofensivas e escandalosas, entre as quais eram as seguintes: “Eu não conheço visitador, nem governador do bispado, nem bispo, nem tampouco o Santo Padre, e ninguém tem que fazer comigo nestas terras, nem

¹⁸⁵ Plural de *nganga*.

¹⁸⁶ RODRIGUES, F., op. cit., p. 258.

terá força para tirar-me deste lugar.” Ouvindo semelhantes blasfêmias, e outras mais palavras injuriosas em língua muxiconga, o padre visitador excomungou ao dito padre Simão, mas ele respondeu que a excomunhão lhe passava por cima das costas. Lhe disse o visitador que não celebrasse dali em diante, nem exercitasse sacramento algum, ao que também respondeu o dito padre Simão, sem fazer caso da censura da excomunhão, antes ele também disse que excomungava ao visitador. Está dizendo missa todos os dias e administrando os mais sacramentos, com público e geral escândalo de toda esta gente preta e branca.¹⁸⁷

Com o caso do padre Simão, o enraizamento do clero secular nas culturas locais atingiu o limite da tensão e do conflito. Simão comercializava escravos, envolvia-se em conflitos armados com a nobreza congoleza e mantinha até mesmo um exército pessoal, formado, como se presume, pelos seus seguidores e dependentes, ou talvez escravos. Movia-se no seio da aristocracia do Congo e falava costumeiramente sua língua. Não parecia reconhecer nenhuma outra autoridade acima de si mesmo, nem religiosa, nem política, e atribuía exclusivamente a si, discricionariamente, o poder de excomungar, ministrar sacramentos e exercer atividade ritual diante de sua comunidade dependente. Em suma, comportava-se exatamente como um líder político, religioso e militar bacongo, guerreando com seus rivais, fazendo e comercializando cativos no contexto de guerra civil e de desagregação dos poderes centrais vivido pelo reino do Congo no início do século XVIII.¹⁸⁸

O padre Simão pode até ser um caso extremo, e certamente nada na mesma escala ocorreria na cidade de Luanda ou nos presídios portugueses. Contudo, sua atuação apenas amplificava a tendência de familiaridade com os códigos culturais africanos e de imersão nas culturas locais que se observa em todo o clero secular ao longo do século XVII e no início do XVIII. Era esse clero o grupo ao qual estava confiada predominantemente a tarefa da catequização dos escravos. Para atingir o coração e as almas dos cativos africanos, eles tiveram de mergulhar nas culturas locais, aprender suas línguas, compreender suas crenças e traduzir a mensagem cristã a um ponto em que ela quase se tornou irreconhecível para a parcela mais ortodoxa do clero. No processo, esses padres assumiram de fato a aparência especular dos sacerdotes tradicionais centro-africanos com os quais se comparavam e os quais tentavam suplantar.

É possível observar um interessante espelhamento quando comparamos as práticas desses padres católicos transformados em sacerdotes centro-africanos com os calundus celebrados em Sabará por Antônio Angola no ano de 1775. Para conquistar autoridade e

¹⁸⁷ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 73, fl. 2.

¹⁸⁸ THORNTON, J., op. cit., p. 98-100.

respeito diante de uma comunidade cristã, Antônio Angola mimetizou perfeitamente os procedimentos de um padre católico durante uma procissão: aparamentou-se de murta, mitra e báculo e saiu aspergindo sua “água benta” sobre fiéis e clientes em potencial pelas casas do arraial de Macacos. Ao buscar inspiração nos ritos dos padres cristãos, ele não fazia nada muito diferente do clero secular angolano – o qual, inversamente, mimetizava os sacerdotes tradicionais centro-africanos para obter legitimidade diante de comunidades *ambundas* e *bacongas*. Antônio não inventara a estratégia sozinho: ela também a aprendera do próprio clero africano. O espelho tinha dupla face.

h. Enraizamento e missiologia

Em 1678, uma acirrada polêmica opôs os jesuítas angolanos a Aires de Saldanha de Meneses e Souza, governador do reino de Angola. O que estava em jogo era nada mais, nada menos do que as diretrizes da política catequética e missionária da Coroa portuguesa nas terras africanas. O governador batia em uma tecla já corriqueira, criticando a Companhia de Jesus pela sua falta de envolvimento com as missões no interior. Dizia que os jesuítas, inicialmente muito fervorosos na missiologia, teriam abdicado dessa obrigação – que deveria ser sua prioridade – para se instalar em Luanda, sendo posteriormente substituídos pelos capuchinhos e por alguns carmelitas. O ensino religioso, que estava a encargo dos jesuítas, deveria ser apenas acessório, secundário em relação às missões. Para ele, a Companhia só se dedicava ao ganho material, à administração de suas vastas propriedades econômicas e ao comércio de escravos, tarefas que consumiam todo o tempo dos missionários. Segundo Aires de Saldanha, os únicos jesuítas que iam ao interior (mais especificamente, ao distrito do Bengo) só o faziam para cuidar das propriedades da Companhia na região, dissimulando o ganho material “em título de residência missional”.¹⁸⁹ Os sobas avassalados que se identificavam como sujeitos à Companhia o faziam não pela doutrina e pelas missões, mas unicamente pelo poder diplomático e político que reconheciam nos jesuítas.

A resposta da Companhia a essas críticas veio por meio de uma longa missiva em que os padres criticavam o modelo missionário vigente e propunham uma nova organização das missões angolanas.¹⁹⁰ Em primeiro lugar, os jesuítas justificavam o fato de não percorrerem o interior afirmando que já eram responsáveis pelo ensino no Colégio, além de atuarem na

¹⁸⁹ MMA, *Resposta que deu à carta dos jesuítas o governador Aires de Meses e Sousa*, 02/11/1678, p. 467.

¹⁹⁰ MMA, *Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola*, 02/11/1678, s. I, v. 13, doc. 192, p. 455-464.

doutrina dos habitantes e, mais particularmente, dos escravos. Ou seja, declaravam a centralidade do serviço religioso na própria cidade de Luanda; seu gentio, se assim podemos dizer, eram os escravos lá residentes. Em segundo lugar, enumeravam as dificuldades das missões no interior, elencando primeiramente a mortalidade dos missionários devido à letalidade do clima. Mais que isso, porém, destacavam a demasiada extensão dos territórios. Não simplesmente porque não poderiam percorrer os reinos do interior (os capuchinhos provavam que isso era possível), mas porque lhes parecia infrutífero fazê-lo nos moldes que se praticavam, já que os missionários não eram capazes de garantir assistência religiosa contínua ao gentio, que então ficava desamparado e retornava a suas práticas pagãs:

O soba que agora convertiam, e sua gente, não podiam tornar a ver senão dali a um, dois e três anos; e nesta volta os achavam tão gentios como eram antes do batismo, e só com o nome de cristãos, sendo na realidade idólatras e hereges; donde lhes vinha a ser a maior condenação o batismo que se lhes ministrava para sua salvação.¹⁹¹

O modelo missionário peregrino parecia-lhes apenas um grande mecanismo de transformar pagãos em hereges, sendo portanto pior do que se não houvesse missão nenhuma. Nesse sentido, os jesuítas angolanos eram consistentes com as diretrizes da atuação da Companhia de Jesus na América, que havia trocado um modelo de peregrinação missionária entre os indígenas por uma estratégia de sedentarização e centralização da ação catequética em aldeias fixas, com assistência contínua. Em Angola, o mesmo modelo não seria viável devido à autonomia política e ao poderio militar dos sobas, que impossibilitava que as populações abundantes fossem deslocadas para aldeias missionárias, motivo pelo qual eles propunham um modelo igualmente sedentário, mas descentralizado e interiorizado:

Deve Sua Alteza ser servido mandar fundar casa ou residência em cada presídio, e assim como o capitão de cada fortaleza, para o governo temporal, compreende certo número de sobas de sua lotação, somente assim os missionários de cada residência atendam só os ditos sobas e sua gente [...] distando estas lotações só um dia ou dois de caminho, poderão os missionários visitá-las muitas vezes no ano, fomentá-las e purgá-las daqueles vícios que as impedem. E como estes sobas e sua gente continuamente estão indo aos presídios, ou chamados, ou por comércio, terão também os missionários ocasião de lhes lembrarem as obrigações de cristão, e que ficarão tendo quase uma assistência contínua, que nestas gentes é precisamente necessária.¹⁹²

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 458.

¹⁹² *Ibid.*, p. 462.

Além de estabelecer missionários residentes em cada presídio, seria ainda preciso formar um grande número de padres naturais de Angola, que pudessem voltar às suas regiões de origem e lá estabelecer residência. E assim se desenhava uma espécie de utopia dos jesuítas para a África Centro-Occidental, com a atuação doutrinal complementar de missionários nos presídios e clérigos seculares nas aldeias e cidades abundantes:

[...] criando-se, com a doutrina que convém, sujeitos que possam ser clérigos, haverá em cada libata [aldeia] uma igreja, e nela um cura ou capelão, e com estes curas nas povoações particulares, e os missionários nos presídios, se dará grande calor a se conservar a fé do mesmo modo que se planta [...]¹⁹³

Na polêmica entre o governador e a Companhia, desenham-se dois modelos radicalmente distintos para a catequese na África Centro-Occidental: a missionação peregrina pelas sociedades do interior e o enraizamento do clero nas localidades. A partir de meados do século XVII, esses dois modelos conviveram nos territórios sob influência do império português, mas separados em diferentes âmbitos institucionais: a missionação junto aos reinos do interior passou a ser atividade quase exclusiva dos capuchinhos, enquanto o enraizamento foi se tornando, progressivamente, o modelo de ação das demais ordens religiosas e, acima de tudo, do clero secular. Esse contraste ajuda a explicar os graves desacordos entre seculares e capuchinhos no sertão, levando às vezes ao enfrentamento violento, como no caso do padre Simão e do Frei Miguel Ângelo das Nosses.

O modelo missionário capuchinho cumpria um importante papel diplomático, intermediando os contatos políticos e comerciais entre portugueses e sociedades centro-africanas soberanas por meio da presença militarmente neutra dos religiosos, em áreas nas quais a administração civil não tinha entrada.¹⁹⁴ Isso era especialmente válido para os territórios mais distantes do litoral, como Matamba e Cassanje, cuja importância cresceu ao longo do século XVII à medida que as rotas comerciais de fornecimento de escravos reorientaram-se para o interior do continente. Os capuchinhos garantiam as boas relações dos portugueses com os mercadores do interior e não interferiam em assuntos políticos da área de conquista, o que ajuda a explicar as boas relações da ordem com a administração colonial.

¹⁹³ Ibid., p. 463.

¹⁹⁴ GONÇALVES, R., op. cit.; SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: FRAGOSO, João *et alii* (Org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES/IICT, 2006, p. 279-297; Idem. *Entre a cruz e a espada: poder, catolicismo e comércio na África Centro-Occidental, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2012. 246 p. Tese (Livre Docência em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

O modelo jesuítico, por sua vez, propunha fixação ao território e imersão profunda do clero (sobretudo o secular) nas realidades sociais, culturais e econômicas de cada região. Por isso mesmo, os padres nativos (fossem seculares ou jesuítas) constituíam o paradigma do sacerdote ideal para esse modelo de catequese: sua múltipla ascendência e sua familiaridade com o território, os costumes, as línguas, as crenças e as linhagens locais tornava-os capazes de transitar com facilidade entre os vários universos culturais (exatamente o que era necessário para realizar a instrução religiosa dos africanos) e fazia com que eles pudessem se enraizar de uma forma muito mais efetiva do que o clero europeu conseguiria fazê-lo. Ao realizarem o movimento de saírem dos sobados e das libatas para tornarem a eles depois de ordenados, disseminariam a religião e a civilização cristã:

[...] estes negros em se vestindo *de mundeli*, já se avaliam por brancos, e são tão zelosos dos serviços de Sua Alteza como os mesmos portugueses. De sorte que na sua estimação, a cor não fazem [*sic.*] brancos ou negros, senão o traje e o vestido, o que é notório neste Estado [...] em se vestindo ao nosso modo, já se reputam como nascidos não na África como os seus, senão na Europa como nós.¹⁹⁵

A questão mais delicada era saber até que ponto esses sacerdotes africanos, investidos do manto imperial, seriam reconhecidos pelos portugueses como reflexos à sua imagem e semelhança. Em alguns contextos de cooperação, podiam parecer muito zelosos em sua fé e empenho, como missionários exemplares em meio ao gentio. Quando, porém, impunham obstáculos à penetração de determinados agentes da sociedade luso-africana, como os bispos ou capuchinhos que queriam interferir em suas práticas rituais e sacramentais, apareciam mais com feiticeiros e tiranetes aos olhos portugueses. Nesse caso, seu envolvimento com as sociedades locais adquiria ares de promiscuidade com o gentilismo. Quando o padre Simão se interpôs ao visitador Tavares e ao capuchinho Miguel Ângelo das Nossez, vedando-lhes o acesso às comunidades bacongas residentes em Ambuíla, forneceu um exemplo eloquente dessa verdadeira metamorfose que o clero secular parecia realizar diante dos perplexos olhares europeus. Ao se opor à atuação dos missionários, ele havia ultrapassado a fronteira simbólica que separava, na percepção do capuchinho, os europeus dos africanos.

De certa forma, esse clero enraizado transpôs do plano do discurso para o da prática social a máxima da tradução missionária, segundo a qual haveria uma equivalência entre o *nganga* tradicional e o padre católico. Eles eram padres e *baganga* simultaneamente, assumindo

¹⁹⁵ MMA, *Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola, 02/11/1678*, s. I, v. 13, doc. 192, p. 463-464.

uma ou outra “vestimenta” ao sabor dos contextos e levando às últimas consequências o projeto catequético elaborado pelos inacianos. Nesse sentido, eles não constituíam um “desvio indesejável” em relação à política da catequese elaborada pelos jesuítas: pelo contrário, eles eram sua culminância máxima, o resultado mais consistente de seus esforços de aproximação cultural. Que esse resultado tenha se tornado irreconhecível para seus formuladores originais é uma das ironias da política imperial portuguesa na África, que pressupunha ao mesmo tempo a manutenção da autonomia das sociedades locais e a reprodução do modelo social europeu.

Parte substancial da historiografia moderna considerou que a coroa portuguesa e as instituições eclesiásticas tiveram papel secundário na cristianização dos escravos africanos no império português. Luiz Mott, por exemplo, defendeu o caráter essencialmente privado do catolicismo colonial: diante da parca presença do clero e da intensa dispersão pelo território, os oratórios e as capelas particulares, longe do controle institucional, tornaram-se o espaço privilegiado da vivência religiosa na sociedade colonial.¹⁹⁶ Laura de Mello e Souza indicou a importância fundamental de um catolicismo popular informal na experiência luso-americana (incluindo aí a dos escravos), sugerindo que a intervenção normativa da Igreja teria ocorrido mais no âmbito de instituições repressivas como o Santo Ofício da Inquisição.¹⁹⁷ Poderíamos talvez remontar essas interpretações à tese seminal de Gilberto Freyre da família patriarcal como núcleo essencial de socialização dos escravos, minimizando o papel da coroa e da Igreja na formação da cultura e da religiosidade coloniais.¹⁹⁸

Também nos territórios africanos, o papel da Igreja (sobretudo da diocese) na evangelização das sociedades locais foi pouco observado. Para John Thornton e Linda Heywood, por exemplo, a expansão do catolicismo na África Centro-Occidental se explica essencialmente pelas iniciativas da monarquia conguesa e pela ação dos catequistas leigos. Embora os autores reconheçam o apoio do clero secular ao catolicismo centro-africano resultante, seu papel é retratado de forma mais passiva.¹⁹⁹ Contudo, como vimos, a Igreja angolana tomou diversas ações no sentido de viabilizar a catequese dos africanos: a doutrina religiosa dos escravos no porto, antes do embarque, a formação de um clero local proficiente

¹⁹⁶ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil*: Vol. 1: Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 155-220.

¹⁹⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

¹⁹⁸ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 23ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984. São evidentes as diferenças entre o pensamento freyreano e as ideias dos autores citados; a aproximação que pretendo estabelecer aqui refere-se apenas ao papel das instituições oficiais na formação da cultura luso-americana.

¹⁹⁹ HEYWOOD, L.; THORNTON, J., op. cit., p. 60-67.

em línguas centro-africanas, a adaptação linguística e cultural do ensino, tudo isso configurou um esforço institucional que não deve ser minimizado. A catequese dos escravos não era um assunto secundário para a coroa portuguesa. No caso dos jesuítas, esses esforços chegaram a se concretizar sob a forma de um projeto catequético estruturado e definido, alternativo às missões ao interior.

O modelo de enraizamento dos jesuítas e do clero secular conduziu-os a uma limitação de sua abrangência geográfica às áreas onde os portugueses estavam mais presentes, e nas quais a escravidão fornecia o protocolo social das relações entre os africanos, por um lado, e os portugueses e luso-africanos, por outro. Progressivamente, ao longo do século XVII, os alvos de sua catequese restringiram-se aos escravos africanos residentes em Luanda e a serem embarcados para a América. O clero nativo mostrava-se especialmente apto para essa tarefa, pois era capaz de transpor as fronteiras culturais a fim de melhor compreender seus conterrâneos e atingir seus corações com a mensagem cristã.

* * *

Os modelos clássicos empregados para a compreensão do chamado “sincretismo afro-católico” pressupunham que a interação entre os repertórios religiosos africanos e o catolicismo teria ocorrido apenas na América. Autores mais recentes mostraram que esse processo já transcorria desde as terras de origem de muitos escravos no continente africano, especialmente quando se considera a região da África Centro-Occidental, na qual o catolicismo teve uma presença expressiva desde o final do século XV. Contudo, na maior parte dos casos, essa incorporação do catolicismo às práticas religiosas africanas é encarada, essencialmente, como um produto da ação e da iniciativa dos próprios africanos, como um fenômeno que se desenvolveu a despeito dos esforços do clero católico em manter a ortodoxia.

Este capítulo pretendeu sugerir que é preciso também considerar a atuação deliberada das instituições eclesiásticas e monárquicas portuguesas no processo de negociação de sentidos e de criação de um novo catolicismo que sobrepuja elementos de origem africana e europeia. A catequese dos escravos era um dever assumido pela coroa portuguesa, e seu espaço prioritário foi gradualmente sendo transferido da Europa e da América para a própria costa africana, apesar das imensas dificuldades em concretizar a catequese na África nos termos idealizados pela Igreja. Transmitir a mensagem cristã e atingir a alma dos centro-africanos demandava que o clero traduzisse o dogma e o ensino religioso para um idioma verbal, cosmológico e ritual com o qual os africanos estivessem habituados e que eles estivessem mais aptos a aceitar. Para

lográ-lo, o clero precisou acumular, sistematizar e se valer de um amplo saber sobre as línguas e culturas locais. A fim de melhor empreender a tarefa, a Igreja se mobilizou para ordenar padres nascidos no continente, mais próximos das culturas a evangelizar. Diante de todos esses esforços, parece-me lícito considerar o catolicismo centro-africano tanto como uma iniciativa africana quanto como um produto da ação imperial portuguesa. A questão que resta esclarecer – e que será explorada no capítulo seguinte – é por que a coroa portuguesa se empenhou a esse ponto na catequese dos escravos.

Obviamente, o catolicismo traduzido pelo clero nativo para o universo cultural dos escravos centro-africanos resultava muito diferente da forma europeia de conceber e vivenciar o dogma e a religião. O caso de Luzia Pinta o testemunha claramente: convencida pelo clero angolano, na figura do padre Manuel João, de que sua ancestralidade bacongá coincidia com o Deus cristão, ela desdobrou e desenvolveu essa aproximação por meio da linguagem ritual dos *calundus* que aprendeu a praticar na América. Para os inquisidores em Lisboa, essa homologia entre *calundus* e catolicismo soava absurda: a fonte dos poderes de Luzia só podia ser o Diabo. O que era perturbador na argumentação da *calunduzeira* era o fato de que esse suposto “absurdo” era, na verdade, o resultado das estratégias de mediação simbólica empregadas pelo próprio clero imperial para a conversão dos cativos. Os frutos dessas estratégias não se restringiam ao caso de Luzia, já que elementos do catolicismo figuravam também nas cerimônias de diversos outros *calunduzeiros* na América portuguesa. Mesmo quando não havia traços formais que remetiam explicitamente à religião católica, era patente o fato de que a participação nos *calundus* e a devoção católica não eram percebidos como mutuamente excludentes, nem para seus oficiantes, nem para sua clientela. Em certo sentido, essa percepção expressava um entendimento bastante exato das macropolíticas religiosas e culturais do império português, que incentivaram a imbricação entre os sistemas religiosos do catolicismo e das culturas centro-africanas. O *calundu* era uma cerimônia que “pensava” o império. Mas será que o império “pensado” pelos *calundus* era o mesmo que era idealizado pela coroa, pelos portugueses e pelos colonos luso-americanos? Essa questão servirá de norte para as reflexões do próximo capítulo.

5. As duas escravidões e as duas liberdades

Vim a esta Ambuíla por mandado do meu Padre Prefeito e parecer de Vossa Excelência, onde achei, com dor de meu coração, a gente da terra naquela mesma gentildade em que nasceram, e dizem livremente que não querem duas escravidões; a saber, a do Rei de Portugal e a da Igreja (palavras lastimosas e dignas de lágrimas, porque a Igreja sempre pariu filhos, e nunca escravos).

– *Frei Miguel Ângelo das Nossez, em carta ao Governador de Angola Dom João Manoel de Noronha, 1716*

Os calundus coloniais configuravam um complexo terapêutico elaborado, essencialmente, para lidar com um tipo específico de aflição espiritual: a ruptura da descendência e do parentesco. Ocorre que, dada a importância crucial do parentesco como fator de identidade e garantia de direitos pessoais nas sociedades centro-africanas, essa ruptura estava longe de ser um problema pontual: ela afetava a própria existência simbólica e social dos africanos escravizados, privando-lhes de um sentido de comunidade, das garantias de subsistência material e dos recursos sociais para lidar com os problemas mais comuns da vida cotidiana. Num sentido imediato, a causa da doença dos calundus podia ser atribuída ao comércio de escravos, já que as instituições de captura e fornecimento de cativos haviam sido diretamente responsáveis por dismantelar a trama do parentesco nas sociedades centro-africanas, ao isolar os africanos capturados de suas linhagens de origem ou, pior ainda, ao produzir indivíduos sem linhagem para serem vendidos para o comércio atlântico. Se os calundus eram uma doença que advinha da falta de veneração da ancestralidade, tornada impossível pelo comércio de escravos, então, num primeiro plano, o trato negreiro havia sido a causa direta e imediata do surgimento endêmico dessa aflição espiritual na comunidade africana em Luanda e na América.

Num sentido mais amplo, em escopo imperial, essa percepção continuava sendo incrivelmente exata. A escravidão, como instituição abrangente e ubíqua no mundo atlântico português, produzia e perpetuava precisamente o “sintoma” patológico que os africanos sentiam como sendo decorrente da ruptura da ascendência: a falta de direitos pessoais essenciais. A linguagem centro-africana da ausência do parentesco e do isolamento em relação às linhagens e à ascendência traduzia perfeitamente a condição social patológica imposta pela escravidão nas Américas: a dificuldade sentida pelos escravos de garantir os meios (materiais, institucionais e sociais) necessários para construir uma existência social plena e dar origem a uma comunidade percebida como harmônica e próspera. Se a terapêutica dos calundus

constituía a cura para uma doença percebida em termos simbólicos e espirituais, então essa doença, concretamente, não era outra senão o escravismo.

Isso nos coloca diante de um problema com o qual já nos deparamos algumas vezes ao longo deste trabalho, e que será preciso agora abordar de forma mais sistemática: as relações entre os calundus e a escravidão. A percepção de que os calundus visavam a curar as feridas da escravidão poderia nos levar, num primeiro momento, à conclusão de que essas cerimônias eram formas de luta aberta e radical contra o sistema escravista como um todo. Nesse sentido, elas seriam aparentadas às fugas, às rebeliões, aos quilombos e a outras formas de rejeição completa das hierarquias impostas pelo escravismo. Não é que não sejam nada disso. A questão é que essa percepção dicotômica está radicada sobre uma concepção política que só imagina a luta contra a escravidão sob a forma da demanda por uma liberdade concebida em chave liberal, como uma conquista de direitos individuais inalienáveis. Nesses termos, contudo, o binômio escravidão-liberdade não se mostra suficiente para compreender as múltiplas maneiras como os africanos na América colonial percebiam a escravidão e formulavam alternativas a ela que nem sempre podem ser reduzidas à moderna concepção de “liberdade” celebrizada pela revolução francesa e pelo Estado liberal.

No império português, a linguagem simbólica da religião era um dos mais importantes campos de disputa ideológica dentro dos quais eram formulados os diferentes projetos de sujeição e autonomia, tanto para os portugueses e colonos livres quanto para os cativos. Portanto, para compreender uma parcela importante do debate “político” luso-americano dos séculos XVII e XVIII, será preciso imergir no registro religioso em que ele era frequentemente codificado. Os calundus eram uma das linguagens – talvez até a mais expressiva e bem formulada – por meio das quais essa reflexão era levada a cabo pelos africanos no âmbito do discurso religioso. Já para os portugueses, a religião católica forneceu um dos mais importantes códigos a partir dos quais os lugares sociais e direitos dos escravos africanos foram imaginados e estabelecidos. É no embate entre essas concepções religiosas da sujeição e da autonomia que podemos melhor apreciar a natureza da demanda simbólica e social dos calundus.

a. A luta contra a bruxaria

Mais uma vez, o ponto de partida para esta reflexão será buscado no caso de Luzia Pinta. Nos dois capítulos anteriores, já ressaltamos a extraordinária densidade simbólica contida no relato que a calundzeira fez aos inquisidores a respeito da uma experiência de êxtase que ela vivenciou quando ainda era menina em sua cidade natal de Luanda. Contudo, resta ainda

discutir um aspecto essencial dessa narrativa que, até agora, havíamos deixado de lado: o significado sociológico das demandas espirituais cristalizadas no episódio. Luzia tinha 12 anos de idade e morava com seu senhor Manuel Lopes de Barros em Luanda, em meados da década de 1700, quando teve uma experiência espiritual. Desfalecendo a menina no quintal da casa onde residia, sentiu sua alma ser levada para a margem de um grande rio, o qual ela atravessou usando os subterfúgios mágicos de uma anciã que ela encontrou e que a auxiliou. Do outro lado do rio, encontrou uma bifurcação de caminhos, sendo um limpo e o outro sujo. Tendo optado pelo último, chegou a uma casa dentro da qual encontrou um ancião barbado, de quem tomou a bênção, depois do que voltou ao seu corpo físico, despertando no quintal onde havia antes desfalecido. Permito-me citar, uma terceira e última vez, um trecho do relato, quando a alma de Luzia já havia cruzado o rio, para que possamos analisar melhor o sentido da bênção concedida pelo ancião, que configura o núcleo e o clímax da jornada espiritual da menina:

[...] chegou a uma casa grande, onde achou a um homem ancião, com barbas compridas, assentado em uma cadeira e, ao redor dele, vários meninos com candeias acesas, o que, vendo ela declarante, chegou ao pé do dito homem, a quem tomou a bênção. E logo este lhe disse que se fosse embora, sem passar mais coisa alguma. E, vindo já na escada daquelas casas, retirando-se, sucedeu tornar em si por virtude de remédios e fumaças que o dito seu senhor lhe mandou fazer, por a achar como morta no dito quintal pela forma que tem declarado. E, dando depois conta de todo o referido a um clérigo chamado Padre Manuel João, assistente na mesma cidade de Angola, lhe disse este que aquele velho ancião que tinha visto era Deus Nosso Senhor, o que ela assim ficou entendendo pela referida razão.¹

O duplo sentido cosmológico do episódio, católico e centro-africano, já foi analisado anteriormente. De acordo com os repertórios cosmológicos africanos, o cruzamento do rio e o caminho sujo na floresta representavam o ato de adentrar o mundo dos espíritos, enquanto o ancião barbado encontrado pela menina seria uma representação de sua ancestralidade, de quem Luzia tomou uma bênção naquele momento, e cujo poder ela aprendeu depois a invocar para adivinhar e curar em seus calundus.² Do ponto de vista católico, a jornada era uma ascensão aos céus, onde ela teria se encontrado pessoalmente com o próprio Deus Pai, que lhe teria dado uma bênção, incentivando a devoção católica da menina.³

Em termos sociais, qual era o significado dessa bênção recebida por Luzia? Do ponto de vista centro-africano, Luzia restabelecia naquele momento uma ligação harmônica com sua

¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 51v.-52.

² Cf. cap. 3, p. 155-165.

³ Cf. cap. 4, p. 206-215.

ancestralidade, com a qual a família da menina estava em débito. Para Maria, tia da menina, esse débito inclusive já se manifestava patologicamente por meio da doença dos calundus. Ele advinha da responsabilidade que todo centro-africano sentia de venerar seus antepassados, o que era difícil na cidade portuguesa de Luanda devido à repressão religiosa exercida pelos portugueses católicos e à mobilidade dos escravos, separados das linhagens em meio às quais o culto aos ancestrais se organizava. Portanto, para a menina, a bênção do ancião era muito significativa: por meio dela, ela cumpria o dever de sua família em relação aos antepassados, reconstruindo imaginariamente o tecido do parentesco que o escravismo rompera ao desagregar as linhagens. A bênção correspondia ao ideal de harmonia do sistema religioso centro-africano, segundo o qual uma relação sadia entre vivos e espíritos seria pautada pela reciprocidade e pelas dádivas mútuas. Essa harmonia teria sido perturbada pelo comércio de escravos, que rompeu a ligação entre os vivos e seus antepassados, provocando assim uma desconexão espiritual e cósmica que precisava ser reparada.

Na concepção centro-africana, a harmonia era vista como o estado natural das coisas no mundo, de modo que toda desarmonia (fosse a morte ou a doença, quando inexplicáveis, a fome, a destruição etc.) era percebida como tendo sido provocada pela atuação externa de pessoas ou forças malignas que atuavam sob a forma de bruxaria, exercendo seus poderes sobrenaturais para obter ganhos individuais ilícitos.⁴ Em meados do século XVII, o missionário capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo registrou essa crença entre as populações centro-africanas a partir das declarações de um sacerdote local conhecido como *ngombo*: “O pior engano em que o *ngombo* mantém a gente ignorante é fazer acreditar que nenhum homem pode chegar ao fim da sua vida senão por malefício [ou seja, bruxaria]. Portanto, se um doente morrer, atribui a morte a malefício.”⁵ Sem dúvida, há aqui um certo exagero da parte de Cavazzi, interessado como estava em denunciar os supostos excessos dos sacerdotes tradicionais. Nem todas as mortes eram entendidas como tendo sido causadas por bruxaria, mas apenas aquelas que fossem repentinas, inesperadas ou de alguma forma incomuns.⁶

⁴ CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 461-462, oct. 1976. Emprego aqui os termos “bruxaria” e “bruxo” para designar a concepção centro-africana do *ndoki*, como forma de distingui-la do conceito europeu de “feitiçaria” que orientou a perseguição inquisitorial. A clássica distinção antropológica entre “bruxaria” e “feitiçaria”, estabelecida com base no caráter deliberado ou involuntário dos malefícios, parece-me pouco operativa no contexto centro-africano. Aqui, opto por empregar termos distintos para designar as diferentes concepções europeias e centro-africanas do malefício.

⁵ CAVAZZI DE MONTECÚCOLO, Padre João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índice pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. 1, Livro Primeiro, §182, p. 93.

⁶ JANZEN, John M. *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World*. Nova Iorque/Londres: Garland Publishing, 1982, p. 3-7.

Na concepção centro-africana, a bruxaria era uma forma de causar danos e destruição por meio de poder sobrenatural. Ela se distinguia do poder dos chefes, que também podiam destruir e matar com o auxílio de meios espirituais, apenas pelo caráter individual dos objetivos do bruxo, em oposição ao caráter coletivo dos objetivos alegados pelo chefe legítimo. Enquanto a destruição perpetrada pelo chefe (por exemplo, a guerra ou a punição judiciária) era tida como legítima e socialmente construtiva, propiciando o bem da comunidade como um todo, aquela causada pelo bruxo era considerada egoísta, originada da inveja e voltada exclusivamente para os ganhos pessoais. Por isso, nas sociedades centro-africanas, acusava-se um indivíduo de bruxaria quando se observava que ele acumulava poder pessoal e riquezas de forma rápida e suspeita. Uma das metáforas mais empregadas na simbologia centro-africana para representar a ação do bruxo era o canibalismo. Acreditava-se que o bruxo ingeria a carne e o espírito de suas vítimas, transferindo para si sua vitalidade e fazendo-as fenecer. A alma humana saudável era plena e “redonda” como o sol, mas a bruxaria a fazia rachar nas bordas, tornando-a vulnerável. Nesse estado, ela podia ser atacada pelo bruxo, que era capaz de “sugar/devorar” ou capturar o espírito de sua vítima, ou parte dele, provocando a doença e a morte do corpo. A alma podia ser consumida pelo próprio bruxo ou aprisionada em um objeto ou animal. Alternativamente, ele podia transferir a alma aprisionada para outro bruxo ou espírito maligno, para pagar supostas dívidas com entidades mais poderosas.⁷

A bruxaria, em suas várias manifestações, era considerada a fonte por excelência da desarmonia individual e social nas culturas centro-africanas. Se o comércio atlântico de escravos estava produzindo tantas e tão severas desarmonias nas sociedades centro-africanas (sendo a interrupção do culto aos ancestrais apenas uma dentre muitas), então ele deveria ser entendido, na concepção local, como uma forma especialmente poderosa de bruxaria. De fato, esse era um entendimento frequente. Na verdade, a escravidão atendia rigorosamente os critérios tradicionalmente empregados pelos centro-africanos para identificar a bruxaria maligna: o sofrimento ou morte impostos a uma vítima (o escravo) e o rápido e inexplicável fortalecimento e enriquecimento do bruxo (seu senhor ou os comerciantes negreiros). Tanto é que uma das representações populares do bruxo na região, registrada por Cavazzi, era na verdade a de um escravizador e mercador de escravos: “Corre o boato de que um certo feiticeiro, chamado *nganga-mbungula*, só com o assobio atrai a si qualquer pessoa que lhe aprouver, de

⁷ MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986, p. 160-165. A descrição vale para os bacongos do século XX, e talvez não se aplicasse em todos os precisos detalhes nos séculos XVII e XVIII. Contudo, de forma mais geral, a associação entre bruxaria e canibalismo também se verificava antes do século XX, como veremos adiante.

maneira que, guardando-a como propriedade sua, a tem como escrava e a pode vender a outros.”⁸ A expressão “corre o boato”, com a qual Cavazzi abre a descrição, é indicativa do caráter imaginário desse bruxo: em vez de ser uma figura real, empiricamente existente, ele provavelmente era um dos estereótipos usados para descrever os bruxos na imaginação popular, e aos quais os indivíduos concretamente acusados de bruxaria não necessariamente correspondiam.⁹ Na imaginação popular, bruxaria e escravismo se encontravam de tal maneira associados que o bruxo podia ser descrito simplesmente como um invencível captor e mercador de escravos.

Nesses quadros, o comércio atlântico de escravos era muitas vezes entendido como uma bruxaria em grande escala. Era comum a ideia de que os portugueses levavam os africanos em seus navios para devorá-los na América. Uma série de circunstâncias havia reforçado a ideia, da parte de muitos centro-africanos, de que os europeus seriam entidades espirituais. Em primeiro lugar, na imagética local, a cor dos mortos era o branco – a mesma cor da pele dos europeus. Em segundo lugar, a fronteira entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos era representada pela água, por um rio ou pelo oceano, de modo que a origem transoceânica dos europeus na África os aproximava das figurações correntes dos espíritos.¹⁰ Nesse sentido, quando os europeus levavam os africanos a bordo dos tumbeiros para a Europa ou para a América, essa travessia atlântica muitas vezes era entendida, pelos africanos, como uma viagem ao mundo dos mortos, onde as almas dos africanos seriam consumidas pelos malévolos bruxos-mercadores. De volta à costa africana, os mercadores trariam de volta artefatos produzidos a partir dos corpos africanos consumidos: o azeite era supostamente obtido a partir da prensagem da carne dos africanos, o vinho era seu sangue, o queijo era seu cérebro e a pólvora era obtida a partir das cinzas de seus ossos.¹¹ Na concepção local, os bruxos-mercadores de escravos brancos comercializavam, para seu próprio enriquecimento, os frutos obtidos com os corpos

⁸ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §194, p. 98.

⁹ ROWLAND, Robert. Malefício e representações coletivas: ou seja, por que na Inglaterra as feiticeiras não voavam. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 16-29, set./nov. 1996.

¹⁰ MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 249-67.

¹¹ Segundo Cavazzi, os escravos dos europeus na África Centro-Occidental não queriam ser levados à América, “pois estão persuadidos de que, chegando àquelas terras, seriam mortos pelos compradores, os quais, conforme pensam, tirariam dos seus ossos a pólvora e dos miolos e das carnes o azeite que chega à Etiópia. Nem há possibilidade de os tirar desse preconceito, embora lhes sejam mostradas azeitonas que às vezes chegam da Europa e lhes seja descrita a maneira de extrair o azeite. A razão que eles alegam é que às vezes se encontram pêlos nos odres, e eles julgam serem pêlos de homem esfolados para este fim.” CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §329, p. 160. Cf. ainda SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 162.

dos escravos. Tratava-se de uma representação bastante exata do funcionamento do comércio atlântico, já que os lucros dos mercadores brasileiros e portugueses realmente advinham das mercadorias produzidas com a mão-de-obra dos africanos e com o “consumo” de sua saúde e de seus corpos.

Algumas representações da bruxaria se adequavam notavelmente bem ao funcionamento concreto do comércio de escravos na costa africana. Para os bacongos do século XX, o acúmulo de poder sobrenatural pelo bruxo constituía um círculo vicioso inescapável. Alguns bruxos supostamente tornavam-se mais e mais gananciosos, consumindo um número cada vez maior de vítimas. Outros, por meio de seu envolvimento com atos de bruxaria, contraíam dívidas com espíritos malignos ou com outros bruxos de quem extraíam seu poder, e ficavam obrigados a pagá-las entregando mais e mais almas roubadas e aprisionadas. O antropólogo Wyatt MacGaffey descreveu o caso de uma mulher que foi ludibriada, em sonhos, a comer carne humana. A despeito de sua natureza onírica, o ato a havia transformado em uma bruxa, já que os sonhos eram tidos como formas de comunicação com o mundo espiritual entre os bacongos. Convertida contra sua vontade em uma bruxa, a mulher adquirira um débito em relação ao espírito que a enganara, ficando supostamente obrigada a dar-lhe a vida de um parente seu em troca do poder sobrenatural que ela adquirira ao consumir carne humana. Recusando-se a pagar, a mulher adoeceu e morreu, o que foi entendido como punição perpetrada pelo espírito enganador.¹² Embora o caso tenha sido registrado no século XX, corresponde às concepções de bruxaria que vigiam pelo menos desde o século XVII, quando o comércio de escravos na costa centro-africana adquirira grandes proporções e penetração social e geográfica. O débito sobrenatural que matara a involuntária bruxa remete perfeitamente ao sistema de crédito que organizava o comércio de escravos na costa atlântica: por meio de produtos recebidos dos mercadores europeus pelas sociedades centro-africanas a crédito, estas imergiam em ciclos de endividamento e se viam forçadas a pagar suas dívidas em escravos,¹³ tornando socialmente concreto o dilema espiritual vivido pela bruxa enganada: o de ser obrigada a dar a vida dos parentes em troca de um poder recebido.

Assim sendo, a escravidão atlântica era representada nas culturas centro-africanas como um poderoso sistema de bruxaria, causador de diversos tipos de desarmonia nas sociedades locais. As guerras civis e de apresamento causadas direta ou indiretamente pelo escravismo, as

¹² MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986, p. 164-165.

¹³ MILLER, Joseph C. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988, p. 105-139.

migrações forçadas, a fome, as razias, tudo isso eram sintomas macroscópicos dessa profunda desarmonia. No nível microscópico das trajetórias individuais, uma decorrência da grande bruxaria atlântica era a dissolução do parentesco e das linhagens, com a conseqüente ruptura do culto aos ancestrais. Por conta disso, a doença dos calundus deve ser entendida como um dos sintomas de uma síndrome patológica muito mais ampla, representada pela própria escala monumental assumida pela escravidão na África Centro-Occidental entre os séculos XVII e XIX. Essa aflição espiritual era, talvez, a maneira pela qual essa grande síndrome se manifestava de forma imediata na vivência pessoal e individual de cada um dos cativos centro-africanos arrancados de sua terra natal e privados de sua linhagem e de seus ancestrais.

Isso nos permite precisar melhor o significado da bênção que a menina Luzia Pinta recebeu de seu antepassado em sua jornada ao mundo espiritual. Na condição de uma recomposição dos laços de parentesco rompidos pelo comércio de escravos, a bênção era o restabelecimento da harmonia e, portanto, a anulação dos efeitos da bruxaria do escravismo. Se isso é verdade, a terapêutica dos calundus tinha, como finalidade última, a cura de uma doença que, no limite, era a própria escravidão. Isso é verdadeiro em sentido imediato e também de forma mais ampla. Imediatamente, a recomposição da ancestralidade revertia um primeiro efeito do comércio de escravos que era sentido como espiritualmente perturbador pelos centro-africanos: a ruptura do culto aos antepassados. Em sentido mais amplo, a recomposição do parentesco era também a via – imaginada e concreta – de reparação dos males causados pela condição de escravo. O escravo, em sua definição africana, era um indivíduo sem parentela, sem grupos familiares junto aos quais reivindicar direitos e proteção.¹⁴ Do ponto de vista simbólico, a reconstrução da ancestralidade permitia ao escravo readquirir um senso de parentesco e, portanto, uma via imaginária de recuperar seus direitos e poderes roubados pela escravidão. Do ponto de vista prático, a recomposição do culto aos antepassados era o substrato ritual para a criação de novas relações de parentesco e novas solidariedades concretas entre os africanos, efetivamente fornecendo-lhes meios e recursos para lidar com os problemas do dia a dia, atenuando assim a situação de vulnerabilidade extrema em que viviam.

Por qualquer ângulo, a bênção dos antepassados e a harmonia espiritual representavam a reversão do escravismo e a cura para a doença dos calundus. Com a ajuda e o reforço dados pelo padre Manuel João, que sugeriu à menina que o ancião que lhe dera a bênção era Deus Pai, Luzia Pinta equiparou essa noção centro-africana de harmonia também ao catolicismo. O que

¹⁴ MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

a menina Luzia conseguira, ao receber a bênção de Deus, era, presumivelmente, o primeiro passo em direção à salvação de sua alma e à vida eterna no paraíso, prometidos pela pregação católica. Na imbricação simbólica engendrada pela experiência de Luzia Pinta, o ancião era ao mesmo tempo Deus Nosso Senhor e a ancestralidade baconga da menina; analogamente, a bênção representava ao mesmo tempo uma promessa de salvação da alma e de recomposição da harmonia espiritual perturbada pela bruxaria da escravidão. A experiência de Luzia Pinta criara uma homologia entre os ideais de bem-aventurança das cosmologias centro-africanas (a harmonia espiritual) e do catolicismo (a salvação da alma). Sendo assim, o Deus católico seria, Ele também, um poder capaz de ajudá-la na cura da doença do escravismo. Mas será que o padre Manuel João concordaria com essa interpretação?

b. A porta estreita do cativo

Para o padre Manuel João, é muito provável que a jornada da menina Luzia Pinta e a bênção que ela recebeu de Deus Nosso Senhor tivessem outro sentido social, praticamente oposto àquele que acabamos de explorar: ela constituía, como veremos, uma exortação ao cativo. Na contraposição simbólica entre as interpretações divergentes desse episódio por parte de Luzia e de Manuel João, é possível capturar, em pequena escala, um episódio de um debate intelectual mais amplo, que se travava entre africanos e portugueses e que se referia ao papel da religiosidade na experiência dos escravos. A religião deveria atuar como uma via para fora do cativo (como na acepção centro-africana da harmonia espiritual) ou mais um dos grilhões que reforçavam a escravidão dos corpos (como pensava uma parcela expressiva do clero católico)? No registro teológico, os centro-africanos elaboraram uma forma de resistência ao escravismo e deram uma decisiva contribuição para aquilo que poderíamos denominar o “debate político” do mundo imperial português. Já vimos como o discurso ritual e cosmológico dos calundzeiros articulava essas ideias em meio a esse debate: a sensibilidade em torno dos calundus representava a escravidão como uma doença, formulava uma terapêutica que permitia sanar de forma simbólica e prática seus efeitos patológicos e postulava um ideal de bem-aventurança e regeneração que consistia na anulação do cativo. Resta saber como o clero lusitano imaginou o papel da religião diante da escravidão. Pretendo sugerir que sua teologia era precisamente o “opponente” ideológico que os calundus precisaram enfrentar nesse debate político.

Como vimos anteriormente, a leitura que o padre Manuel João fez do episódio de êxtase vivido por Luzia Pinta fundamentava-se na simbologia católica do batismo no rio, da porta

estreita e do trono celestial. A travessia do rio seria análoga ao batismo nas águas, realizado desde João Batista como rito de iniciação e purificação que requeria o arrependimento dos pagãos e sua renúncia aos pecados do passado. Já a bifurcação e a tomada do “caminho sujo” por parte da menina retomariam o *topos* bíblico e hagiográfico da escolha entre um caminho fácil e um difícil, com a valorização deste último, correspondente à “porta estreita” de que falava o evangelista Mateus: “Entrai pela porta estreita, porque largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. E muitos são os que entram por ele. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho que conduz à vida. E poucos são os que o encontram.” (Mt, 7,13-14)¹⁵ Por fim, a casa onde Luzia teria encontrado o ancião seria o próprio paraíso celestial prometido a todos os bons cristãos após a morte, para o qual ela voltaria ao fim de uma vida pia e exemplar.¹⁶

Se isso é verdadeiro, então a benção que Luzia teria recebido de Deus era um incentivo divino para que ela adentrasse a “porta estreita” e trilhasse o “caminho sujo” que levariam sua alma à salvação eterna depois da morte. Em termos práticos, o que significava isso? Para qualquer cristão, numa formulação genérica, a porta estreita representava uma vida de abnegação, de humildade, de penitência espiritual e de abstenção dos prazeres terrenos. Era uma existência segundo os preceitos da Igreja. Para os africanos escravizados, porém, havia outras implicações mais específicas nesse discurso. A porta estreita e o caminho apertado de que falava Mateus pressupunham sofrimentos para a purgação dos pecados. No caso dos cativos, esses sofrimentos incluíam a captura, a travessia atlântica a bordo dos tumbeiros para a América e uma vida de trabalhos árduos, castigos corporais e violências arbitrárias impostas pelos seus proprietários. Dessa forma, o “caminho sujo” que o padre Manuel João incentivara Luzia a percorrer era um sinistro prenúncio de seu destino como escrava nas Américas, que já se afigurava provável àquela altura, quando a menina contava 12 anos e já adentrava a idade de ser vendida aos comerciantes atlânticos que a aguardavam para compor sua medonha carga humana.¹⁷ Para o padre Manuel João, era preciso que Luzia vencesse as tentações da rebeldia e

¹⁵ BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Ed. revista e ampliada. Coord. Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1715 (Evangelho segundo São Mateus, cap. 7, versículos 13-14).

¹⁶ Essa possibilidade de interpretação foi explorada em detalhes no cap. 4, p. 206-215.

¹⁷ DAIBERT JR., Robert. Luzia Pinta nas margens do rio: Travessias entre o catolicismo e as tradições religiosas centro-africanas no mundo atlântico. In: DAIBERT JR, Robert; PEREIRA, Edmilson de Almeida (Org.). *No berço da noite: religião e arte em encenações de subjetividade afrodescendentes*. Juiz de Fora: Museu de Arte Murilo Mendes/UFJF, 2012, p. 93-117, interpreta o relato de Luzia Pinta também como um prenúncio ou premonição da escravidão, mas a partir da metáfora do rio. Para o autor, o ato de cruzar o rio prefigurava a travessia do Atlântico e a vida como escrava nas Américas, mas ainda deixava em aberto uma possibilidade de “retorno” à África por um caminho de volta que não se completou em seu êxtase. Acredito que a interpretação do autor dá pouca atenção à simbologia centro-africana associada à travessia do rio.

suportasse tudo como boa cristã que era, para enfim poder retornar à morada do Pai ao fim da vida.

O vínculo entre catolicismo e escravidão, bem como a ideia do cativo como purgação dos pecados dos africanos, não era uma invenção do padre Manuel João. Antes, fazia parte de uma ideologia sistemática de legitimação da escravidão que, nos séculos XVII e XVIII, encontrava bases no catolicismo. É verdade que nem todos os argumentos empregados pelos portugueses para justificar a escravidão africana derivavam da doutrina católica. Podemos dividir esquematicamente os argumentos pró-escravistas usados na época em quatro grandes correntes de argumentação: um discurso jurídico, uma argumentação pragmática, uma mitologia bíblica e uma doutrina da redenção.¹⁸ Desses, apenas o segundo deixava de radicar em princípios religiosos. Todos os demais buscavam em um ou outro aspecto da doutrina sagrada sua sustentação teórica: o discurso jurídico fundamentava-se na ideia de direito natural desenvolvido pela escolástica cristã; a mitologia bíblica era extraída do livro sagrado do catolicismo; a doutrina da redenção, por fim, concedia um sentido moral ao escravismo baseado na concepção católica da salvação da alma. Em todos os casos, a Companhia de Jesus teve papel fundamental na formulação e consolidação dos argumentos pró-escravistas no império português, com destaque para os missionários jesuítas atuantes no Brasil e em Angola.

A partir do momento em que a escravidão adquiriu papel de relevo nas sociedades ultramarinas estabelecidas com a expansão comercial europeia, teóricos e juristas procuraram estabelecer as condições em que ela poderia ser considerada legítima, do ponto de vista legal. É preciso considerar que a escravidão nunca havia sido de fato abolida nas sociedades medievais europeias; mas, ao longo dos séculos VI-XV, ocupou um papel econômico secundário na Europa ocidental. Foi com a ascensão do capitalismo comercial e com a ocupação europeia na África e na América, a partir do século XV, que ela se tornou um fato econômico de relevância capital, incentivando novas reflexões sobre sua legitimidade.¹⁹

Os princípios legais que sustentavam as práticas escravistas, de acordo com as elaborações quinhentistas dos teóricos da Universidade de Salamanca, advinham do direito romano clássico, o qual ainda constituía o sustentáculo jurídico dos reinos europeus modernos. O direito romano reconhecia a escravidão como parte do *ius gentium*, ou “direito de gentes”,

¹⁸ Essa divisão é uma simplificação dos argumentos, que na verdade se interpenetravam nos discursos concretos. Por exemplo, aquela que era possivelmente a forma mais bem acabada da doutrina da redenção – a de Antônio Vieira, como veremos – invocava também uma narrativa bíblica como elemento legitimador. O discurso jurídico fundamentava-se nos preceitos religiosos, e também os que argumentavam de forma pragmática não deixavam de invocar, secundariamente, razões de ordem religiosa.

¹⁹ BLACKBURN, Robin. *The making of New World slavery: from the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Londres/Nova Iorque: Verso, 2010, p. 34-64.

partilhado pelos diversos povos humanos a despeito de seus diferentes direitos positivos particulares. Na escolástica cristã, o direito de gentes não derivava exatamente do direito natural (estabelecido pela divindade), mas era compartilhado por toda a humanidade desde o pecado original, que teria encerrado o estado edênico de paz e liberdade. Nesse contexto, a escravidão era vista como o resultado natural e a punição adequada para as guerras movidas pelos homens uns contra os outros.²⁰ A associação entre escravidão e pecado foi reforçada por Santo Agostinho, que defendeu que todo homem é um escravo de seus pecados e vícios, legitimamente passível de ter seu corpo escravizado como forma de punição.²¹

De acordo com o direito de gentes, haveria três situações em que a escravização de outro homem era considerada legítima. Em primeiro lugar, no contexto de uma guerra justa. No direito romano, a guerra justa era concebida como punição a um agressor e como forma de compensação por ameaças ou danos sofridos pelo agredido. Estabeleceu-se nos reinos ibéricos, sobretudo a partir da obra de Francisco de Vitória, o consenso de que as sociedades não-europeias detinham soberania sobre seus territórios, de modo que não poderiam ser agredidas gratuitamente pelos europeus. Contudo, os católicos teriam o direito natural (oriundo da autoridade divina) de pregar o Evangelho em todas as regiões do mundo, e poderiam usar a força para garantir a execução desse direito. Nesse sentido, qualquer obstáculo à pregação religiosa e à conversão do gentio ao catolicismo justificaria o empreendimento de guerras justas, permitindo a escravização dos derrotados segundo o direito de gentes.²² Alguns teóricos católicos, como Francisco de Suárez, iam ainda mais longe, argumentando que todos os povos infiéis e gentios, devido às suas práticas religiosas afrontosas a Deus, cometiam um crime contra o direito natural e contra a divindade, tornando-se passíveis de ação militar punitiva legítima.²³ Na conquista portuguesa de Angola, essa natureza originalmente religiosa da guerra justa alargou-se no final do século XVII para um sentido secular, legitimando ataques contra os sobas que violassem contratos comerciais e obstaculizassem a presença dos colonos e comerciantes portugueses.²⁴

²⁰ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller (Coord.). *Jesuítas, ensino e ciência*: séc. XVI-XVIII. Casal de Cambra, Portugal: Caleidoscópio, 2005, p. 209-210.

²¹ BLACKBURN, R., op. cit., p. 36.

²² ZERON, C., op. cit., p. 214-215.

²³ PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo*: Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII). Barcelona: Península, 1997, p. 130.

²⁴ HEINTZE, Beatrix. O contrato de vassalagem afro-português em Angola no século XVII. In: *Angola nos séculos XVI e XVII*: Estudos sobre fontes, métodos e história. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 387-436.

Além da guerra justa, o direito de gentes ainda considerava que a escravidão seria legítima no caso do resgate de condenados à morte. Isso significa que, se qualquer pessoa tivesse sido sentenciada à pena de morte pelo direito vigente em suas terras, poderia ser “resgatada” por um terceiro mediante pagamento, e aquele que o resgatou teria direito sobre seu corpo. Esse argumento foi amplamente empregado para justificar a escravidão africana, na medida em que, em várias sociedades da África, os criminosos condenados à morte podiam ter a pena capital comutada pela venda para os mercadores de escravos europeus ou africanos. Joseph Miller sugere que, na África Centro-Occidental, essa produção de cativos pelas instituições jurídicas locais pode ter sido uma primeira forma encontrada pelos líderes políticos centro-africanos para obter acesso às mercadorias comercializadas pelos europeus sem ter de empreender campanhas militares de apresamento, embora tenha tido papel marginal no volume geral do comércio escravista centro-africano.²⁵

Por fim, a terceira circunstância em que a escravização seria legítima, segundo o direito de gentes, correspondia aos indivíduos que vendiam a si mesmos como escravos, livremente e em plena consciência, ou que vendiam seus filhos como escravos em caso de necessidade extrema. Guerra justa, resgate de condenados à morte e compra dos que vendem a si próprios: eis os três títulos legítimos sob os quais se poderia tomar alguém como escravo.²⁶ Garantidas essas condições, o escravo era considerado, do ponto de vista legal, como propriedade privada de seu possuidor, podendo ser comprado e vendido com a consciência tranquila e sem nenhum obstáculo jurídico.

Nenhum jurista do período chegou a questionar a legitimidade da escravidão *em si*; a única coisa que se questionava eram as condições em que se produziam os cativos: apenas no caso de estas não corresponderem a um dos três títulos legítimos de escravização, os cativos deveriam ser libertados. Na Universidade de Évora, os teóricos portugueses transferiram essa discussão do plano puramente teológico e jurídico para o campo de uma investigação empírica das condições históricas de produção e comercialização dos cativos no continente africano. O maior expoente dessa vertente foi o jesuíta Luís de Molina, que empreendeu uma ampla consulta a diversos informantes envolvidos com o comércio escravista na África e concluiu que, na maior parte dos casos, os escravos eram ilegítimos. Para Molina, isso se devia ao barbarismo dos africanos, cujas sociedades não seriam dotadas de um verdadeiro direito (à

²⁵ MILLER, op. cit., p. 117-118.

²⁶ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p. 170-171.

maneira europeia, evidentemente) que pudesse legitimar as guerras de apresamento movidas pelas sociedades locais e as condenações jurídicas. Sendo ilegítimas as capturas feitas pelas próprias sociedades africanas, todo o negócio escravista que estivesse apoiado na compra de cativos dos mercadores africanos seria ilegal. A exceção, para ele, seria justamente a situação de Angola na primeira metade do século XVII, em que a resistência dos sobas do reino do Ndongo caracterizaria plenamente uma situação de guerra justa. A legitimidade dos apresamentos em Angola seria garantida, em última instância, pela presença constante da Companhia de Jesus, cujos padres seriam capazes de verificar a aplicação dos títulos legítimos de escravização.²⁷

Ocorre que, na verdade, a verificação exaustiva de todos os cativos era inexecutável. Nem todos os escravos comercializados por Luanda eram apresados diretamente pelos portugueses e por suas tropas aliadas no contexto de “guerras justas” movidas contra os sobas, nem mesmo na primeira metade do século XVII, quando as guerras no Ndongo alcançaram seu ponto mais violento. Muitos escravos eram já comprados de mercadores africanos radicados no interior, e esse número só aumentaria depois da década de 1660, sendo impossível verificar a legitimidade de seu cativo. Portanto, parecia inevitável que passassem por Luanda escravos ilegítimos. Para os jesuítas angolanos, isso não deveria, contudo, inviabilizar todo o negócio escravista. Era isso que argumentava o padre Luís Brandão, superior dos jesuítas angolanos, que sintetizou em 1611 argumentos que já haviam sido levantados por seus predecessores:

[...] como os mercadores [atlânticos] que levam esses negros os levam com boa fé, muito bem pode-se comprar desses mercadores sem nenhum escrúpulo, e eles os podem vender, porque é comum opinião que aquele que possui uma coisa com boa fé pode vendê-la, e ela pode ser comprada. [...] Pelo qual mais escrúpulos podemos ter os que aqui estamos [em Angola], que compramos esses negros de outros negros, e talvez de pessoas que os tenham furtado. Mas os mercadores que os levam para fora daqui não sabem disso, e assim com boa consciência os vendem. É verdade que tenho achado por certo que nenhum negro afirma ser bem cativo. Assim, Vossa Reverência não lhes pergunte se são bem cativos ou não, porque sempre hão de dizer que foram furtados e cativados com mau título, entendendo que, dessa maneira, lhes darão liberdade. Também digo que, nas feiras de onde se compram esses negros, alguns vêm mal cativos, porque foram furtados, ou os mandam vender os senhores das terras por coisas tão leves que não merecem cativo. Mas esses não são muitos, e buscar entre dez ou doze mil negros, que a cada ano

²⁷ Idem. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller (Coord.). *Jesuítas, ensino e ciência: séc. XVI-XVIII*. Casal de Cambra, Portugal: Caleidoscópio, 2005, p. 219-226.

saem deste porto, alguns mal cativos, é coisa impossível por mais diligências que se façam.²⁸

A postura pró-escravista de Brandão podia parecer radical até mesmo para os inacianos europeus, evidenciando que não havia consenso em torno da questão nem mesmo no interior da Companhia de Jesus: o jesuíta espanhol Alonso de Sandoval, que transcreveu e publicou a carta de Brandão em sua obra *De Instauranda Aethiopia salute*, limitou-se a reproduzir o conteúdo da missiva, sem endossar expressamente seu conteúdo.²⁹ Contudo, sua postura também estava longe de ser isolada, sobretudo quando consideramos os jesuítas atuantes na costa africana. As palavras de Luís Brandão ecoam aquelas escritas, quatro anos antes, por Baltasar Barreira, jesuíta que atuou em Angola no final do século XVI:

[...] o que toca ao cativo destes negros, matéria tão cheia de dúvidas *pro utraque parte*, que não é possível tomar-se outro assento nele senão que ou corra como até aqui, ou de todo se proíba esse trato. Digo isso porque o ordinário é venderem-se os negros por culpas que cometem, ou eles ou parentes e naturais seus, o qual é como lei entre todos, e ainda que pode algumas vezes acontecer que se vendam sem culpa ou que a culpa não seja digna de cativo, não é possível averiguar-se isso.³⁰

A impossibilidade de garantir a absoluta legitimidade de todos os títulos dos escravos relegava às práticas escravistas uma dúvida irreparável que contaminava todo o sistema ideológico com um resíduo de ilegitimidade. Do ponto de vista estritamente jurídico, a existência da escravidão africana encontrava-se amparada pelo direito romano, mas a aplicabilidade dessas diretrizes jurídicas ao comércio atlântico era questionável. Fazia-se conveniente, portanto, buscar outras formas de legitimar a existência continuada da escravidão e do trato negreiro.

A argumentação de Luís Brandão e Baltasar Barreira também nos leva ao segundo fator legitimador da escravidão: as considerações pragmáticas. Ambos, como os demais missionários atuantes nos territórios ultramarinos, reconheciam a existência de escravos ilegítimos, mas defendiam que a impossibilidade prática de verificar todos os títulos deveria justificar a continuidade do comércio de cativos tal como ele funcionava. Outros missionários faziam eco a suas concepções e defendiam a inviabilidade prática de se proibir o trato negreiro. Em 1593,

²⁸ MMA, *Carta do Padre Luís Brandão, S.J., ao Padre Alonso de Sandoval, S.J.*, 21/08/1611, s. I, v. 15, doc. 174, p. 443 (tradução minha). A carta foi extraída por António Brásio (organizador da MMA) da obra *De Instauranda Aethiopia salute*, de Alonso de Sandoval, que a transcreveu.

²⁹ Agradeço a Carlos Alberto Zeron pela importante observação.

³⁰ MMA, *Carta do padre Baltasar Barreira ao padre João Álvares*, 04/03/1607, s. II, v. 4, doc. 57, p. 220-221.

cinco jesuítas angolanos haviam assinado um documento defendendo a posse e venda dos escravos pela Companhia de Jesus com uma argumentação de surpreendente pragmatismo, se considerarmos os questionamentos que se colocavam à legitimidade do comércio:

Não é escândalo nenhum em os padres de Angola pagarem suas dívidas em escravos. Porque assim como, na Europa, o dinheiro corrente é ouro, e no Brasil, o açúcar, assim o são em Angola e reinos vizinhos os escravos. Pelo que, quando os padres do Brasil nos mandam o que lhes de cá pedimos, como é farinha, e madeira para portas e janelas, e quando os donos das fazendas que vêm a esta parte nos vendem biscoito, vinho e outras coisas, não querem receber de nós a paga em outra moeda, senão na que corre pela terra, que são escravos. Dos quais se carregam a cada ano para o Brasil e Índias.³¹

Essa linha de raciocínio podia chegar ao paroxismo da pura e simples defesa dos interesses econômicos da Companhia de Jesus, como na proposta do padre provincial de 1610 para as missões de Cabo Verde e Angola, em que reconheceu – e justificou – despidoradamente a prática do comércio negreiro pelos padres jesuítas por interesses pecuniários, apesar das proibições nesse sentido:

A ordinária [ou seja, o soldo] de Sua Majestade para cada um dos nossos é tão pequena, e em tanta desproporção insuficiente, que os obrigava a valer-se de alguma indústria de trato [ou seja, comércio de escravos] que naquelas partes não se estranha tanto, ainda em Eclesiásticos, muitos menos justificando-se com a necessidade que os constangia.³²

Não se tratava, porém, apenas de conveniência dos próprios padres, mas também de um reconhecimento da importância desse negócio para a coroa, para os comerciantes lusitanos e brasileiros e para o império português como um todo. Com a transição da exploração da mão-de-obra indígena para a escravidão africana na América portuguesa (processo em que os jesuítas, novamente, tiveram papel central), o comércio negreiro tornou-se uma engrenagem imprescindível para o funcionamento de todo o projeto colonial português para o Atlântico, garantindo o abastecimento da mão-de-obra necessária à produção do açúcar brasileiro. Daí o que escreveu o padre Antônio Vieira em 1673:

O Brasil é o que sustenta o comércio e alfândegas, chama aos nossos portos esses poucos navios estrangeiros que neles vemos. Com a desunião do Rio da Prata, não tem dinheiro; e com a falta de Angola, cedo não terá açúcar, porque já este ano se não recolhe mais que meia safra, e nos anos seguintes será

³¹ MMA, *Fundação de um Colégio em Angola dos padres da Companhia*, 15/06/1593, s. I, v. 15, doc. 127, p. 337.

³² MMA, *Missões da Companhia de Jesus em Cabo Verde e Angola*, 13/11/1610, p. 638.

forçosamente cada vez menos, porque a falta de Negros de Angola não se pode suprir com escravos de outra parte [...]³³

A argumentação jurídica e pragmática, porém, tinha um alcance limitado. Ela podia indicar as vantagens e lucros advindos da exploração (comercial e produtiva) dos escravos, e mesmo sustentá-la do ponto de vista legal – apesar das polêmicas a esse respeito. Mas não podia fornecer ao escravismo uma ideologia abrangente que justificasse seu *sentido*, na acepção moral, e que estabelecesse seu lugar num horizonte cultural partilhado pelos homens daquela época. Esse sentido moral do escravismo foi verbalizado, no mundo católico português, recorrendo-se às categorias conceituais da exegese bíblica e, acima de tudo, da teologia.

Uma certa interpretação do capítulo 9 do Gênesis bíblico foi usado, pelo menos desde o século X até o XVIII, em diferentes contextos geográficos e sociais, para justificar a escravidão de africanos. Trata-se do capítulo que narra os eventos subsequentes ao dilúvio, quando a progênie de Noé repovoou a terra:

Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. Esses três foram os filhos de Noé e a partir deles se fez o povoamento de toda a terra.

Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse:

“Maldito seja Canaã!

Que ele seja, para seus irmãos,
o último dos escravos!”

E disse também:

“Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem,
e que Canaã seja seu escravo!

Que Deus dilate Jafé,

que ele habite nas tendas de Sem,

e que Canaã seja seu escravo!” (Gn 9,18-27)³⁴

Como se pode verificar, o excerto não traz nenhuma justificativa explícita da escravidão de africanos, mostrando-se aberto a diversas interpretações possíveis. A princípio, o Gênesis apresenta uma visão universalista e monogenista do gênero humano, estabelecendo uma ascendência comum a todos os homens em Adão e Eva. Contudo, o episódio da maldição de Canaã foi usado para sustentar uma hierarquização de diferentes grupos de homens segundo os

³³ MMA, *O Padre António Vieira e o problema da escravatura*, 1673, s. I, v. 13, doc. 111, p. 243.

³⁴ BÍBLIA, op. cit., p. 46 (Gênesis, cap. 9, versículos 18-27).

méritos de seus respectivos patriarcas – Sem, Cam ou Jafé –, já que deles descenderia toda a humanidade depois do dilúvio. A narrativa bíblica não deixa claro se a maldição de Noé se estenderia aos demais filhos de Cam ou apenas a Canaã, e nem mesmo se ela seria transmitida à sua descendência, embora seja comum que as bênçãos e maldições dos patriarcas bíblicos se prolonguem em seus descendentes. Ademais, não havia indicações precisas, no texto bíblico, a respeito de quem seriam, no mundo moderno, os povos descendentes de Canaã. Os casamentos com linhagens descendentes de Sem e Jafet poderiam anular a maldição, no caso de ela ser hereditária? A Bíblia não oferece resposta a nenhuma dessas questões.

Entre os séculos IV a X, estabeleceu-se progressivamente, entre comentadores judeus, cristãos e muçulmanos, uma interpretação segundo a qual a maldição de Noé teria se aplicado hereditariamente a toda a descendência de Cam, que teria povoado o continente africano. Assim, os africanos ainda pagariam o pecado de Cam com a escravidão, até o presente. Não é fortuito que essa interpretação tenha surgido no mundo mediterrâneo e meso-oriental, em regiões que tinham acesso aos mercados transaarianos de escravos africanos, como formas de legitimar o emprego desses cativos. Na Europa moderna, ela nunca chegou a se tornar a justificativa prioritária da escravidão (devido aos pressupostos universalistas que embasavam a expansão do catolicismo), mas forneceu, em especial nos territórios anglófonos, uma explicação para a crescente racialização da escravidão americana.³⁵

Vemos esse tipo de exegese bíblica aparecer, em terras portuguesas, no discurso de Jorge Benci, jesuíta italiano que atuou na América portuguesa entre 1683 e 1700. Em sua mais importante obra, acerca do governo dos escravos, a história de Cam aparece justamente quando ele comenta a questão do vestuário, ainda que o episódio bíblico não seja empregado para estabelecer uma justificativa abrangente da escravidão:

[...] por boa razão parece que [os escravos] deviam andar todos despidos, visto que a servidão e cativo teve sua primeira origem do ludíbrio, que fez Cam, da desnudez de Noé seu pai. Sabido é, que dormindo este Patriarca com menos decência descoberto, vendo Cam, e escarnecendo desta desnudez, a foi publicar logo a seus irmãos; e em castigo deste abominável atrevimento foi amaldiçoada do Pai toda a sua descendência, que no sentir de muitos é a mesma geração dos pretos que nos servem; e aprovando Deus esta maldição, foi condenada à escravidão e cativo: *Maledictus Chanaan; servus erit fratribus suis*. Justo era logo, que tivessem os escravos, e singularmente os pretos, em lugar do vestido a desnudez, para ludíbrio seu e exemplar castigo da culpa cometida por seu primeiro Pai.³⁶

³⁵ BLACKBURN, R., op. cit., p. 64-76.

³⁶ BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*: (livro brasileiro de 1700). São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977, p. 64-65.

O mito da maldição de Cam nunca chegou a ter papel preponderante na justificação da escravidão, ainda mais no mundo português. Mesmo em Benci, ele não parece se aplicar igualmente a todos os escravos, mas de forma privilegiada àqueles sem nenhuma ascendência europeia ou indígena (“singularmente os pretos”). Não se tratava, portanto, de uma teoria abrangente da escravidão, mas apenas de um argumento ao qual se recorria circunstancialmente.

Aquela que era talvez a justificativa moral mais recorrente e totalizante para a escravidão africana no mundo português apoiava-se na possibilidade de conceber o cativo como uma via de acesso à salvação da alma para o escravo. Os antecedentes diretos desse discurso datam pelo menos do século XV: já em 1455, a bula *Romanus pontifex*, concedida pelo papa Nicolau V ao rei Afonso V de Portugal, tolerava a escravidão sob o pretexto de que ela facilitaria a cristianização dos cativos infiéis e pagãos.³⁷ Em meados do século XVII, essa doutrina já havia sido plenamente desenvolvida pelos jesuítas atuantes nas possessões portuguesas e encontrava ampla aceitação: a escravidão dos africanos e o comércio de escravos para a América eram tidos como legítimos na medida em que permitiam tirar os africanos dos pecados e da idolatria de suas sociedades natais, submetendo-os ao domínio de senhores cristãos que poderiam instruí-los e mostrar-lhes o caminho para a verdadeira salvação.³⁸

Mesmo naqueles que procuravam legitimar a escravidão recorrendo a algum dos outros três argumentos expostos acima – a legitimação jurídica fundamentada no direito romano e nos títulos do cativo, a motivação pragmática ancorada nos lucros do comércio atlântico e a exegese do episódio bíblico de Cam –, a conversão ao catolicismo e a ulterior salvação da alma dos escravos encontravam-se no horizonte final da argumentação, como finalidade que dava sentido às práticas escravistas e à enorme estrutura política, econômica e militar montada para abastecer o comércio negreiro. O superior da missão jesuítica em Angola, Luís Brandão, na mesma carta já citada em que defendia a legitimidade das operações mercantis de compra e venda de escravos em Angola, também recorreu à ideia da salvação espiritual dos escravos para reforçar seus argumentos. Sua missiva se encerrava apelando para o sentido teológico do escravismo. Após mostrar a impossibilidade de averiguar a legitimidade de todos os títulos de escravidão, Brandão arrematava: “E perderem-se tantas almas que daqui saem, das quais muitas

³⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 159.

³⁸ VAINFAS, R., p. 93-100 e passim.

se salvam, por irem alguns mal cativados, sem se saber quais são, parece não ser tanto serviço de Deus por serem [essas] poucas, e as que se salvam serem muitas e bem cativadas.”³⁹

A mesma sobreposição de um sentido teológico e uma legalidade jurídica do cativo já se encontrava, mais de duas décadas antes de Luís Brandão, no relatório escrito por Duarte Lopes para o rei:

[...] os escravos que se trazem de lá vêm a receber a água do batismo e gozar de nossa santa fé, pelo qual se pode sem escrúpulo realizar esse trato, porque os que se resgatam e se vendem lá entre os próprios gentios são escravos tomados nas guerras que fazem entre eles, e são a mais corrente moeda daquelas partes.⁴⁰

Duarte Lopes argumentava juridicamente a partir da ideia de guerra justa, mas começava apelando para o sentido salvífico do cativo. Da mesma forma, em Benci, que recuperou a narrativa bíblica da maldição de Canaã, o ensino religioso era retratado como um dos mais importantes deveres do senhor em relação a seus escravos. Os três argumentos anteriormente descritos de forma alguma excluem o da salvação da alma, antes complementando esse discurso, que aparece, a todo momento, como enunciação do sentido do escravismo para a cultura religiosa da época. Luiz Felipe de Alencastro sugeriu que a teoria negreira jesuítica no império português experimentou uma transição dos argumentos religiosos para o pragmatismo econômico ao longo do século XVII, fornecendo uma base laica e mais segura a partir da qual forjar a complementaridade comercial entre Angola e as colônias americanas, apenas “acessoriamente” insistindo na salvação da alma dos negros pagãos.⁴¹ A tendência ao pragmatismo comercial é perceptível nos escritos de vários jesuítas angolanos; contudo, o argumento propriamente religioso nunca saiu de cena, sempre pressuposto como horizonte capaz de dar um sentido moral ao escravismo. Ele pode não ter tido tanto impacto, do ponto de vista econômico e comercial, quanto os argumentos pragmáticos enunciados de forma clara e direta por Baltasar Barreira. Mas continuou exercendo papel crucial na conformação de um universo cultural que marcou a experiência da escravidão para os africanos e seus descendentes, e constituiu a linguagem a partir da qual se negociou a concepção de escravidão entre colonos, instituições religiosas e escravos.

³⁹ MMA, *Carta do Padre Luís Brandão, S.J., ao padre Alonso de Sandoval, S.J.*, 21/08/1611, s. I, v. 15, doc. 174, p. 443, tradução minha.

⁴⁰ MMA, *Relatório de Duarte Lopes* 14/12/1589, s. I, v. 4, doc. 126, p. 515 (tradução minha).

⁴¹ ALENCASTRO, L., op. cit., p. 168-180. A expressão “acessoriamente” ocorre à p. 178, quando o autor comenta a posição de Baltasar Barreira.

A doutrina da redenção dos escravos provavelmente ganhou sua forma mais consequente e acabada na obra de Antônio Vieira, em especial em seu décimo quarto sermão do Rosário, proferido em um engenho baiano no dia 27 de dezembro de 1633 à irmandade de homens negros devotada a Nossa Senhora do Rosário.⁴² Realizado poucos dias após o natal, o sermão tinha como tema o nascimento de Cristo, tomando do Evangelho de Mateus o mote: “Maria, da qual nasceu Jesus, chamado Cristo” (Mt 1,16).⁴³ Em sua prédica, o jovem orador inaciano⁴⁴ deu contornos mais bem definidos à teoria da escravidão como redenção, reinterpretando diversas alusões aos africanos extraídas do Antigo Testamento à luz da mensagem salvífica e, em especial, dos mistérios dolorosos do Novo Testamento. De acordo com a exegese de Vieira, o mote não faria referência apenas a um, senão a três nascimentos de Cristo: seu renascimento como o Salvador no Calvário, o renascimento do apóstolo João (santo comemorado naquele dia) como parte de Cristo ao pé da cruz e, por fim, o renascimento de todos os cristãos em Cristo por meio do batismo. Dentre todos os renascidos, o pregador destaca os africanos batizados, com base em um salmo profético de Davi que fala sobre os nascidos em Sião (metaforicamente comparada à Virgem Maria): “Eu recordo Raab e Babilônia entre os que me conhecem; eis a Filisteia, Tiro e Etiópia, onde tal homem nasceu.” (Sl 87,4)⁴⁵ Aqui, a Etiópia bíblica é tomada metonimicamente como referência a todo o continente africano.

O salmo 87, que menciona os africanos, no qual Vieira se apoiou em sua argumentação, é dedicado aos filhos de Coré, de modo que Vieira identifica a eles seus ouvintes “etíopes”. Segundo o Antigo Testamento, Coré era um dos líderes das tribos israelitas, tendo se associado a Datã e Abiram em uma revolta contra os patriarcas hebreus e contra Deus. Deus castigou os três e estendeu o castigo à descendência de Datã e Abiram, mas poupou os filhos de Coré: “A terra abriu a boca e os devorou (assim como Coré, pereceu igualmente este grupo), quando o fogo consumiu os duzentos e cinquenta homens. Foram eles um sinal. Os filhos de Coré, contudo, não pereceram.”⁴⁶ Para Vieira, os “filhos de Coré” mencionados no saltério não deveriam ser entendidos apenas no sentido estrito descrito pelo Antigo Testamento, mas como uma referência a todos os homens renascidos em Cristo após seu sacrifício na cruz, com especial destaque para os africanos. Isso porque

⁴² VIEIRA, Padre Antônio. *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959, tomo XI, p. 281-317.

⁴³ BÍBLIA, op. cit., p. 1704 (Evangelho segundo São Mateus, cap. 1, versículo 16).

⁴⁴ O décimo quarto sermão do Rosário foi o primeiro a ser pregado em público por Vieira, ainda antes que ele se tornasse sacerdote, o que viria a ocorrer apenas no ano seguinte.

⁴⁵ BÍBLIA, op. cit., p. 955 (Salmos, cap. 87(86), versículo 4).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 242 (Números, cap. 26, versículos 10-11).

Coré, na língua hebreia, quer dizer Calvário, e chamam-se filhos do Calvário, e filhos da paixão de Cristo, e filhos da sua cruz os mesmos que neste texto [o mote do sermão] se chamam nomeadamente filhos da Virgem Maria: porque quando no Calvário e ao pé da cruz nasceu da Virgem Maria com segundo nascimento seu benditíssimo Filho enquanto Jesus e salvador do mundo, então nasceram também com segundo nascimento da mesma Senhora todos os outros filhos das outras nações que o profeta nomeia [Raab, Babilônia, Filisteia, Tiro e Etiópia], e entre eles com tão especial menção os Etíopes, que são os pretos [...]⁴⁷

Segundo Vieira, a condição dos africanos levados à América como escravos era semelhante à dos filhos de Coré: o pai desafiara a Deus e fora condenado ao fogo do inferno; seus filhos, contudo, foram poupados pela misericórdia divina para serem salvos. Segundo o jesuíta, também os pais e antepassados dos escravos africanos desafiaram a autoridade divina por viverem no paganismo, e por isso foram condenados ao inferno; sua descendência, contudo, teve o “privilégio” de ser resgatada pelos portugueses e batizada, salvando-se:

Oh se a gente preta tirada das brenhas de sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre e grande milagre! Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentildade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como já credes e confessais, vão ao Inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade. E que perecendo todos eles, e sendo sepultados no Inferno como Coré, vós, que sois seus filhos, vos salveis, e vades ao Céu? Vede se é grande milagre da providência e misericórdia divina: *Factum est grande miraculum, ut Core pereunte filii ilius non perirent*. Os filhos de Datã e Abirão pereceram com seus pais, porque seguiram com eles a mesma rebelião e cegueira; e outro tanto vos poderá suceder a vós. Pelo contrário os filhos de Coré, perecendo ele, salvaram-se, porque reconheceram, veneraram, e obedeceram a Deus: e esta é a singular felicidade do vosso estado, verdadeiramente milagroso.⁴⁸

A prédica de Vieira resgatava a interpretação segundo a qual os africanos eram “resgatados” das trevas da gentildade pelo comércio de escravos para serem batizados e terem condições de se salvarem, e inseria essa teoria da redenção em um fundamento bíblico, costurando as menções veterotestamentárias acerca dos africanos com a doutrina neotestamentária da salvação. Ao contrário da interpretação escravista da maldição de Cam, que apartava os africanos do restante da humanidade, a narrativa dos filhos de Coré permitia reinseri-los no corpo dos fiéis, resgatando o princípio universalista e salvífico sobre o qual se

⁴⁷ VIEIRA, Padre A., op. cit., p. 294.

⁴⁸ VIEIRA, Padre António. *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959, tomo XI, p. 301.

assentava o império e legitimando, por meio dele, a escravidão africana. Com isso, Vieira conseguiu fundamentar teologicamente a ideia do comércio de escravos como redenção, inserindo-a em uma exegese bíblica alternativa à narrativa de Cam.

Como garantir a salvação da alma dos africanos? Para eles, Vieira prescreveu uma devoção e um exercício espiritual especialmente condizente com sua situação social. Se os filhos de Coré e os africanos eram também os “filhos da paixão de Cristo”, nascidos sob o signo da crucificação, era adequado que o caminho para sua salvação fosse a imitação dos mistérios dolorosos do Calvário. Padecendo cotidianamente dores e sofrimentos, os escravos imitavam o próprio estado de Cristo na cruz:

Segundo a significação do nome, porque Coré na língua hebraica significa Calvário, diz Hugo cardeal que são os imitadores da cruz e paixão de Cristo crucificado: *Filiis Core, id est, imitatoribus Christi in loco Calvariae crucifixi*. Não se pudera, nem melhor nem mais altamente, descrever que cousa é ser escravo em um engenho do Brasil. Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à cruz e paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos. *O fortunati nimium sua si bona norint!* Bem-aventurados vós se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança aproveitar e santificar o trabalho!

Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi*, porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dous madeiros, e a vossa em um engenho é de três. [...] Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio.⁴⁹

A enumeração dos abusos sofridos pelos escravos nos engenhos – maus tratos, grilhões e correntes, açoites e castigos corporais, feridas, injúrias – não servia aqui, de modo algum, a uma denúncia do cativo. Pelo contrário, todas essas violências eram reconhecidas em sua positividade, pois configuravam o Calvário pelo qual os africanos precisariam passar para serem salvos, na tarefa espiritual que era a devoção que melhor lhes cabia, segundo Vieira: a imitação dos mistérios dolorosos da paixão. O pregador invocou uma dramática imagética dos engenhos para sugerir que, por meio da imitação de Cristo, o inferno do trabalho escravo se convertia em paraíso angélico:

E que cousa há na confusão deste mundo mais semelhante ao Inferno, que qualquer destes vossos engenhos, e tanto mais, quanto de maior fábrica? Por isso foi tão bem recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a

⁴⁹ Ibid., p. 305-306.

um engenho de açúcar *doce inferno*. E verdadeiramente quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes: as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma pelas duas bocas, ou ventas, por onde respiram o incêndio: os etíopes, ou ciclopes banhando em suor tão negros como robustos que subministram a grossa e dura matéria ao fogo, e os forcados com que o revolvem e atizam; as caldeiras ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos e rebatidos, já vomitando escumas, exalando nuvens de vapores mais de calor, que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar: o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela babilônia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é uma semelhança do Inferno. Mas se entre todo esse ruído, as vozes que se ouvirem, forem as do Rosário, orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em paraíso; o ruído em harmonia celestial; e os homens, posto que pretos, em anjos.⁵⁰

Danação do corpo, redenção da alma: tal era a sina – e “singular felicidade” – dos escravos africanos. Por meio dos sofrimentos do trabalho, verdadeiro “mistério doloroso”, a escravidão se converteria, enfim, em liberdade da alma:

[...] porque tal é a virtude dos mistérios dolorosos da paixão de Cristo para os que orando os meditam, gemendo como pomba, que o ferro se lhes converte em prata, o cobre em ouro, a prisão em liberdade, o trabalho em descanso, o inferno em paraíso, e os mesmos homens, posto que pretos, em anjos.⁵¹

A purgação dos pecados, evidentemente, requeria o reconhecimento de uma culpa prévia, comparável à rebelião de Coré – que, no caso dos africanos, consistia em sua adesão original, na África, a práticas religiosas supostamente diabólicas –, de um sentimento de arrependimento e de uma disposição de martírio. O sermão do jesuíta retomava o argumento agostiniano, que representava a escravidão como purgação do pecado original. Para Santo Agostinho, todos os homens já eram escravos de seus pecados, de modo que a escravidão do corpo não passaria de uma decorrência desse cativo da alma ao qual toda a humanidade estava submetida desde o pecado original. No sermão de Vieira, contudo, os sofrimentos do corpo seriam mais adequados a um grupo específico de pessoas: os escravos africanos. Disse-lhe o pregador: “Os [mistérios] dolorosos (ouçam-me agora todos), os dolorosos são os que vos pertencem a vós, como os [mistérios] gozosos aos que devendo-vos tratar como irmãos, se chamam vossos senhores.”⁵² Aos escravos, as dores; aos senhores, os gozos. No sermão de

⁵⁰ Ibid., p. 312-313.

⁵¹ Ibid., p. 314.

⁵² Ibid., p. 315.

Vieira, a escravidão assumia uma configuração mais circunscrita, abandonando o caráter universalista da argumentação de Santo Agostinho. Para o jesuíta, ela era a purgação de um pecado específico – o paganismo na África – e, portanto, só se aplicaria a um grupo específico de pessoas – os africanos e seus descendentes. O princípio teológico, de natureza universalista, do pecado original, foi, portanto, transposto para o plano histórico e particular das relações entre portugueses e africanos no mundo atlântico, justificando a dominação de uns sobre os outros.

Um elemento, contudo, permanecia idêntico na argumentação de Vieira e de Agostinho: a noção de culpa e pecado como fundamentos da escravidão. A dimensão da culpa – a rebelião de Coré – instituía a necessidade de penitência para se alcançar a redenção da alma, o que exigiria dos escravos uma aceitação dos rigores e sofrimentos de seu cativo. O tormento da escravidão revertia-se em signo positivo, que prenunciava a libertação na eternidade. Não se tratava mais, simplesmente, de afirmar que a escravidão *facilitava* a salvação da alma dos africanos: ela se tornava *necessária* para viabilizá-la por meio de um exercício penitencial. De uma instituição sempre em risco de ser considerada ilegítima, a escravidão tornava-se indispensável para a execução do plano salvífico do império português. Nesse sentido é que se pode considerar a formulação de Vieira como a mais bem acabada forma de enunciação do sentido do escravismo português no século XVII. Foi na teologia e no texto sagrado, e não na pragmática, que ele resolveu o problema da justiça e da legitimidade da escravidão. E a inculcação do sentimento de culpa seria a pedra de toque da construção dessa ideologia católica escravista.

A imagem elaborada por Vieira da transfiguração do engenho, que de inferno passava a paraíso, e dos escravos, que de negros tornavam-se anjos, foi retomada por outro jesuíta em 1711. Em obra intitulada *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, publicada sob o pseudônimo de André João Antonil, o inaciano João Antônio Andreoni elaborou uma alegoria da fabricação do açúcar que sugere, metaforicamente, os passos da argumentação de Vieira. Antonil descreveu todo o processo da produção do açúcar, desde a colheita da cana até o encaixotamento do produto processado. O texto do jesuíta multiplicava os talhos, cortes, golpes, algemas, esmagamentos, fervuras e queimaduras a que eram submetidas a cana de açúcar e o seu sumo até se tornarem açúcar. E, ao final, Antonil afirmava: “Sai [o açúcar] desta sorte de purgatório e do cárcere tão alvo como inocente”.⁵³ A ideia do engenho de açúcar como cárcere e purgatório ecoava a imagética elaborada por Vieira, que, como vimos, descreveu o engenho

⁵³ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Int. e notas Andrée Mansuy Diniz Silva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 178 (Documenta Uspiana 11).

como um inferno que se convertia em paraíso, no qual os escravos encarcerados, “posto que pretos”, transfiguravam-se em anjos. No texto de Antonil, por sua vez, era o próprio açúcar que, metonimicamente, padecia os sofrimentos que Vieira imputara aos escravos. Também aqui, o açúcar passava pela mesma transformação: de negro em sua forma bruta do melaço, saía “tão alvo como inocente” após ser purgado. Embora Antonil não o tenha explicitado, havia uma comparação implícita entre a purgação do açúcar e a dos escravos: por meio do encarceramento, dos sofrimentos e das violências, ambos se tornariam alvos e inocentes.

As ideias do sermão de Vieira a respeito do caráter redentor da escravidão foram repetidas ainda outras vezes na América portuguesa. Em obra publicada em 1728, Nuno Marques Pereira registrou uma pregação que supostamente teria feito aos escravos de uma fazenda na qual ele se hospedou, realizado depois de o hóspede ter ouvido o som de atabaques oriundo de uma cerimônia de calundus realizada durante a noite anterior:

E reparai com atenção as muitas, e grandes obrigações que deveis a Deus, por vos ter dado conhecimento de si; e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como Gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na Fé, viveis como Cristãos, e vos salvais. Fez Deus tanto caso de vós, e disto mesmo que vos digo, que mil anos antes de vir ao mundo, o mandou escrever, e profetizar nos seus Livros, que são as Escrituras Sagradas. Virá tempo, diz Davi, em que os Etíopes, (que sois vós) deixada a Gentilidade e Idolatria, se hão de ajoelhar diante do verdadeiro Deus. E que fariam assim ajoelhados? O mesmo Profeta: Farão Oração levantando as mãos ao mesmo Deus. E quando se cumpriram estas duas promessas, uma do Salmo setenta e um, e outra do Salmo sessenta e sete? Cumpriram-se principalmente depois que os Portugueses conquistaram a Etiópia Ocidental: e estão-se cumprindo hoje, mais e melhor que em nenhuma outra parte do mundo, nesta América; aonde trazidos os mesmos Etíopes em inumerável número, todos com os joelhos em terra, e com as mãos levantadas ao Céu, creem, confessam e adoram todos os mistérios da Encarnação, Morte e Ressurreição do Criador, e Redentor do mundo, verdadeiro Filho de Deus e da Virgem MARIA; e enfim todos os mais Mistérios da Santíssima Trindade.

Vede se pode haver maior benefício, que escolher-vos Deus entre tantos Idólatras, e diferentes nações, trazendo-vos ao grêmio da Igreja, para que lá [na África] com vossos pais vos não perdêsseis, e cá [na América] como filhos seus vos salvásseis? Pode haver maior benefício?⁵⁴

É bastante razoável supor que essas palavras exatas não tenham sido pronunciadas por Nuno Pereira aos escravos. Todo o trecho compreendido entre “Fez Deus tanto caso de vós” e “creem, confessam e adoram” não passa de uma transcrição literal de um excerto do décimo

⁵⁴ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. 6ª ed. Notas e estudos de Varnhagen, Leite de Vasconcelos, Afrânio Peixoto, Rodolfo Garcia e Padro Calmon. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939, v. 1, p. 127-128.

quarto sermão do Rosário de Antônio Vieira, emprestado pelo Peregrino da América quase um século depois da prédica do jesuíta aos escravos baianos.⁵⁵ Se considerarmos que Nuno Marques Pereira provavelmente não era um padre, apesar de pregar a doutrina católica,⁵⁶ o ressurgimento do texto vieiriano em sua obra atesta a circulação do décimo quarto sermão do Rosário entre os letrados do mundo colonial, bem como o enraizamento e a persistência das ideias do jesuíta em diversas esferas culturais mundo luso-americano.⁵⁷ A escravidão e as instituições do império português eram representadas na cultura letrada da época praticamente na condição de requisitos para a salvação dos africanos, uma vez que esta não havia se realizado historicamente até a chegada da coroa lusitana à África e o comércio transatlântico de escravos. A América escravista seria a verdadeira terra da redenção dos etíopes, onde “mais e melhor que em nenhuma outra parte do mundo” se cumpria a promessa da bem-aventurança para os africanos. De instituição duvidosa, o comércio de escravos na África se transformava discursivamente em um mecanismo da salvação cristã por meio da ideologia catequética.

Voltemos ao êxtase de Luzia Pinta e às exortações do padre Manuel João, em Luanda. Ao incentivar a jovem escrava a seguir o “caminho sujo” e a “porta estreita” do cativo, suportando suas agruras para alcançar a salvação nos céus, Manuel reproduzia com precisão os principais parâmetros da ideologia católica do escravismo. Só deixava de lado um de seus elementos mais importantes: a noção de culpa. Teria sido um lapso do eclesiástico? Pouco provável. Parece-me mais condizente interpretar essa ausência como um silêncio estratégico: na forma escolhida pelo padre para estabelecer as homologias de sentido e as traduções entre a cosmologia centro-africana e a devoção católica, talvez fosse improdutivo tentar convencer a menina Luzia de que os valores centro-africanos eram um pecado que ela deveria purgar. Afinal de contas, todo o episódio da jornada espiritual vivida pela menina provavelmente tinha sua

⁵⁵ O excerto de Vieira transcrito por Nuno Marques encontra-se em VIEIRA, Padre A., op. cit., p. 299.

⁵⁶ Cf. GARCIA, Rodolfo. Nota biográfica. In: PEREIRA, N., op. cit., p. XIII-XVIII. É questão controversa o estatuto de leigo ou sacerdote de Nuno Marques Pereira. Rodolfo Garcia não lhe atribuiu ordens sacerdotais baseado em uma afirmação feita pelo próprio autor: “Bem é verdade, que me dirão muitos, que escrever, e ainda em matérias espirituales, só incumbe a seus professores; e que eu o não sou”. PEREIRA, N., op. cit., p. 6. De qualquer modo, é evidente a erudição do autor em matérias espirituais e seu conhecimento direto dos escritos de Antônio Vieira, cujos sermões ele cita. O fato de ele ser sacerdote ou leigo não altera essencialmente o argumento aqui exposto.

⁵⁷ A persistência da tese do cativo como redenção dos africanos estendeu-se inclusive para além do final do século XVIII. Em uma análise da iconografia produzida por Johann Moritz Rugendas em sua obra *Viagem Pitoresca Através do Brasil*, publicada entre 1827 e 1835, Robert Slenes evidenciou como as gravuras do artista estabeleciam uma série de paralelos entre os africanos escravizados e figuras bíblicas, comparando as agruras do cativo aos sofrimentos de Cristo e aos sacrifícios de Abraão. Para Slenes, Rugendas defendia a tese da perfectibilidade dos negros e de sua progressiva incorporação à civilização em etapas, alinhando-se ao abolicionismo moderado do século XIX. Por outro lado, também é possível ver na iconografia produzida por Rugendas os ecos das ideologias pró-escravistas do século XVII. Cf. SLENES, Robert W. As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na *Viagem alegórica* de Johann Moritz Rugendas. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, Campinas: UNICAMP, n. 2, p. 271-194, 1995/1996.

origem no débito que sua família sentia em relação aos ancestrais, e expressava um desejo de retomar o culto dos antepassados. O padre dificilmente lograria qualquer efeito se quisesse convencer Luzia de que esse culto religioso tradicional era um pecado, e que ele deveria ser abandonado inteiramente. Até porque isso acabaria, no fim das contas, invalidando a própria experiência extática vivida por Luzia Pinta: sem a percepção da necessidade de retomar o culto aos ancestrais, a jornada perdia seu sentido. Nesse contexto, o padre omitiu a noção de culpa e pecado para tentar aproximar o catolicismo do universo religioso centro-africano, de modo a incentivar uma devoção sincera – e não imposta – por parte da menina. Sendo assim, sua estratégia de mediação simbólica seguia aquela adotada pelo clero secular de Angola para o ensino religioso dos africanos e, particularmente, dos cativos: a imersão nos sistemas simbólicos centro-africanos e a adaptação do catolicismo para que ele pudesse ser aceito com mais facilidade pelos alvos da catequese.⁵⁸ Essa estratégia implicava, como vimos, que os doutrinadores efetivassem recortes no repertório do catolicismo e selecionassem os conteúdos mais favoráveis à aproximação semântica em cada caso.

c. O compromisso com a escravidão

O papel do clero angolano na manutenção da ideologia católica da escravidão foi dramatizado de forma exemplar pelo padre Manuel João em sua perceptiva interpretação do êxtase de Luzia Pinta. Mas, para além desse exemplo pontual, a adesão ao escravismo caracterizava a atuação da Igreja angolana como um todo, sobretudo quando consideramos o clero secular e a Companhia de Jesus. Não foi apenas no campo discursivo, mas também na prática social cotidiana, que os sacerdotes radicados em Angola ajudaram a cristalizar um vínculo íntimo entre a religião católica e a escravidão. O trabalho ideológico dos pensadores inicianos foi complementado por um esforço pragmático diário, que deu concretude social a essas ideias e reforçou essa ideologia na percepção de colonos brancos e até de escravos e libertos. Se os calundus urdiram sua resistência ao escravismo em duplo plano, simultaneamente na abstração cosmológica (por meio da noção de harmonia) e na prática ritualística (por meio da cura e da construção de solidariedades), o mesmo fez a Igreja católica em relação à ideologia cristã da escravidão. Já analisamos acima sua teoria do cativo; vejamos agora como essa ideologia catequético-escravista era defendida também no plano concreto pela atuação dos sacerdotes.

⁵⁸ Cf. cap. 4, p. 265-279.

Já destacamos anteriormente que o clero angolano (com exceção dos missionários capuchinhos) foi progressivamente deslocando suas prioridades para a catequese dos escravos a embarcar no porto de Luanda, em detrimento da missionação junto às sociedades do interior.⁵⁹ Essa mudança de foco já configurava um primeiro e inequívoco sinal no sentido de uma atuação eclesiástica firmemente ancorada na economia escravista atlântica. Como argumentaram os jesuítas em 1678, os alvos prioritários de sua ação doutrinária junto aos africanos não eram os ambundos e bacondos residentes nas sociedades politicamente autônomas do interior, mas os escravos que moravam e passavam pelo porto de Luanda.⁶⁰ O mesmo valia também para a diocese e o clero secular. Os esforços da Igreja no sentido de garantir a instrução religiosa dos escravos não eram fortuitos: a conversão dos africanos cativados não apenas legitimava a presença dos lusitanos na África como também justificava o comércio atlântico de escravos e o emprego da mão-de-obra africana nas Américas. Isso ajuda a explicar as ações tomadas pela igreja e pela administração civil em Angola para garantir a doutrinação e o batismo dos escravos: o ensino religioso em línguas africanas e a formação de um clero nativo para atuar junto às populações locais e aos cativos.⁶¹ A catequese dos escravos constituía peça da maior importância simbólica e ideológica para a sustentação do império ultramarino português, e o clero angolano deu uma decisiva contribuição às pretensões imperiais da coroa ao garantir que ela fosse realizada continuamente a despeito dos empecilhos e dificuldades.

Para além do suporte cotidiano que os sacerdotes davam, por meio da doutrinação dos escravos, aos discursos que legitimavam a escravidão e a presença portuguesa na África, o envolvimento do clero com o negócio escravista se convertia muitas vezes em participação direta no comércio de cativos. As reclamações acerca dos interesses materiais dos padres e de seu envolvimento econômico com o trato negreiro vinham praticamente desde a instalação da diocese de Congo e Angola, em 1596.⁶² A atividade mercantil não era permitida aos padres, segundo determinação da Mesa da Consciência e Ordens de 1622, que solicitou “que o bispo vigie sobre os clérigos mal procedidos, e os extermine, e não consinta a negociar”.⁶³ Isso não significava, em absoluto, que os padres não praticassem o comércio, nem antes, e nem depois

⁵⁹ Veja-se o cap. 4, p. 279-282.

⁶⁰ MMA, *Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola*, 02/11/1678, s. I, v. 13, doc. 192, p. 455-464.

⁶¹ Essas ações foram analisadas no cap. 4, p. 251-263.

⁶² A respeito da data de fundação da diocese de Congo e Angola, cf. CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, p. 244; e HASTINGS, Adrian. *The Church in Africa: 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

⁶³ ANTT, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304. *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranha*, 1731, fl. 157.

dessa data. Em 1618, por exemplo, uma carta régia dava conta das reclamações feitas pelo rei do Congo ao papado:

Porém por quanto, o que mais tem perturbado as coisas de Congo são os excessos dos eclesiásticos que residem naquelas partes, que, esquecidos de suas obrigações, como se acham tão longe da santa Sé Apostólica, não vivem exemplarmente, e atendem sobretudo à mercancia e adquirir fazenda [...] ⁶⁴

Não apenas no Congo, mas também em Angola o clero secular exercia a mercancia, como atestou o governador Dom João de Lencastre ao rei de Portugal em 1691: “os ditos capelães, [...] como sejam pardos, e naturais deste Reino, se compõem de muitos vícios, e têm o seu principal exercício de serem mercadores de escravos, sem tratarem do bem das almas”. ⁶⁵ Nem mesmo os bispos escaparam de acusações semelhantes: em 1708, o bispo D. Luis Simões Brandão foi denunciado pelo governador e pelos superiores dos carmelitas e capuchinhos de Angola por comercializar “publicamente” e manter um navio particular para o transporte de escravos. ⁶⁶

Em algumas ocasiões, a prática comercial do clero ocasionava problemas para a administração civil e para os comerciantes estabelecidos em Luanda, desviando parte dos escravos trazidos das feiras do interior pelos pombeiros, como eram chamados os intermediários luso-africanos entre as rotas do interior e os mercadores do porto. Em 1715, o governador João Manuel de Noronha afirmou ter recebido reclamações do capitão-mor e dos habitantes de Benguela a respeito do padre secular João Carvalho, que

[...] se achava adiante do presídio de Caconda, em um caminho público de assistência, atravessando as cabeças [i.e., escravos] que os pombeiros traziam e marfim, em dano universal de todo este Reino, pois os escravos pombeiros que iam ao resgate das cabeças por esta causa não davam satisfação a seus senhores, os quais ficavam totalmente prejudicados [...]. ⁶⁷

A prática irregular do comércio de escravos pelo clero, bem como por outros cargos da administração civil e militar (igualmente impedidos de praticar a mercancia), ainda dava origem a outras perturbações nas populações abundantes do interior, como a escravização forçada da população nativa dos sobados avassalados, o que podia ocasionar insurreições e atritos

⁶⁴ MMA, *Carta régia ao cardeal de Borja*, 28/08/1618, s. I, v. 6, doc. 111, p. 323-324.

⁶⁵ MMA, *Carta régia ao governador de Angola*, 10/03/1692, s. I, v. 14, doc. 106, p. 241.

⁶⁶ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Cod. 554. *Livro de registro de consultas de Angola, do Conselho Ultramarino*, 1ª vol., 1673-1772, fl. 126v.

⁶⁷ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 19, doc. 58, fl. 2.

diplomáticos. Em 1703, após investigar algumas denúncias feitas por um capuchinho atuante no Bengo, o ouvidor geral de Angola declarou:

[...] me ordena Vossa Majestade [que] o informe sobre o que obram os capitães-mores e os capelães deste Reino sobre darem fazendas aos negros contra sua vontade, que as não podem pagar, e depois pelas não poderem pagar, lhes apanham os ditos capitães-mores e capelães seus filhos e mulheres; este negócio é tão público nesta terra que escusava tirar-se informação [...].⁶⁸

Ou seja, os capelães e capitães-mores denunciados distribuía tecidos às populações locais dos sobados avassalados e, depois de um tempo, voltavam para receber o pagamento por essas mercadorias. Como alguns não tinham meios para pagar o valor dos tecidos recebidos, os padres e capitães julgavam-se no direito de tomar-lhes o pagamento na forma de escravos, tirando-lhes à força seus filhos e mulheres para revendê-los aos comerciantes atlânticos.

O procedimento dos capelães e capitães-mores reproduzia, em pequena escala, o funcionamento do sistema de crédito que sustentava o comércio escravista, já que era costume que os negociantes atlânticos fornecessem aos chefes das sociedades locais mercadorias a prazo, como panos, armas de fogo e bebidas alcólicas, e depois requisitassem o pagamento em escravos.⁶⁹ De onde vinham os escravos usados para pagar essas dívidas contraídas pelos potentados locais junto aos comerciantes atlânticos? Nos territórios localizados a oeste das regiões envolvidas em guerras de apresamento de cativos (limite que Miller chamou de “fronteira escravista”), como era o caso da região dos sobados avassalados, era comum que houvesse uma produção doméstica de escravos, parte da qual era usada para pagar as mercadorias atlânticas. Nessas regiões, a elite política e econômica importava escravos de regiões orientais, repassava os homens para os mercadores atlânticos e retinha as mulheres como dependentes capazes de gerar uma prole subordinada, sendo que esses filhos das escravas eram vendidos para os mercadores da costa.⁷⁰

O que os padres e capitães-mores faziam seguia a mesma lógica: os filhos e mulheres dos devedores inadimplentes eram tomados como escravos, em pagamento pelas mercadorias anteriormente oferecidas em sistema de “crédito”. Evidentemente, a liquidação da dívida gerava atritos com as sociedades locais, e os padres podiam eventualmente tomar como escravos as esposas principais e os filhos legítimos daqueles que lhes deviam – indivíduos que, teoricamente, não estavam destinados ao cativeiro. O esquema comercial podia envolver os

⁶⁸ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 17, doc. 46, fl. 1v.-2.

⁶⁹ MILLER, J., op. cit., p. 105-139.

⁷⁰ Ibid., p. 126-135.

postos mais altos da administração diocesana, que encarregavam os capelães dessa tarefa em troca de provê-los em ofícios eclesiásticos: “capelães também fazem o mesmo negócio, assim com fazendas suas, como as que se levam dos capitulares, em cima de serem providos nas ditas capelarias sem merecimentos nem serem pessoas idôneas”.⁷¹ Dessa forma, a diocese angolana não só se envolvia no comércio direto de escravos como, inclusive, reproduzia os mesmos mecanismos de crédito que existiam nas praças atlânticas.

Na verdade, as críticas em relação à compra e venda de escravos atingiam praticamente todo o clero angolano, secular ou regular – exceção feita aos capuchinhos, considerados por quase todos como “isentos de interesse, alheios a conveniências”.⁷² Especialmente conhecida era a atividade mercantil da Companhia de Jesus, que, até o ano de 1663, não pagava ao contratador de Angola os direitos sobre os escravos embarcados para fora do reino.⁷³ Entre o final do século XVI e o início do XVII, estabeleceu-se uma complementaridade econômica entre as missões jesuíticas de Angola e da América portuguesa: esta empregava ou vendia na América a mão-de-obra escrava enviada da África por aquela,⁷⁴ obtida, em sua maioria, por meio dos tributos oferecidos pelos sobas avassalados que tomavam a Companhia de Jesus como seus protetores junto à corte (seus “amos”). O esquema era tão conhecido que, em 1586, o padre Jerônimo Cardoso escreveu ao geral da Companhia sugerindo

[...] que tivessem aviso os nossos das partes marítimas que se houvessem bem com cautela nisso de comprar e vender índios, e muito mais em mandá-los a Portugal para aqui se venderem; e o mesmo digo de Angola: porque alguns malévolos pensam e dizem que, *sub praetextu conuersionis*, temos trato e exercitamos mercancia [...].⁷⁵

O comércio de escravos não era a única renda adicional do clero, pois havia ainda os rendimentos que podiam auferir, na qualidade de esmolos, do ministério dos sacramentos. Às vezes, o rendimento transformava o sacramento quase em uma operação comercial, condicionando-o ao valor pago pelo fiel. Em 1626, por exemplo, o governador Fernão de Souza criticava os seculares residentes no bispado do Congo, afirmando que “se vendem nele os sacramentos”.⁷⁶ Havia nisso algum exagero do governador, preocupado que estava em difamar a imagem do clero congolês para a coroa a fim de conseguir a transferência do bispado para

⁷¹ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 17, doc. 46, fl. 2.

⁷² MMA, *Carta do deão de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 29/07/1665, s. I, v. 12, doc. 235, p. 556.

⁷³ MMA, *Carta régia ao provedor mor da Fazenda*, 17/09/1663, s. I, v. 12, doc. 185, p. 455.

⁷⁴ ZERON, C., op. cit., p. 182.

⁷⁵ MMA, *Carta do padre Jerônimo Cardoso ao geral da Companhia*, 06/09/1586, s. I, v. 15, doc. 112, p. 299.

⁷⁶ MMA, *Carta de Fernão de Sousa a El-Rei*, 13/08/1626, s. I, v. 7, doc. 158, p. 475.

Luanda. O fato é que nem todos os padres seculares recebiam ordenados da coroa para suas atividades: alguns deles obtinham apenas e tão somente a “cura de almas”, ou seja, o direito de ministrar os sacramentos e receber as esmolas dadas pelos fiéis. A relação do clero angolano elaborada em 1690 pela administração civil elencava, entre os padres seculares responsáveis por alguma das igrejas do reino, 18 sem ordenado, contra apenas 11 que tinham cômguas pagas pela coroa.⁷⁷ Diante disso, não espanta que os padres tivessem os olhos voltados para a remuneração que recebiam por cada sacramento ministrado.

As rendas advindas dos sacramentos, auferidas também pelas ordens religiosas, eram motivos de atrito entre o clero secular e o regular nas missões em regiões do interior. Já em 1593, o jesuíta Baltasar Barreira indicava, no delicado estilo que lhe era peculiar, a existência desses conflitos:

Entre outros impedimentos que tem os nossos em Angola para exercitar os ministérios da Companhia com quietação um é o maior: é a contradição dos clérigos [seculares] que lá têm algum cargo de almas, porque como são idiotas e vão à fome de bens temporais, sentem muito exercitarmos nós os ministérios de que eles podem tirar proveito; um que foi à obra de dois anos com outro seu irmão coadjutor na igreja, porque levava uma provisão para lhe darem de cada confissão meio tostão e outro tanto de cada pessoa que batizasse, buscaram [sic.] todos os meios possíveis para que tudo isto passasse pelas suas mãos.⁷⁸

Embora os seculares fossem um alvo fácil para as denúncias dos missionários de que cultivavam interesses materiais, a verdade é que o clero todo prezava por esses rendimentos. Havia uma concorrência velada pelo ministério dos sacramentos entre a diocese e as ordens, mesmo aquelas reputadas como as mais desapegadas dos bens temporais, como os capuchinhos. Em 1716, o capuchinho Miguel Ângelo das Nossez disparou um rosário de acusações contra o clero secular que perambulava pelos territórios meridionais do Congo. Segundo ele,

[...] estes tais clérigos nem são capelães, nem têm ordenado de seus Prelados, e querem exercitar e administrar sem necessidade todos os sacramentos. O Concílio Tridentino é bem claro, e demais, que não vêm esses clérigos mais que a tirar-nos os batismos, que é [sic.] o nosso sustento por aquela esmola e oferta que trazem, que são libongos [i.e., tecidos] da terra com os quais compramos algumas galinhas nas doenças, ou algum [galo?] para nós e nossos moleques, que dos mesmos libongos se vestem. E se nos queixamos a eles mesmos, depressa nos respondem que também eles são missionários apostólicos. Do Padre Macoaca é segunda vez que recebo estas coisas, o qual

⁷⁷ MMA, *Relação das igrejas e do clero do Reino de Angola*, 04/05/1690, p. 186-190.

⁷⁸ MMA, *Lembranças do padre Baltasar Barreira para o padre provincial dos jesuítas*, 1593, s. I, v. 15, doc. 128, p. 342.

veio agora ao negócio vender a sua aguardente, e me tem tirado todos os batismos e outras esmolas na libata de Lucala, que está na minha jurisdição, que sendo eu novato tenho necessidade de tudo, porque nos diz Nosso Senhor que *dignus est operarius mercede sua*.⁷⁹

Como se vê pelo caso do padre Macoaca, às vezes os rendimentos auferidos com a cura de almas complementavam aqueles obtidos com o comércio – presumivelmente, de escravos. O caso do padre Simão, da região de Ambuíla, mostra o poder que os padres podiam conquistar junto às sociedades locais por meio do trato negreiro. Simão tinha um exército particular, possivelmente composto por escravos, e percorria o interior fazendo comércio, ministrando os sacramentos e impondo sua autoridade como credor de débitos diante de seus fornecedores de escravos. É o que indica o relato do mesmo Miguel Ângelo das Nossez, segundo o qual Simão “já há pouco tempo havia feito [guerra] com um fidalgo chamado D. Pedro, com quem pelejou, e depois excomungou por lhe dever uma ou duas cabeças [i.e., escravos].”⁸⁰

O comércio de escravos era facilitado para os padres que atuassem no interior, longe do controle administrativo das autoridades sediadas na costa, mas também os eclesiásticos de Luanda se envolviam com o negócio negreiro costumeiramente. Para alguns, a proximidade do porto era o fator facilitador. Em 1716, o padre Manuel Rodrigues de Barros solicitou o ofício de catequista dos escravos a serem embarcados no porto de Luanda para a América. A coroa indeferiu o pedido, suspeitando que o padre só visasse o cargo para incrementar seus negócios em escravos,⁸¹ o que mostra como o contato diário com os capitães dos navios e a presença constante nos barracões dos escravos poderiam dar ensejo a todo tipo de irregularidades. O caso do padre Manuel Chamorro, em 1686, atesta também a participação do clero luandino no comércio de escravos. Chamorro havia sido convocado pelo cabido para ser capelão dos navios, ofício que exigia que o padre acompanhasse a tripulação dos tumbeiros na viagem para a América, implicando um período de ausência que podia se estender por até um ano. Contudo, Chamorro requereu à coroa que não fosse obrigado pelo cabido a embarcar, alegando que ele ficaria

[...] destruído [...] sendo obrigado a embarcar de mar em fora, em que corre grande perigo sua vida por não ser costumado a embarcar, como também grande ruína em sua fazenda, que, como o melhor dela são escravos, que somente basta suspeitarem que seus senhores embarcam para fugirem pelo

⁷⁹ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 73, fl. 2v.

⁸⁰ Ibid., fl. 2.

⁸¹ AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 19, doc. 61.

sertão dentro, como tem sucedido a muitas pessoas daquela cidade, que totalmente ficaram perdidas.⁸²

A denúncia do padre Chamorro evidencia, nas entrelinhas, seu envolvimento com o comércio de escravos. Chamorro declarou-se bem abastado, “vivendo de sua fazenda, independente das benesses daquele bispado”,⁸³ ou seja, sem necessitar das cômputas pagas aos eclesiásticos. Em relação a essa sua avantajada fazenda, “o melhor dela são escravos”, o que indica o grande número de cativos que o padre tinha como propriedade pessoal. Tantos que, se ele se embarcasse para o Brasil, fugiriam para o interior e lhe dariam grande prejuízo. Por que um padre precisaria de tantos escravos? Seguramente, não era apenas para seu serviço pessoal, para o qual bastariam talvez um ou dois, que seriam levados com ele a bordo do navio. Também me parece improvável que seus cativos trabalhassem em uma propriedade agrícola, uma vez que, nesse caso, o padre Chamorro disporia de um feitor capaz de manter os escravos na propriedade mesmo na ausência do proprietário. O que me parece mais provável é que esse grande número de cativos fosse mantido pelo padre para que eles fossem vendidos para o capitão de um navio vindouro. Sendo esse o caso, seus escravos eram mercadorias a serem negociadas no trato negreiro. E ele não parecia ser o único a fazer isso, pois afirmou que esse tipo de prejuízo financeiro “tem sucedido a muitas pessoas daquela cidade”.

Num certo sentido, o projeto de enraizamento do clero centro-africano nos territórios sob controle militar da coroa portuguesa (em oposição à missiões peregrina nas sociedades do interior), proposto pela Companhia de Jesus e efetivamente posto em prática pela diocese, já prefigurava esse envolvimento com o negócio escravista. Essa concepção da missão catequética limitara o clero às regiões dominadas pela coroa lusitana, nas quais a escravidão e o comércio dos cativos eram as instituições que davam sentido à presença europeia. A limitação da esfera de atuação dos sacerdotes à catequese dos escravos ajudou a firmar entre os eclesiásticos um profundo comprometimento com a escravidão e com a instrução religiosa dos cativos, que era seu esteio ideológico. Esse compromisso o clero nunca abandonou, vinculando profundamente o ensino cristão ao negócio escravista e ajudando, na prática, a consolidar um sentido moral para a escravidão atlântica que a transformou em prática incontestável e fronteira intransponível no pensamento da época. O consenso social em torno da legitimidade da escravidão atlântica entre os séculos XVI e XVIII, que ainda soa tão exasperante a nós, leitores do século XXI, talvez não tivesse sido tão absoluto não fosse o trabalho cotidiano da catequese

⁸² AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 13, doc. 29, fl. 1v.

⁸³ *Ibid.*, fl. 1.

dos escravos, sustentáculo de um sentido moral para a escravidão. Se os jesuítas ultramarinos haviam contribuído decisivamente para a elaboração de uma teoria católica da escravidão, os padres seculares ajudaram na prática a consolidá-la por meio do trabalho cotidiano do ensino religioso dos escravos. Tão importante quanto a pena dos teóricos era a voz dos catequistas. Por meio de sua atuação, as duas escravidões – a do corpo e a da alma – amalgamaram-se em um único cativo.

No enraizamento do clero secular e dos jesuítas, urdiu-se um projeto catequético-escravista e se construiu uma Igreja católica profundamente implicada no cativo dos africanos e na sustentação da riqueza ultramarina que sobre ele se calcava. Esse sentido mais amplo do projeto proposto pela Companhia de Jesus parece não ter sido bem apreciado e compreendido por alguns de seus observadores contemporâneos, sobretudo os agentes da administração civil, que não se cansavam de disparar críticas contra o enriquecimento dos jesuítas angolanos e seu envolvimento no comércio atlântico de escravos. Um exemplo é dado pelo relato feito em 1678 pelo governador-geral de Angola Aires de Saldanha de Meneses e Souza, que entendia que a Companhia de Jesus preocupava-se apenas com a riqueza, escravizando e subjugando a população do reino para ostentar a opulência de suas posses e seu poder temporal. A natureza da devoção religiosa praticada pelos jesuítas angolanos parecia-lhe contrária à mensagem cristã a ser ensinada ao gentio:

Por estas e outras muitas razões, os padres da Companhia são aborrecíveis, e odiosos; e por cuja causa os não [tenho] admitido em várias terras do nosso Reino; porque se paga Deus mais de que os fiéis não o ofendam do que ser venerado em templos engrandecidos, pois, para ele, o melhor templo é o coração do justo em que assiste, pois só o exemplo da vida destes pode servir de estímulo aos gentios e faltos de fé, vendo que o que é perfeito missionário lhe está ensinando, com a sua doutrina e com todas as facções da sua vida, o desapego do interesse e o que deve obrar para sua salvação. E este exemplo é o que entra pelos olhos, e é o mais forçoso argumento para reduzir o gentio, que faz deixar os vícios e que mais persuade a toda a gentilidade desta Etiópia para que deixem os ritos gentílicos e sigam os católicos, pois não obriga os gentios a abraçarem a nossa santa Fé o verem nas igrejas grandes ornatos de ouro e pinturas à custa da sua liberdade. E melhor fora ter as igrejas pobres e humildes do que comprar e vender a liberdade dos miseráveis gentios, a título de fazer igrejas majestosas e ornadas; porque semelhantes sacrifícios não são aceitos a Deus, e nos gentios mais obra a virtude pobre e humilde que o luzimento do rico e poderoso, quando se conhece ser procedido de meios ilícitos. E só quem de todo é cego pode arrazoar em contrário.⁸⁴

⁸⁴ MMA, *Resposta que deu à carta dos jesuítas o governador Aires de Meneses e Sousa*, 02/11/1678, p. 470.

Para Aires de Saldanha, a conversão religiosa dos africanos deveria ter como modelo o “coração do justo” e a “virtude pobre e humilde”, exemplos que os sacerdotes deveriam ser os primeiros a dar. Os jesuítas, pelo contrário, propunham um catolicismo que, para cumprir seu papel no mundo escravista, afirmava enfaticamente as hierarquias sociais, a subjugação e a distância criadas pela riqueza material. Os “grandes ornatos de ouro e pinturas” dos templos jesuítas, construídos “à custa da liberdade” dos africanos, codificavam, em termos culturais, doutrinários e morais, uma representação fiel da realidade social do império português, cuja opulência estava toda apoiada no trabalho escravo. O coração justo do pobre e do humilde, por si só, jamais seria capaz de produzir e sustentar a riqueza do mundo colonial ultramarino e a ubiquidade do escravismo atlântico. “Comprar e vender a liberdade dos miseráveis gentios, a título de fazer igrejas majestosas e ornadas” era uma fórmula que, se Aires de Saldanha tivesse sido mais radical, dificilmente poderia ter atribuído com exclusividade ao comportamento da Companhia de Jesus, pois ela descrevia o empreendimento colonial português como um todo. Catequese, catolicismo, riqueza e escravidão se uniam em um único projeto imperial, um no qual, aos cativos africanos, cabia apenas o papel de suportar as agruras e os sofrimentos da vida terrena para, quem sabe, gozar da liberdade na vida eterna.

Ao mesmo tempo, Aires de Saldanha, talvez inadvertidamente, revelava em sua denúncia uma espécie de “verdade oculta” da cultura moderna lusitana: a contradição potencial entre o ideal de humildade e pobreza do catolicismo (especialmente em suas vertentes mais ascéticas) e o ideal de opulência, riqueza e nobilitação que sustentava as hierarquias do Antigo Regime português. Tratava-se talvez de uma contradição mais pressentida e pressuposta do que expressamente manifesta na consciência da época. Mas a declaração do governador deixa claro que havia espaço, no horizonte cultural do período, para a incômoda percepção de um contraste entre uma certa noção de virtude católica e a exploração do homem pelo homem para a ostentação da riqueza.⁸⁵ Esse descompasso moral, como um segredo íntimo da cultura política da época, podia emergir ocasionalmente em situações discursivas extremas, dando origem a uma contraideologia difusa e quase involuntária, como aquela enunciada por Aires de Saldanha, que só vinha à tona quando as teses do discurso conservador eram levadas ao seu limite

⁸⁵ É evidente que devemos considerar os interesses imediatos do governador ao fazer essa crítica. Havia constantes atritos entre a administração civil do reino de Angola, por um lado, e os jesuítas e a diocese, por outro, sobre matérias que incluíam a jurisdição de cada uma dessas instituições e as disputas de poder e influência sobre os sobas avassalados. Quando Aires de Saldanha disparou suas críticas à Companhia de Jesus, seu objetivo era, claramente, o de tirar do caminho um adversário administrativo. Para fazê-lo, ele enunciou uma contradição entre virtude católica e escravidão. Mas não é porque essa contradição foi instrumentalizada estrategicamente pelo governador que ela deixava de ser verdadeira e convincente aos ouvidos europeus, em alguns contextos. Os interesses políticos de Aires de Saldanha não invalidam a existência do paradoxo que ele mencionava.

conceitual, tornando-se inaceitáveis e irreconhecíveis até para seus contemporâneos normalmente habituados a aderir a elas. Esse limite conceitual havia sido atingido pelo projeto catequético defendido pelos jesuítas, abertamente escravista e leniente com a ubiquidade do trato negreiro. Apesar de ser absolutamente coerente com o discurso dominante sobre a legitimidade da escravidão, a prática inaciana constituía também uma das mais sinceras e transparentes representações dos horrores implícitos no projeto imperial português. Era um segredo inconfessável.

d. Bento de Jesus – os africanos e a ideologia escravista

Na cultura religiosa portuguesa dos séculos XVII e XVIII, a existência da escravidão africana era legitimada e investida de sentido moral por uma ideologia baseada no catolicismo – e, mais especificamente, numa concepção penitencialista da salvação da alma –, e também por uma prática da catequese levada a cabo pelo clero angolano. A ideologia catequético-escravista pressupunha que, diante do grande pecado e insulto contra Deus que eram as práticas pagãs dos africanos em sua terra natal, suas almas cheias de culpa só poderiam ser salvas por um árduo e severo exercício espiritual de penitência, cuja imagem paradigmática eram os sofrimentos do cativo. Esse duplo cativo – a escravidão do corpo e a penitência do espírito – apresentava-se como condição de salvação da alma dos africanos, conferindo à escravidão uma justificativa ética que foi aparentemente capaz de mitigar ou até dissipar as dúvidas que pairavam a respeito da legitimidade jurídica do comércio de escravos no continente africano. No discurso político do mundo imperial lusitano, esse era o papel que uma parcela expressiva do clero ultramarino atribuía à religiosidade dos escravos: um grilhão espiritual que reforçava a prisão do cativo do corpo.

Resta, contudo, saber até que pontos os próprios africanos aceitavam e interiorizavam esse discurso. Afinal de contas, a ideia do cativo como redenção pressupunha que os escravos africanos reconhecessem-se culpados de um pecado que coincidia com sua cultura de origem, arrependessem-se e aceitassem a necessidade de penitência para sua salvação espiritual. Poderíamos imaginar, a princípio, que essas ideias pró-escravistas jamais seriam capazes de penetrar a consciência dos africanos, que eram suas vítimas imediatas. Nesse sentido, tais elaborações teóricas teriam de ser encaradas como uma ideologia imposta pela força, ou, pior ainda, como uma racionalização hipócrita sustentada pela elite cultural do império português. Porém, essa percepção de uma imediata “falsidade” das ideias e práticas culturais que legitimavam a escravidão talvez subestime o poder de convencimento de toda ideologia

culturalmente hegemônica e sua capacidade de se fazer verdadeira na vida cultural de uma sociedade. Embora essa questão só possa ser resolvida por uma investigação sistemática das posturas dos africanos diante da pregação (o que escapa dos limites e possibilidades deste trabalho), talvez seja possível levantar algumas hipóteses e sugerir caminhos de interpretação a partir da análise de algumas trajetórias individuais. Como veremos, a ideologia catequético-escravista tornou-se também uma verdade de sua época ao convencer pelo menos alguns africanos, muito embora tenha sido ativamente rechaçada por outros tantos.

Um caso emblemático, que nos oferece um vislumbre dessa questão, é o do franciscano leigo conhecido como Bento de Jesus.⁸⁶ Seu nome de batismo era Bento Rodrigues e ele nasceu por volta de 1583 na ilha de Santiago, a mais importante do arquipélago de Cabo Verde, situado na costa noroeste do continente africano. Sua família pertencia ao povo jalofo, que habitava a costa da Senegâmbia em região próxima à feitoria portuguesa de Cacheu. Seus pais, Gaspar Rodrigues e Clara Nunes, haviam vindo muito jovens da Senegâmbia para Cabo Verde, provavelmente como escravos (já que foram batizados no arquipélago), mas em algum momento devem ter obtido sua alforria, pois Bento Rodrigues já nasceu como homem livre. Bento casou-se com Domingas Rodrigues, ela também uma negra livre. Depois de passarem anos casados, os dois, católicos fervorosos, decidiram adotar um estilo de vida pautado pelo ascetismo e pelo rigor religioso. Sua primeira providência foi a de emular o modelo de vida dos sacerdotes católicos, fazendo de comum acordo um voto de castidade na igreja, sob a bênção do bispo de Cabo Verde, e deixando de viver como marido e mulher. Bento foi viver em uma ermida de Nossa Senhora da Graça, na cidade cabo-verdiana de Ribeira Grande, enquanto sua esposa Domingas passou a residir com parentes.

A partir daí, Bento estabeleceu laços cada vez mais estreitos com as instituições eclesiásticas. Diante do fervor religioso demonstrado pelo africano, o bispo lhe atribuiu a função de pregar a doutrina por todas as freguesias da ilha de Santiago, transformando-o em pregador leigo, sem ordens sacerdotais mas encarregado de ensinar os princípios da religião para as populações da ilha. Talvez o bispo tenha lançado mão de uma estratégia semelhante àquela empregada no Congo e em Angola: a de escolher africanos nativos, culturalmente mais próximos das populações escravas, para pregar a doutrina para elas com maior eficácia. Qualquer que tenha sido o caso, Bento passou mais de um ano percorrendo a ilha como pregador e depois embarcou em um projeto mais ambicioso. Junto com o cônego cabo-verdiano João de Almeida, planejou uma viagem a Lisboa, levando cartas do bispo de Cabo Verde, com o

⁸⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4806.

objetivo de estabelecer contato com ordens religiosas missionárias no Reino e convencer alguma delas a erigir um convento e estabelecer uma missão em Cabo Verde. A viagem marítima foi algo atribulada. Bento foi forçado a fazer longas escalas em São Domingos, no Caribe, e em Cartagena das Índias, para só depois rumar à Europa. Durante sua estadia em Cartagena, estabeleceu-se no convento de São Francisco e lá se tornou irmão terceiro franciscano em 1635, adotando a partir daí o nome de Bento de Jesus.

O padre João de Almeida, que partira de Cabo Verde junto com Bento, não logrou sucesso em suas invectivas para convencer alguma ordem religiosa portuguesa a estabelecer missão em Cabo Verde. Bento de Jesus teve mais sorte. Lançando mão de seus recém-adquiridos vínculos com a ordem de São Francisco, ele conseguiu convencer o provincial dos franciscanos em Portugal a enviar três sacerdotes e um irmão leigo a Santiago. Os franciscanos permaneceram na ilha por 8 anos, durante os quais Bento os auxiliou na pregação da doutrina, mas eles não obtiveram licença para fundar um convento e acabaram voltando a Lisboa. Sua curta presença em Cabo Verde, contudo, deixou marcas. Durante a estadia dos franciscanos, a esposa de Bento de Jesus também se tornou irmã terceira franciscana, sendo rebatizada como Domingas da Conceição. E não foi só ela: vários outros cabo-verdianos tornaram-se também irmãos terceiros da ordem. Quando os missionários deixaram a ilha, esses irmãos leigos passaram a viver juntos em uma comunidade, sustentados por esmolas dadas pelo próprio bispo de Cabo Verde. Inspirados pela pregação de Bento de Jesus e dos demais irmãos, outros habitantes da ilha juntaram-se à comunidade, que chegou a ter nada menos que 120 membros espalhados pela ilha de Santiago, a maioria composta de mulheres.

Bento de Jesus liderou a vida espiritual da comunidade segundo suas convicções religiosas pessoais – aquilo que ele chamava de “sua doutrina”. Os fiéis deviam viver de acordo com um modo de vida que Bento de Jesus chamava de “estado de penitência”, o qual, segundo suas próprias palavras, “vinha a ser usar de cilícios, disciplinas, continências e outras obras de mortificação e virtude”.⁸⁷ Os cilícios eram uma antiga prática de mortificação da Igreja católica: tratava-se de cinturões ou vestes inteiras feitas de pelo de cabra ou de algum outro um material grosseiro, áspero e picante, que causava dor e desconforto físico em contato com a pele.⁸⁸ No “estado de penitência” preconizado por Bento de Jesus, os cilícios se somavam-se a outras práticas de disciplina, continência e mortificação, compondo um estilo de vida pautado pelo

⁸⁷ *Ibid.*, fl. 235v.

⁸⁸ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, v. 9, p. 235. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUIA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 17 out. 2014.

ascetismo e pelo penitencialismo. Alguns membros da comunidade quiseram seguir com mais fervor a vocação religiosa. A pedido de algumas das irmãs, Bento de Jesus e Domingas da Conceição pleitearam junto ao bispado autorização para construção de um recolhimento. Com aprovação da diocese, erigiram o recolhimento para a comunidade, onde algumas irmãs passaram a viver em reclusão e castidade, seguindo a regra de São Francisco como se fossem freiras da ordem, sendo instruídas na doutrina e ensinadas a ler e escrever por Bento e Domingas.

A fama de beato de Bento de Jesus corria pela ilha e já começava, inclusive, a ameaçar as instituições eclesásticas diocesanas, já que ele era um líder religioso carismático, mas sem ordens sacerdotais, o que punha em risco a autoridade dos padres ordenados e diminuía o controle da diocese sobre sua pregação. Até então, Bento tivera uma relação extremamente positiva com a Igreja: fora nomeado pregador, participara ativamente da instalação de uma missão franciscana e recebera autorização diocesana para construir um recolhimento e fundar uma comunidade leiga de fiéis. Com o aumento de sua autoridade e de seu capital religioso junto à população, ele passou a oferecer um risco às instituições oficiais e manter com a diocese uma relação tensa, ambígua, potencialmente conflituosa. A Bento de Jesus começaram a se atribuir alguns milagres pela ilha. Corria a informação de que, em 1630, antes mesmo de se tornar irmão terceiro franciscano, ele salvara, por meio de orações, a vida de um de seus irmãos espirituais, que sofreu um grave acidente marítimo enquanto pescava. Em 1633, Bento empregara um manual de exorcismo para exorcizar o preto livre Estêvão Gonçalves, que tinha lepra e estava supostamente endemoninhado, mesmo sem ter autorização para exercer o ofício de exorcista. Em 1637, ele teria apagado milagrosamente o fogo que consumia a casa de Maria Rodrigues usando apenas o manto de terceiro franciscano que ele vestia. No dia seguinte a esse milagre, exorcizou mais seis mulheres endemoninhadas. Em 1640, enquanto estava a bordo de um navio no rio Tejo, salvou-se milagrosamente da explosão de um canhão da embarcação, cujos pedaços foram inclusive levados como relíquias para a igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Santiago.

O perigo representado por Bento tornou-se patente para a diocese em 1642. Quando retornava de uma pregação pela ilha, Bento de Jesus caiu de cama em seu recolhimento, febril, e teve uma visão divina que persistiu continuamente durante dez dias, na qual Nossa Senhora da Conceição (padroeira da igreja de Santiago) lhe apareceu e lhe fez diversas revelações. Julgando que sua visão deveria ser divulgada para persuadir os moradores da ilha a seguirem sua doutrina, Bento de Jesus reuniu os irmãos e os habitantes da freguesia de São Miguel em uma igreja e, com a anuência do vigário, relatou a todos o que vira. Na sequência, registrou por

escrito suas revelações e as submeteu ao bispo de Cabo Verde, Frei Lourenço Garro, que estranhou o caráter heterodoxo de algumas delas e aconselhou Bento a parar com a pregação. Bento de Jesus embarcou-se para Lisboa, onde pretendia frequentar o seminário e se ordenar como padre. Não teve tempo para tanto. O bispo emitiu no juízo eclesiástico uma sentença contra Bento e remeteu uma denúncia ao Santo Ofício. Bento de Jesus foi preso quando já se encontrava em Lisboa.

No Tribunal do Santo Ofício, o conteúdo de suas visões foi longamente discutido, e o réu insistiu em afirmar que Nossa Senhora lhe revelara coisas que conflitavam com dogmas afirmados pela Igreja. Três pontos caracterizavam o caráter herético da visão de Bento: a revelação de que Deus ficaria insatisfeito quando o terço era rezado com a mão esquerda (e não com a direita); a crença de que as irmãs de sua comunidade deviam lhe prestar obediência (mesmo sem que ele fosse seu prelado formal) e, principalmente, a concepção segundo a qual os irmãos terceiros franciscanos não poderiam alcançar a salvação sem seguir a regra de São Francisco, como se fossem frades ordenados, o que a Igreja não exigia deles. A condenação em bloco a toda uma ordem terceira aprovada pela Igreja lhe valeu a sentença de herege e a pena capital no auto-de-fé de 1647. De todos os processos que consultei, relativos à religiosidade de africanos e afrodescendentes, Bento de Jesus foi o único a receber a pena de morte.

A visão divina relatada por Bento de Jesus é extensa e muito detalhada, mas cabe destacar alguns pontos de interesse para esta discussão. Em um dado momento, Bento pediu à Virgem que lhe mostrasse o estado espiritual das irmãs de sua comunidade, que lhe apareceram primeiro vestidas com seus trajes pobres. Após contornarem uma fogueira (o que indicava que escapavam da danação), apareciam do outro lado em vestes gloriosas sob um arco resplandecente, à exceção de duas irmãs, que a Virgem lhe informou viverem em pecado devido ao fato de não prestarem obediência a Bento. A todos os outros terceiros franciscanos, em contraste com as irmãs da comunidade, estava destinada uma terrível sina:

[...] se lhe mostrou a comunidade dos da terceira ordem [...], e a dita comunidade vinha na mesma forma em que costuma andar no mundo. E, entre ela, viu ele confitente uma árvore só, seca, sem nenhum abrigo, e muitas imundícies, nas quais se sentaram os ditos religiosos terceiros. E, levantando-se das mesmas imundícies chamas de fogo muito negras, da feição das que ele havia visto na visão do Purgatório, consumiram aos ditos frades, e não viu mais [...]. Continuando, disse que, entendendo ele declarante que desaparecer a comunidade dos religiosos terceiros pela maneira sobredita era castigo de negarem obediência aos Prelados da primeira regra, e de não guardarem pobreza, professando a regra de São Francisco;⁸⁹ e que nenhum religioso se

⁸⁹ Isto é, os irmãos deixavam de professar a regra de São Francisco, que exigia o voto de pobreza.

havia de salvar na dita ordem terceira, por mais que fizessem; o que tudo ele declarante entendeu, por Deus Nosso Senhor lhe mostrar com a mesma certeza com que lhe havia dado luz das mais coisas referidas.⁹⁰

Na visão de Bento de Jesus, para que os irmãos leigos franciscanos fossem salvos, deveriam viver como se fossem frades da ordem (a exemplo do que ele próprio fazia, mesmo sem ter ordens sacerdotais), guardando voto de pobreza e castidade e prestando obediência ao prelado franciscano. Bento demandava dos irmãos terceiros um comportamento excessivo para seu estado e decretava a perdição das almas de todos os que se limitassem a seguir as orientações dadas pela Igreja para os terceiros, que eram menos restritivas. Esse foi o maior foco da polêmica de Bento de Jesus com os inquisidores, e sua insistência nessa crença particular, que invalidava a autoridade da Igreja sobre a matéria, lhe valeu a sentença de morte no Santo Ofício.

Apesar de esse ter sido o ponto nevrálgico da discussão com os inquisidores, não é o único que nos interessa de sua visão mística. Durante sua revelação, Bento também teve um vislumbre do purgatório:

E, pedindo-lhe [à Virgem] então ele confitente pelo mesmo modo que lhe mostrasse as penas do purgatório, viu formar duas varandas, uma sobre outra. E, na mais alta, número de almas em forma de corpos humanos pretos e feíssimos, todos encolhidos e apertados uns com os outros, tendo cada um os joelhos juntos com o rosto, e pés e mãos encolhidos, de feição que mostravam estar em grande aperto e martírio. E, na varanda de baixo, que ficava na mesma ordem da outra, estavam muitos canudos negros, dentro dos quais saíam chamas de fogo que abrasavam as ditas almas, sem se poder distinguir donde nascia o dito fogo, porque somente se via sair dos canudos.⁹¹

Por fim, numa cena cujo relato evoca forte corporalidade, presenciou também os martírios de Cristo, cujo corpo atravessou um orifício estreito para depois ressurgir em glória do outro lado e ascender aos céus. Em sua visão,

[...] se abriram seis buracos, cada um dos quais representavam ter de comprimento coisa de três lanços.⁹² E logo do alto [...] baixou um madeiro, o qual parou junto dos buracos, e no mesmo ponto, baixou também do alto Cristo Nosso Redentor, na mesma figura em que o costumavam pintar crucificado. E, trazendo as costas viradas para o dito madeiro, se estendeu nele e, depois de breve espaço, se meteu em um dos ditos buracos do meio, o qual era tão estreito que o dito Senhor entrava com tanta violência por ele que viu

⁹⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4806, fl. 37v.-38v.

⁹¹ *Ibid.*, fl. 35-35v.

⁹² Segundo Bluteau, um lanço equivale à altura de um homem. Sendo assim, os buracos formariam estreitos túneis com extensão aproximada de 5 metros de um lado ao outro. Cf. BLUTEAU, R, op. cit., v. 5, p. 235. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: < <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 17 out. 2014

ele declarante que recebia grande dano e moléstia em suas carnes santíssimas, esfolando-se e despedaçando-se todo. E, desaparecendo daquela forma porque entrara no dito buraco, se manifestou da outra glorioso, com grande resplendor e formosura, e com uma escada de pau às costas, com a qual foi subindo para o alto do arco, a modo que subia para o céu, até que ele declarante o não viu.⁹³

Esses quatro exemplos extraídos de suas visões místicas (a salvação das irmãs, a danação dos terceiros franciscanos, o purgatório e o martírio de Cristo) ilustram um elemento que ressurge no conjunto de suas declarações como um todo: a ideia de que, para se alcançar a glória na eternidade, era preciso padecer sofrimentos na vida terrena. O “estado de penitência”, que Bento ensinava como sendo um modo de vida mais virtuoso para seus seguidores, consistia justamente em uma prática religiosa com forte acento nas restrições, martírios e sofrimentos autoimpostos como via de purificação espiritual. Da mesma forma pode ser interpretada sua insistência para que os irmãos terceiros guardassem o voto de pobreza e usassem roupas modestas (mesmo não sendo ordenados), indicadores de uma vida terrena parca que se reverteria em um esplendor na eternidade. Também se identifica em suas concepções do cristianismo uma ênfase na necessidade de obediência, acima até do que pregava a prática eclesiástica comum: para ele, os irmãos terceiros deviam prestar obediência aos prelados franciscanos mesmo sem serem ordenados, e as irmãs de sua comunidade que não lhe demonstravam obediência eram concebidas como vivendo em estado de pecado.

Suas concepções ecoam perfeitamente a ideologia católica da escravidão, que punha grande ênfase no sofrimento e nas restrições terrenas como forma de se alcançar a salvação após a morte. As imagens que emergem da visão de Bento, inclusive, apropriam-se do imaginário da escravidão e o reinterpreta de acordo com o dogma católico: o purgatório era concebido como lugar praticamente idêntico a um navio negreiro: homens negros, agachados e espremidos uns contra os outros – mas com uma inversão: sob eles, em vez da água oceânica, o fogo infernal. Aos sofrendores das agruras terrenas, que viviam na pobreza, padeciam castigos corporais e se comportavam com obediência – exatamente como um bom escravo devia fazer, na ótica de seu senhor –, prometia-se a salvação no além. Aos que viviam sem esses sofrimentos terrenos, prefigurava-se uma pós-vida semelhante à escravidão, em que teriam de purgar seus pecados depois de mortos, já que não o haviam feito em vida. Os sofrimentos da escravidão, tal qual uma piedosa instituição, são pintados como um verdadeiro lugar de purgação da alma. A imagem de Cristo sendo carnalmente mortificado para ressurgir em glória é a ilustração perfeita,

⁹³ Ibid., fl. 44v-45.

num registro proporcionalmente mórbido e violento, dessa forma de entender a religião e a vivência da escravidão.

Trata-se exatamente da interpretação da religião que era empregada pelos jesuítas do ultramar para justificar a escravidão. O bispo de Cabo Verde louvara os esforços catequéticos de Bento de Jesus enquanto ele disseminava essa doutrina e esse modo de vida aos habitantes da ilha, incluindo o grande número de escravos que lá habitavam. No entanto, quando a mesma lógica foi aplicada pelo beato aos terceiros franciscanos, Bento ultrapassou a fronteira do imaginável. O catolicismo penitente e a doutrina da subjugação voluntária, que pareciam perfeitamente adequados aos escravos, eram uma afronta ao livre-arbítrio quando aplicados aos franciscanos livres, causando nos inquisidores um espanto filosófico e teológico que a mesma ideologia escravista, quando enunciada pelos jesuítas e aplicada exclusivamente aos escravos africanos, parecia incapaz de suscitar. Era a mera mudança do espaço de enunciação e dos alvos dessa doutrina teológica que a tornava acintosa. A transformação completa da atitude do clero em relação a essa doutrina no caso de Bento de Jesus indica, mais uma vez, que os fundamentos do catolicismo escravista dos jesuítas podiam se tornar incômodos e inaceitáveis, mesmo para os católicos reinóis, quando levados ao seu limite ou quando extrapolassem o espaço social restrito dentro do qual operavam: a dominação dos escravos.

Bento de Jesus é um exemplo eloquente de um africano, descendente direto de pais escravos, que introjetou com convicção a ideologia católica da escravidão, assumindo para si e para seus companheiros de devoção a máxima de que seu ingresso no paraíso cristão só poderia se efetivar mediante uma vida de restrições, pobreza, obediência e suplícios – enfim, uma vida de escravo. Sua adesão fervorosa a uma religiosidade acentuadamente penitencialista atesta o poder simbólico e a capacidade de convencimento da ideologia da escravidão, mesmo diante de alguns africanos, que eram suas vítimas mais imediatas. Possivelmente semelhante ao caso de Bento de Jesus é o de Grácia Maria de Oliveira. Grácia nasceu em Matamba, no *kilombo* da rainha Nzinga, onde também foi batizada, provavelmente no final da década de 1670. Foi levada a Lisboa como escrava aos nove anos de idade, sem nem saber quem haviam sido seus pais e avós, completamente afastada de sua ascendência. Casou-se duas vezes em Lisboa e eventualmente conquistou sua alforria. Em algum momento de sua vida, adentrou a ordem terceira de São Francisco, tornando-se terceira franciscana, exatamente como Bento de Jesus.⁹⁴

Grácia tinha uma conduta de católica exemplar, e nós só sabemos de seu caso porque ela foi presa por engano pelo Santo Ofício em 1731, confundida com outra pessoa, sendo solta

⁹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11770.

assim que a confusão foi esclarecida. A verdadeira acusada, também chamada Grácia Maria, era uma alforriada de origem conguesa, da mesma idade, que havia sido denunciada por fazer feitiços e dar boa ventura, culpas pelas quais foi efetivamente presa no ano seguinte.⁹⁵ Apesar de a primeira Grácia ser inocente, foi igualmente examinada pelo Santo Ofício e questionada a respeito de suas práticas devocionais católicas. Uma de suas declarações a esse respeito chama nossa atenção. Grácia declarou que

[...] sempre fora católica, temente a Deus, e nunca contra a nossa santa fé católica obrou coisa alguma. Antes, para que Deus a ajudasse do que usou como miserável pecadora, era do cordão de São Francisco, de que é irmã terceira, e de algum cilício e jejuns, para, por meio destas mortificações, Deus Nosso Senhor lhe perdoasse os seus pecados.⁹⁶

É evidente que, diante do Santo Ofício, Grácia tentaria convencer os inquisidores de que era uma boa católica. Isso não é surpresa. O que surpreende, na verdade, é a referência espontânea a suas práticas de mortificação e purgação, como o uso do cilício (que Bento de Jesus também recomendava a seus seguidores) e os jejuns. Na concepção de Grácia, tudo isso servia para que “Deus a ajudasse do que usou como miserável pecadora”. Mais uma vez, a prática ecoa diretamente a doutrina católica da escravidão: para que os africanos alcançassem a salvação, era preciso que padecessem sofrimentos e abstinências para purgar seus pecados pretéritos. É provável que as práticas devocionais declaradas por Grácia fossem verdadeiras, já que não havia necessidade de que ela as mencionasse aos inquisidores para escapar da prisão. Ainda que se tratasse de uma mentira calculada (o que não parece provável), a declaração atesta o fato de que Grácia *sabia* que o que se esperava de um bom católico africano era que ele purgasse seus imensos pecados por meio do sofrimento da carne.

Os casos de Bento de Jesus e Grácia Maria de Oliveira atestam que era perfeitamente possível que os próprios africanos introjetassem a ideologia católica da escravidão e a concepção de culpa e purgação que lhe davam sustentação, incorporando o penitencialismo e as mortificações como parte de suas práticas devocionais. Isso não deveria surpreender, sobretudo quando consideramos os africanos que, assim como Grácia, viviam em Portugal, em um ambiente social e cultural fundamentalmente dominado por católicos. Já vimos como, diante das pressões sociais e culturais da sociedade lusitana, muitos africanos e afrodescendentes acabaram demonizando sua própria ancestralidade e suas concepções religiosas e cosmológicas

⁹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8170.

⁹⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11770, fl. 4.

de origem africana, arrependendo-se de terem recorrido a elas e confessando todos esses “pecados” voluntariamente ao Santo Ofício para redimirem sua alma.⁹⁷ Num mundo cultural em que o catolicismo se apresentava como única forma legítima de religiosidade, em que nem sempre era fácil encontrar a rede de solidariedades sociais que permitia recriar as práticas religiosas africanas, muitos africanos aderiam ao catolicismo que lhes era ensinado, com toda a sua carga de penitencialismo. Talvez se sentissem isolados demais para que a linguagem religiosa africana ainda fizesse sentido em suas vidas cotidianas, ou talvez preferissem viver dentro dos parâmetros do mundo cultural hegemônico. Para muitos, ainda, o catolicismo se afigurava como forma de recompor laços sociais e solidariedades, por exemplo, por meio das festas religiosas e irmandades leigas. Qualquer que fosse o caso, é impossível imaginar que o catolicismo, como linguagem cultural e política dominante de sua época, não teria tido poder de convencimento diante dos africanos escravizados e de seus descendentes. Isso seria subestimar largamente a capacidade de qualquer ideologia dominante de se fazer verdadeira na vida social.

Nem todos os africanos, contudo, aderiram a esse discurso configurado pela ideologia católica da escravidão. Certamente, muitos viviam como cristãos porque a isso eram obrigados, mantendo possivelmente alguma reserva em relação a partes da doutrina – especialmente as que lhes tocavam. Alguns faziam troça da pregação católica. Outros até chegavam a rechaçá-la de forma completa e violenta. Francisco Xavier era um escravo do padre João Mendes. Nasceu em Portugal no ano de 1632, mas seus pais eram africanos da costa da Mina. Tinha fama de fazer imitações e troças dos pregadores católicos, e foi denunciado ao Santo Ofício em 1662 após fazê-las diante de uma embaixada de ingleses anglicanos, o que foi motivo de chacota e vergonha para os portugueses católicos que recebiam os estrangeiros. Na ocasião, arremedou uma pregação entremeando palavras em um macarrônico latim. Em outras ocasiões, também imitava a pregação de freiras. Um de seus “números” prediletos e mais famosos era uma pregação ensaiada que ele iniciava com uma ladainha em pseudolatim, atribuída a um inventado profeta “Guaqueiro”. Durante essa pregação, ele mencionava o “passo de Adão” e o de “Nossa Mãe Eva”, dando a entender que falava de sua genitália.⁹⁸ De acordo com o Santo Ofício, Francisco “tratava com desprezo a pregação evangélica e os pregadores apostólicos, arremedando-os, fingindo pregações e usando de palavras e cantigas descompostas, de que tudo

⁹⁷ Cf. cap. 3, p. 189-199. Refiro-me principalmente aos casos de Maria de Jesus, Joana Maria e Marcelina Maria, que se confessaram voluntariamente e demonstraram uma atitude extremamente ambígua em relação à sua herança cultural africana, reconhecendo-a ao mesmo tempo como algo desejável e repugnante.

⁹⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10457, fl. 17v.-19.

resultava escândalos nos fiéis católicos e contentamento nos hereges”.⁹⁹ Suas troças pareciam fazer sucesso com uma parte da população, mas escandalizava outras pessoas.

Já João Batista era um escravo pardo, filho de um padre que ocupava o cargo de deão da ilha da Madeira teve com uma de suas escravas negras. Foi preso duas vezes pelo Santo Ofício, a primeira aos 15 anos e a segunda aos 18, ambas por blasfêmias. João proferia uma ampla gama de virulentos desacatos a praticamente todos os aspectos da religiosidade católica: os dogmas, as figuras bíblicas, Cristo e os santos, os ministros da Igreja e os sacramentos. Nada parecia escapar à sua fúria anticatólica. Ao Santo Ofício declarou que

[...] quando comungava, era sem fé nem dor dos pecados que anteriormente havia cometido, proferindo algumas blasfêmias atrozes e injuriosas à Virgem Senhora Nossa. E que tinha por certo que já a mesma Senhora e seu bendito Filho não queriam dele coisa alguma, por estar já condenado ao inferno e se ter por muitas vezes entregue ao Demônio. E, ainda que, em algumas ocasiões, lhe vinha ao pensamento crer em Deus, logo lhe passava.¹⁰⁰

Ao contrário de Francisco Xavier, João Batista não parecia proferir suas injúrias em espírito de troça e humor. Antes, o tom era de renúncia integral e rancorosa da fé católica. Em uma ermida, diante do altar com a figura de Cristo crucificado, pegara uma vassoura para bater na imagem do Senhor e açoitá-lo, cuspidando ainda em sua cara. João inclusive chegou a dizer que “desejava acabar a vida na lei de Moisés”,¹⁰¹ certamente menos por respeito ao judaísmo e mais para desacatar o catolicismo.

É interessante a coincidência de que tanto Francisco Xavier quanto João Batista fossem próximos de sacerdotes: o primeiro era escravo de um padre lisboeta, enquanto o segundo era filho ilegítimo de um padre da Madeira com uma escrava. Eles conheciam bem seu eleitorado, bem o suficiente para recusarem uma adesão completa e sincera à religião de seus senhores, antes rechaçando um catolicismo que os convertia em escravos – o que, no caso deles, era verdadeiro tanto em sentido literal (já que seus senhores eram padres) quanto figurado (uma vez que a pregação católica legitimava seu cativeiro). Se a existência da escravidão africana se encontrava justificada pela doutrinação dos escravos, Francisco e João insistiam em refutá-la e demonstrar ativa e abertamente a “falsidade” dessa ideologia escravista. Há, certamente, outros casos, semelhantes a esses, de africanos que rejeitaram de forma mais ou menos aberta a pregação católica e a ideologia da escravidão que nela se embasava. Mesmo assim, é difícil

⁹⁹ Ibid., fl. 36-36v.

¹⁰⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3318, fl. 69.

¹⁰¹ Ibid., fl. 69v.

negar que o trabalho ideológico dos autores jesuíticos e dos pregadores e catequistas foi eficiente, cristalizando uma ideologia católica da escravidão à qual até mesmo alguns africanos aderiram, com maior ou menor grau de consciência de suas implicações sociais.

e. O duplo gume da ideologia

Atitudes de rejeição à ideologia católica da escravidão como as de Francisco Xavier ou de João Batista eram atos individuais de resistência ideológica e, como tais, possuíam alcance social e simbólico relativamente limitado. Não era o caso dos calundus luso-americanos, que também configuraram espaços de resistência cultural contra o discurso religioso legitimador do cativo, mas que permitiram congregar números maiores de africanos na América em torno dos mesmos ideais. A partir da análise do sentido social da experiência de Luzia Pinta, intentei evidenciar um certo caráter antiescravista das ideias religiosas e cosmológicas que fundamentavam os calundus de maneira geral. Na medida em que essas cerimônias visavam a regenerar e restabelecer a trama do parentesco e da ancestralidade, recompondo linhagens simbólicas, constituindo grupos de solidariedade e oferecendo um prospecto de aquisição de direitos pessoais para os africanos expropriados, elas apareciam como antídotos para os males sociais e culturais causados pelo escravismo. Num certo sentido, os calundus ofereciam uma possibilidade, que podia se limitar ao plano simbólico ou se efetivar na concretude social, de cura da doença escravocrata. As interpretações de Luzia Pinta e do padre Manuel João para a jornada espiritual da menina se irmanavam num ponto: ambos concordavam com a homologia entre a ancestralidade bacongá e o Deus cristão. Contrapunham-se frontalmente, porém, em outro ponto: para Luzia, a bênção era o prenúncio do fim da escravidão; para o padre, em contraste, ela era uma exortação para suportar passivamente o cativo.

Ademais, os calundus tinham uma diferença crucial, se comparados a atos de rejeição frontal do catolicismo, como aqueles de Francisco Xavier e João Batista. Como vimos, muitos calundus não se apresentavam como antagônicos à religião católica. Antes, diversos calunduzeiros urdiram representações e práticas cerimoniais que conjuminavam as concepções centro-africanas de regeneração da ancestralidade com a devoção cristã,¹⁰² não constituindo um discurso abertamente contraposto à religião dominante, mas sim um contradiscurso antiescravista elaborado a partir de dentro da cultura católica. Nesses casos, os calundus não se inscreviam fora dos circuitos do catolicismo, mas se localizavam no interior de uma certa

¹⁰² Cf. cap. 4, p. 222-233.

concepção radical da religiosidade cristã que servia de ponto de apoio para demandas populares de libertação e bem-estar da comunidade africana.

Em um certo sentido, é possível afirmar que as demandas antiescravistas de muitos calundus exploravam as brechas oferecidas pelas próprias contradições do catolicismo. Se levado às suas últimas consequências, o discurso legitimador da escravidão elaborado pelos jesuítas podia parecer absurdo mesmo aos ouvidos dos europeus, como constatamos no debate entre os jesuítas angolanos e o governador-geral de Angola Aires de Saldanha de Meneses e Souza, o qual insistia em que o modelo de comportamento do bom católico deveria ser a “virtude pobre e humilde”, radicada no “coração do justo”. Para ele, parecia haver um certo descompasso entre um ideal cristão de humildade e uma prática sistemática, por parte das ordens religiosas, de acúmulo de riquezas fundamentadas nos sofrimentos dos escravos. Para os jesuítas, o cativo era ação pia e caridosa, pois possibilitaria salvar as almas do gentio etiópico. Para Aires de Saldanha, porém, era uma instituição que, quando redundava em acúmulo de posses e ostentação, não parecia se harmonizar perfeitamente com a prédica católica.

No caso das atitudes diocesanas e inquisitoriais contra Bento de Jesus, a mesma contradição surgiu a partir de um dado momento da trajetória do beato cabo-verdiano. Quando ele pregava para populações africanas e escravas que a única via para a salvação da alma passava necessariamente pela mortificação do corpo e pela pobreza, a diocese de Cabo Verde parecia aplaudir de pé sua atuação doutrinária. Quando, porém, sugeriu que o mesmo princípio se aplicava aos terceiros franciscanos, e que nenhum deles se salvaria se não fizesse voto de pobreza e se mortificasse, a proposição soou absurda e completamente herética. Quem era ele, afinal de contas, para sugerir que aquilo que valia para uns deveria valer para todos? Bento de Jesus levou ao limite do esgarçamento o pretense universalismo da tradição católica lusitana. A barreira final desse universalismo, como ele pôde atestar, era oferecida pelo escravismo e pelas concepções e práticas que o sustentavam do ponto de vista ideológico. Diante de Deus, todos deveriam ser iguais – exceto quando fossem escravos africanos. Para estes, a porta era mais estreita, e o caminho, mais apertado. Bento de Jesus é o perfeito exemplo daquilo que Homi Bhabha chama de “mímica/imitação” colonial: o fenômeno pelo qual os colonizados, quando intentam reproduzir de forma especular o modelo de universalismo oferecido e imposto pelas metrópoles, oferecem um reflexo que distorce levemente a matriz – *“uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente”*¹⁰³ –, revelando os limites desse universalismo e

¹⁰³ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 130, grifos no original.

transformando a colonização em paródia de seus próprios pressupostos. Assim como as declarações de Aires de Saldanha, as ações de sincero zelo religioso de Bento de Jesus apresentavam, no palco metropolitano, as contradições da cultura católica. Elas punham a nu, de forma não intencional, os limites e dilaceramentos internos da religião cujos princípios, ironicamente, elas intentavam defender e reforçar.

Num certo sentido, as elaborações simbólicas de Luzia Pinta tinham esse mesmo teor “paródico”: a calundzeira se apropriou de um discurso catequético que lhe foi oferecido pela autoridade eclesiástica do padre Manuel João e o “reconverteu” ao entendimento centro-africano, transformando uma exortação ao cativo em uma denúncia do caráter patológico do escravismo atlântico, bem como em uma terapêutica para combatê-lo. Suas concepções, em seu próprio entendimento, talvez fossem perfeitamente condizentes com a religião católica que ela também seguia, como devota que era de Santo Antônio e São Gonçalo. E de fato haviam sido motivadas e incentivadas pelas aproximações simbólicas criadas pela catequese e exploradas pelo padre Manuel João. Elas eram a prole bastarda da catequese angolana e, nesse sentido, constituíam uma forma de mímica/imitação – um catolicismo que era quase o mesmo. Mas não exatamente. Isso porque ele era oposto ao entendimento hegemônico do catolicismo veiculado aos africanos. No lugar do elogio ao cativo, ele fazia uma denúncia de seus males. Mas essa oposição binária entre o entendimento europeu e o entendimento africano do catolicismo também precisa ser relativizada: a concepção veiculada pelos calundus de Luzia Pinta, simultaneamente cristã e centro-africana, *realmente* era condizente com o catolicismo dos colonizadores portugueses num nível. Não com o catolicismo dos jesuítas, por certo, mas sim com aquele do “coração do justo” de que falava Aires de Saldanha, e que se espantava com os horrores morais da escravidão. Esse repúdio cristão da escravidão se transfigurou de uma contraideologia involuntária e liminar (o que ele era na pena de Aires de Saldanha) em um discurso ritual articulado e explicitamente antiescravista na prática de Luzia Pinta e de outros calundzeiros, tornando manifesto aquilo que, na boca e na pena dos portugueses, era apenas pressuposto e pressentido.

Ronaldo Vainfas propôs a ideia, semelhante à que tenho sugerido aqui, de que a ideologia católica da escravidão viu-se diante da necessidade de “purificar” o discurso religioso de suas ambiguidades, resolvendo a contradição entre o princípio cristão e universalista da igualdade entre todos os homens e o imperativo social da prática escravista, que pressupunha uma manutenção de fronteiras raciais claras entre senhores e escravos. Para Vainfas, a ideia que melhor codificava o compromisso entre esses princípios contraditórios era a que concebia a convivência entre senhores e escravos no seio de uma “família cristã”: ao mesmo tempo em

que os escravos teriam de purgar seus pecados por meio do cativo, compunham com seus senhores uma grande família dentro da qual todos compartilhavam uma mesma identidade cristã, concebendo-se como irmãos espirituais. Na verdade, o compromisso não era apenas entre um ideal cristão (da ordem simbólica, “superestrutural”) e uma demanda da prática escravista (da ordem econômica, “infraestrutural”). Esse acordo entre princípios contraditórios fazia parte do próprio sistema escravista, o qual, na prática, precisava simultaneamente manter as fronteiras raciais e as hierarquias sociais, por um lado, e também criar mecanismos de identificação dos escravos com a elite, por outro. A coexistência entre as duas demandas visava a manter as estruturas sociais desiguais sem que os escravos desenvolvessem uma identidade cultural, racial e social contraposta à de seus senhores (o que poderia levar à rebelião e ameaçar a ordem escravista). Para Vainfas, a família cristã era a representação perfeita desse compromisso, configurando uma espécie de utopia cristã conservadora: ela era o esteio ideológico de uma identidade religiosa abrangente que prevenia a eclosão de uma identidade escrava revolucionária e frontalmente contrária à classe senhorial.¹⁰⁴

Segundo Vainfas, a única forma consistente de consciência de classe, para os escravos, seria aquela formulada em termos étnicos e raciais, capaz de romper com a utopia cristã conservadora e postular abertamente a contraposição entre a classe senhorial e os escravos. Para os cativos, a via de resistência cultural ao escravismo passaria pela rejeição do catolicismo e pela criação de identidades culturais calcadas na raça ou na herança cultural africana. Outros intelectuais que estudaram as culturas afro-americanas propuseram ideias semelhantes. Para Michael Gomez (que analisou o contexto norte-americano), a resistência cultural dos africanos à escravidão se configurou inicialmente como uma rejeição em bloco da cultura europeia e uma tentativa de reconstrução integral de seus repertórios culturais africanos na América. Para ele, a continuidade cultural e o apego às tradições africanas, rejeitando as categorias de mundo da cultura europeia, eram as armas de resistência cultural à disposição dos escravos africanos.¹⁰⁵ A ideia de que os escravos africanos teriam se apegado às tradições de sua terra natal, *em contraposição* às do mundo “dos brancos”, está pressuposta em uma boa parte da historiografia sobre as culturas afro-americanas normalmente denominada “afrocêntrica”. Nesse sentido, uma

¹⁰⁴ VAINFAS, R., op. cit.

¹⁰⁵ GOMEZ, Michael Angelo. *Exchanging our country marks: The transformation of African identities in the Colonial and Antebellum South*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1998. Uma ideia bastante semelhante surge também em SWEET, J., op. cit.

moldura essencialmente dualista informa a concepção de resistência cultural dessa historiografia.¹⁰⁶

Recorrendo a essa argumentação, Vainfas definiu o discurso católico como uma via de mão única, conduzindo necessária e forçosamente à manutenção da ordem escravista, o que esvaziava a utopia cristã de seu potencial revolucionário. O que sugiro, pelo contrário, é que o catolicismo esteve longe de ser sempre um dócil servo da ordem escravista. É verdade que ele serviu de esteio ideológico para o sistema escravista atlântico no mundo português. Mas, se isso é verdade, foi por conta de um imenso trabalho de elaboração intelectual (levado a cabo sobretudo pelos jesuítas nos territórios ultramarinos) e de uma ação cotidiana incansável da prática catequética, com a qual o clero secular angolano esteve intimamente envolvido. Houve um enorme esforço institucional da Igreja para transformar o catolicismo em escravo da ordem. O que não significa que ele tenha sido inteiramente domado: suas correias podiam se romper a qualquer momento, libertando a fúria da fera discursiva novamente contra a ordem escravista. Mais que uma ideologia definida, o catolicismo foi apropriado por agentes e grupos sociais diversos e se tornou um campo discursivo de batalha, no seio do qual emergiram discursos e contradiscursos ideológicos. Apropriadas pelos calundzeiros centro-africanos, as armas discursivas e conceituais do catolicismo também foram apontadas de volta para o escravismo. Elas constituíram não um reflexo da utopia conservadora dos jesuítas, mas uma nova utopia antiescravista.

Os africanos souberam perfeitamente identificar as brechas e as contradições da cultura católica e reivindicar, a partir de dentro dela, uma cura para a escravidão. Os calundus não foram uma ideologia anticatólica. Antes, eles foram, ao menos em alguns casos, uma demanda pela regeneração da patologia escravista formulada por meio de uma leitura do catolicismo a partir de uma dupla perspectiva, que era ao mesmo tempo o olhar do escravo e o repertório cosmológico dos centro-africanos. Para muitos daqueles que se congregavam em torno dos calundus e se envolviam no grande empreendimento espiritual da cura da escravidão, os ideais católicos da humildade, do amor e da caridade casavam-se perfeitamente com os princípios centro-africanos da harmonia e da reciprocidade.¹⁰⁷ A cultura cristã e o projeto catequético-

¹⁰⁶ Realizei uma análise dos pressupostos dualistas implícitos na historiografia “afrocêntrica” em minha dissertação de mestrado: MARCUSSI, Alexandre A. *Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana*. São Paulo, 2010. 217 p. Dissertação – Mestrado em História Social, Universidade de São Paulo, p. 117-128.

¹⁰⁷ Não quero, com isso, sugerir que os princípios culturais centro-africanos sempre apontassem para uma noção antiescravista homogênea, enquanto o catolicismo podia ser interpretado de muitas maneiras contraditórias. A complexidade ideológica não era exclusividade da religião europeia. É provável que contradições internas, semelhantes às que existiam na tradição cultural católica, também operassem nas culturas centro-africanas.

escravista, na multiplicidade de suas configurações possíveis, forneceram aos africanos os instrumentos conceituais a partir dos quais eles elaboraram suas reivindicações e teceram sua crítica ao escravismo *no interior* da cultura imperial, manipulando os signos mais caros ao pensamento europeu e transfigurado seus sentidos ao agudizar suas contradições internas.¹⁰⁸ Nesse processo, os africanos reivindicaram um catolicismo que fosse a antítese do sistema escravista.

Alguns historiadores também propuseram a ideia, semelhante à que sugiro aqui, de que os africanos, e particularmente os centro-africanos, apropriaram-se do catolicismo não para reforçar o sistema europeu de dominação, mas a fim de transformá-lo em um recurso empregado para perseguir suas próprias demandas e, eventualmente, para resistir ao escravismo e ao colonialismo. A adoção do catolicismo no reino do Congo e sua expansão no século XVI, por exemplo, permitiram um acúmulo de poder pela monarquia conguesa que a tornou capaz de se impor como potência política e diplomática na África Centro-Occidental diante dos portugueses e holandeses, ao menos até meados do século XVII.¹⁰⁹ No contexto luso-americano, Marina de Mello e Souza mostrou como as festas de coroação de reis africanos, inscritas no interior das irmandades leigas da Igreja católica, apropriaram-se da simbologia católica da realeza para configurar práticas de resistência que, por serem enunciadas em conformidade com a linguagem cristã, eram toleradas pelas autoridades, permitindo condensar uma identidade católica para africanos e afrodescendentes sem abdicar de referências culturais que informavam a concepção africana da realeza.¹¹⁰

Essa inscrição dos anseios dos africanos na linguagem simbólica e cultural predominante no império português pode ter sido crucial para que suas demandas tivessem uma repercussão que dificilmente teriam tido se tivessem sido formuladas exclusivamente no idioma etnicamente limitado da cultura centro-africana tradicional. O catolicismo permitiu conferir abrangência social e cultural às demandas associadas aos calundus, atuando como uma espécie de “língua franca” que possibilitou que essas ideias se disseminassem pela sociedade e

Contudo, sua análise sistemática excede o escopo desta investigação, que tem como foco o recorte específico que os calundzeiros centro-africanos da diáspora fizeram de suas tradições culturais de origem.

¹⁰⁸ Essa análise foi inspirada pelo modelo conceitual empregado por Fernando Ortiz na análise da transculturação do tabaco, e apropriado depois por Mary Louise-Pratt para entender as respostas americanas ao imperialismo europeu. Cf. ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación. Havana: Jesus Montero Editor, 1940; e PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império*: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

¹⁰⁹ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985; HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

¹¹⁰ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*: história da festa de coroação de rei congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ultrapassassem os limites étnicos restritos da comunidade centro-africana. Seria possível pensar, em caráter hipotético, que a codificação dessas demandas na linguagem cristã, apelando ao “coração do justo” dos bons católicos, poderia ter levado alguns europeus e colonos luso-americanos a considerar sua pertinência? Se isso for concebível, então a astuta tradução das demandas antiescravistas dos africanos para a linguagem abrangente do catolicismo talvez tenha ajudado, a longo prazo, a negociar uma nova noção de liberdade e cativeiro na América portuguesa que diferia do calvário de sofrimentos e agruras proposto pelos teóricos jesuítas da escravidão. Adentrar os circuitos simbólicos do catolicismo pode ter aberto a possibilidade de fazer parte de um debate político dentro do qual era possível negociar com os colonos alguns dos limites do escravismo.

Laurent Dubois sugeriu que, no final do século XVIII, as reivindicações da revolução escrava de São Domingos ajudaram a cristalizar uma noção mais universalista e radical de liberdade na revolução francesa. Nesse sentido, a tradução das demandas de escravos para uma linguagem política europeia teria alargado o sentido da noção de liberdade que se incorporou ao ideário político liberal contemporâneo.¹¹¹ Algo semelhante talvez tenha ocorrido na América portuguesa, embora a verificação dessa hipótese exigisse uma pesquisa mais ampla. De qualquer modo, os calundus luso-americanos oferecem uma diferença marcante em relação à tese defendida por Dubois: no caso dessas cerimônias de origem centro-africana, é impertinente pensar a demanda antiescravista dos africanos na mesma chave do liberalismo político. Como veremos, a cura da doença do escravismo proposta pelos calunduzeiros não coincidia com a concepção de “liberdade” tal qual foi formulada pelo ideário ilustrado e liberal. Para eles, a antítese da escravidão situava-se alhures.

f. Os calundus e a escravidão

Um entendimento tipicamente liberal dos calundus como prática simbólica de regeneração da “doença” do escravismo nos levaria a pressupor, automaticamente, que essas cerimônias seriam imiscíveis com as hierarquias sociais criadas pela escravidão. Dos calunduzeiros esperaríamos, então, que combatessem abertamente os senhores, defendessem sempre os escravos e nunca transigissem com nenhuma forma de cativeiro. Não é, porém, o que as fontes revelam sobre as práticas desses sacerdotes, muitos dos quais não apenas possuíam

¹¹¹ DUBOIS, Laurent. Luzes escravizadas: repensando a história intelectual do Atlântico francês. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 26, n. 2, p. 331-354, 2004.

escravos como ainda colaboravam com a classe senhorial. Hipocrisia da parte de “falsos profetas” da liberdade? Evidente que não. É só que sua profecia era outra. Como veremos, as utopias sociais e espirituais codificadas pelos calundus não exigiam, necessariamente, a supressão do cativo. Isso porque elas transcendiam o mero entendimento liberal da “liberdade”.

Alguns calundzeiros possuíam escravos. A própria Luzia Pinta tinha pelo menos três, os quais a auxiliavam em funções rituais de suas cerimônias. Segundo uma das testemunhas colhidas pelo Santo Ofício, enquanto a calundzeira dançava, ficavam em sua presença, “cantando, duas negras também angolas, e um preto tocando atabaque – que é um tamborzinho –, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita.”¹¹² É conhecida na historiografia a ideia de que, numa economia baseada na mão-de-obra escrava, a posse de cativos configurava o melhor investimento financeiro para os alforriados recém-saídos do cativo, tanto é que abundam nas fontes os casos de forros (e até de escravos mais abastados) que possuíam escravos. Luzia Pinta, assim como vários outros calundzeiros, eram alforriados prósperos, tendo sido capazes de acumular algum pecúlio por meio da renda obtida com suas curas e adivinhações. Não surpreende, portanto, que tenham empenhado parte de seus ganhos em novos escravos.

Para vários sacerdotes africanos, as curas e adivinhações mediante pagamento configuravam uma forma segura de saída da escravidão, permitindo o acúmulo de pecúlio para a compra de suas alforrias. É muito provável que tenha sido esse o caso de Luzia Pinta, e certamente era o de outros calundzeiros coloniais, embora essas informações sejam difíceis de ser identificadas na documentação relativa aos calundus devido à sua natureza eclesiástica, preocupada apenas com as práticas religiosas dos denunciados, sem dar muita atenção à sua situação social e econômica. Em alguns raros casos, a alforria podia ser concedida como resultado direto das curas, como um gesto de agradecimento dos senhores cuja saúde havia sido recuperada. Pai Caetano, denunciado ao Santo Ofício no ano de 1759 em Ouro Preto, nos oferece um bom exemplo nesse sentido. Segundo Jorge de Abreu Castelo Branco, que testemunhou contra o calundzeiro, Pai Caetano passara um tempo na cidade

[...] curando ao Doutor Manuel da Guerra Leal Souza e Castro de feitiços que lhe tinha dado um negro do dito doutor, cujo negro lhe fugiu, e lhe foi o denunciado buscar, e lhe trouxe. E que, por respeito da dita cura, assistiu o dito denunciado em casa do dito doutor Guerra [...]. E que sabe também que

¹¹² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 17.

o denunciado era cativo, e que, por causa da dita cura, o comprara o dito Doutor Guerra e lhe passara carta de alforria [...] ¹¹³

Pai Caetano conquistou sua alforria como resultado direto de uma de suas curas. Tendo salvado a vida do Doutor Manuel da Guerra e, de quebra, ajudado o cliente a recuperar um escravo fugido, Pai Caetano foi recompensado com uma carta de alforria. O doutor moveu esforços consideráveis para isso: primeiro comprou o escravo Caetano de seu senhor, para só depois disso lhe passar carta de alforria. Não sabemos se Caetano pagou por sua alforria – o que é possível – ou se ela foi oferecida sem contraparte financeira, em retribuição aos serviços terapêuticos prestados. O que sabemos é que, para o Pai Caetano, os calundus constituíram uma “cura” para a escravidão num sentido literal: eles permitiram que ele saísse da condição de escravo e conquistasse sua liberdade. É possível supor que, por eventos talvez menos dramáticos que os de Pai Caetano, muitos centro-africanos também tenham encontrado nos calundus uma saída direta do cativeiro para a liberdade. Os próprios escravos de Luzia Pinta talvez ambicionassem isso: como aprendizes da calunduzeira, é possível que um dia viessem a ter suas próprias casas de calundus e pudessem auferir ganhos suficientes para sair da escravidão. Se era esse o caso, a escravidão imposta pela calunduzeira-senhora Luzia Pinta tinha um caráter ambíguo: era, ao mesmo tempo, cativeiro e iniciação à liberdade.

O caso de Pai Caetano nos coloca um novo e delicado problema: o da extensão da colaboração dos calunduzeiros com a classe senhorial. Não é só que Caetano curou um senhor de escravos. Em primeiro lugar, ele o curou de um feitiço que havia sido supostamente lançado por um dos escravos pertencentes ao doutor. Pai Caetano, ele próprio um cativo (embora de outro senhor) esvaziou a legitimidade desse ataque mágico do escravo do Doutor Guerra e, por extensão, também o emprego da magia agressiva como forma de luta dos escravos. Mais que isso. Ele ainda foi buscar, possivelmente usando meios divinatórios, o suposto escravo-feiticeiro, que havia fugido do senhor temendo represália pelo malefício. Que castigos o escravo recuperado deve ter sofrido ao ser reconduzido a seu senhor enfeitizado, podemos apenas imaginar. Mas o fato é que foi outro africano escravo (o Pai Caetano) que ajudou o Doutor Guerra na tarefa de disciplinar o cativo responsável pelo malefício. Difícil imaginar uma forma mais próxima e radical de colaboração de um calunduzeiro com a classe senhorial.

Havia várias maneiras possíveis pelas quais calunduzeiros colaboravam com senhores. A mais comum delas era a cura de escravos: atividade ambígua, pois, ao mesmo tempo em que beneficiava os escravos curados, salvando suas vidas, também auxiliava os seus senhores ao

¹¹³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 315, fl. 277v.-278 (Cadernos do Promotor, n. 125).

preservar sua propriedade e suas riquezas. Em 1633, o escravo angolano Francisco Dembo foi chamado à casa de João Batista “para lhe curar umas escravas e escravos que tinha doentes”.¹¹⁴ Já em 1687, na região de Jaguaripe (BA), Lucrécia, André e Maria, três calunduzeiros que atuavam juntos fazendo adivinhações e curas, também foram chamados por senhores para curar seus escravos. Francisco Pires tinha “uma escrava sua muito mal, [e] falara à dita Lucrécia que lha curasse”.¹¹⁵ Já para outra testemunha do mesmo caso, Miguel Bravo, os próprios calunduzeiros ofereceram abertamente seus serviços terapêuticos:

[...] tendo ele testemunha [Miguel Bravo] um seu escravo muito doente, sem achar remédio à sua enfermidade, os ditos escravos – digo, um escravo do dito, por nome André, e uma negra de Isabel de Souza por nome Maria, discípula nas curas de outra que teve Pedro Coelho, já defunta, que foi casada com o negro André [ele se referia a Lucrécia], se ofereceram para lhe curar o seu escravo pagando-lhe [*sic*].¹¹⁶

E não era apenas na Bahia que isso ocorria. Em 1750, o casal de calunduzeiros Ivo Lopes e Maria Cardoso foi procurado por Francisca Machado para curar um escravo seu, “que tinha coisa má”.¹¹⁷ O licenciado João de Almeida também “lhes levava outros negros para os curar de feitiços”.¹¹⁸ Em 1777, o lavrador português Miguel Vilela de Carvalho testemunhou que um curandeiro chamado Francisco fora chamado à sua casa “para efeito de lhe curar um negro dele testemunha”.¹¹⁹ O mesmo ocorria também com os curandeiros minas: em 1755, em Ouro Preto, o liberto mina Antônio Luís foi chamado por Francisco Rodrigues “para lhe curar uns negros que tinha doentes”.¹²⁰ Apenas dois anos depois, no mesmo local, o curandeiro mina conhecido como Pai Antônio foi convocado por Agostinho Gomes para curar um escravo seu, sobre o qual se presumia que estivesse acometido de feitiços.

Os exemplos poderiam ser multiplicados, já que a prática parecia ser ubíqua. Num certo sentido, o fenômeno indica a eficácia que os senhores de escravos brancos atribuíam às curas dos calunduzeiros e de outros curandeiros de origem africana. Se muitas vezes os próprios senhores se envolviam com as cerimônias para curar suas moléstias, ainda mais frequente era a convocação para curar outros escravos. Em parte, isso só reflete a multiplicidade de agentes encarregados da cura na sociedade luso-americana, já que médicos, cirurgiões, exorcistas e

¹¹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 219, fl. 305v. (Cadernos do Promotor, n. 18).

¹¹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fl. 143 (Cadernos do Promotor, n. 56).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 144.

¹¹⁷ AEAM, Cúria Diocesana, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fl. 37v.

¹¹⁸ *Ibid.*, fl. 37v.

¹¹⁹ AEAM, Devassas, prateleira Z, livro 12, 07 janeiro 1767-1777, fl. 3v.

¹²⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 308, fl. 147 (Cadernos do Promotor, n. 116).

curandeiros brancos, índios e negros apresentavam caminhos alternativos para a cura, que de modo algum eram vistos como excludentes entre si.¹²¹ Porém, havia aí também o reconhecimento de uma eficácia privilegiada dos calundus e de outras práticas africanas diante da comunidade escrava: em muitos casos, os curandeiros africanos eram chamados sem que se tentasse antes o recurso à medicina e aos exorcismos. Levando-se em consideração a ideia de que a eficácia simbólica da cura dependia de uma crença compartilhada entre o doente e o curandeiro,¹²² isso pode ajudar a explicar por que os calundzeiros e curandeiros africanos teriam apresentado uma taxa de sucesso mais elevada na cura de escravos. Nesses casos, o doente e aquele que o curava pertenciam a universos mentais e culturais aparentados, proporcionando uma cura mais eficiente. Se a moléstia do doente estava ligada às ansiedades psíquicas e orgânicas relativas à ruptura do parentesco (como era frequente nos calundus), um calundzeiro de fato estaria mais apto a aliviar seu sofrimento.

A cura dos escravos doentes, portanto, movia-se num terreno fronteiro entre a solidariedade com a comunidade escrava e a colaboração com a classe senhorial: ao mesmo tempo em que se regenerava a saúde dos africanos e se recompunham laços de parentesco simbólico, também se preservava a integridade da propriedade senhorial. Tratava-se de uma situação de ganhos mútuos. Havia outro arranjo comum em que se verificava essa mesma dinâmica de benefícios para ambas as partes: o caso dos calundzeiros que tinham patronos brancos. Já vimos o caso do Pai Caetano, que foi comprado e alforriado por um dos clientes, especialmente satisfeito com o resultado da cura. Existiam ainda outros sacerdotes africanos que contavam com o apoio da classe senhorial.

Na Bahia, em 1685, Pedro Coelho Pimentel tinha em sua casa dois escravos que faziam calundus: os já mencionados Lucrécia e André. Segundo o padre Gonçalo Rodrigues de Araújo, que testemunhou contra o casal de calundzeiros, Pedro Coelho “sabe e consente que o dito negro [André] faça as ditas curas”.¹²³ O carmelita Frei Manuel da Graça confirmou a informação sobre o senhor leniente, implicando ainda sua esposa: “disto era consentidor o dito Pedro Coelho Pimentel, e sua mulher Maria Pereira”.¹²⁴ Mas não se tratava de uma mera permissão para que o casal realizasse suas curas de forma autônoma. O senhor-cúmplice tinha

¹²¹ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e Demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003, cap. 1 e 2.

¹²² LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 194-195.

¹²³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 256, fl. 135v. (Cadernos do Promotor, n. 56).

¹²⁴ *Ibid.*, fl. 136v.

interesses pecuniários na realização dos calundus, como esclareceu a testemunha Pedro de Araújo Falcão. Segundo seu relato,

[...] Pedro Coelho Pimentel comprara uma negra e um negro, a qual negra, tendo outros senhores, se nomeava por curandeira. E, reparando algumas pessoas em que o dito Pedro Coelho comprasse os dois escravos, lhe disseram: “para que comprava os ditos escravos?” E respondeu o dito Pedro Coelho, ou sua mulher, que os comprava porque sempre lhe dariam por suas curas algum ganho. E, depois de estarem em sua casa, fizeram os ditos negros curas a muitas pessoas com consentimento de seus senhores.¹²⁵

Para Pedro Coelho Pimentel, bem como para outros vários senhores de calundzeiros e curandeiros africanos, esses cativos eram usados como escravos de ganho para gerar renda. Atendendo a clientes de fora, eles cobravam dinheiro pelas curas e repassavam uma parte ao senhor, presumivelmente ficando com o restante para si. Com o montante adquirido, podiam depois comprar suas próprias alforrias. Assim, os escravos ganhavam uma via de acesso à liberdade e o senhor lucrava duplamente com eles: primeiro por meio da renda obtida com as curas, e depois por meio da restituição de seu valor de mercado no ato da compra da alforria. Não é de estranhar, portanto, que esses senhores tenham sido coniventes com as cerimônias, e que alguns tenham até fornecido um local para a realização das curas e o atendimento da clientela.

O fenômeno se repetia também em Minas Gerais. Em 1721, na região de Rodeio, Grácia fazia cerimônias de adivinhação e cura com danças “a que chamam vulgarmente calandus”, invocando o espírito de Dom Felipe, rei do Congo. O autor da denúncia recomendava que fosse convocado para depor Domingos Lourenço Sampaio, “que me dizem que se acha lá [na casa de Grácia] muitas vezes e lhe fez uma grande casa para as danças, e dizem que é o patrono.”¹²⁶ A denúncia não nos dá mais detalhes da relação entre Grácia e Domingos, mas é provável que houvesse entre ambos uma relação de ganho ou renda semelhante à que vimos no caso de Lucrecia e André; nesse caso, o dinheiro gasto na construção, aquisição ou aluguel da casa de calundus configurava um investimento com vistas a retorno financeiro futuro por meio da renda a ser obtida das curas de Grácia. Semelhante também era o caso do curandeiro jeje Domingos Álvares, no Rio de Janeiro. Domingos curou alguns escravos de José Cardoso de Almeida e este comprou o curandeiro de sua antiga senhora, instalando-o em uma casa pública para que ele fizesse suas curas e empregando-o em regime de ganho. Ele atendia prioritariamente

¹²⁵ Ibid., fl. 137-137v.

¹²⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 284, fl. 41 (Cadernos do Promotor, n. 91).

senhores de escravos, que lhe levavam seus cativos doentes. Em 1739, conseguiu acumular pecúlio suficiente para comprar sua alforria, estabelecendo posteriormente outras três casas de curas, que alugou com dinheiro próprio.¹²⁷ O caso de Domingos indica com clareza as possibilidades de ascensão social que se abriam aos curandeiros africanos que soubessem vender seus dons à classe senhorial. Essa parecia ser uma típica situação de ganhos para todos: os curandeiros conquistavam sua liberdade e ascensão social, os escravos curados recuperavam sua saúde e os senhores mantinham sua propriedade intacta.

Na maior parte das ocasiões, a colaboração dos senhores brancos em relação aos calundus não implicava nenhum tipo de adesão religiosa ou participação nas cerimônias, limitando-se aos dividendos financeiros e aos benefícios de uma escravaria mais saudável e espiritualmente mais pacificada. Contudo, em algumas raras ocasiões, o envolvimento dos patronos era mais próximo, como já verificamos em relação ao Pai Caetano, que foi libertado por um de seus clientes brancos, agradecido pelos resultados positivos da cura. O caso de Pedro de Cerqueira Barbosa revela um grau ainda maior de adesão e envolvimento senhorial nas cerimônias. Pedro morava no engenho do capitão-mor Belquior de Afonseca Saraiva, na região do Rio Real da Praia, na Bahia. De acordo com duas denúncias apresentadas ao Santo Ofício em 1694 e depois em 1701, Pedro era proprietário de escravas famosas por seus calundus na região. Em 1694, ele era senhor de Luzia, que curava por meio da invocação de uma entidade que se manifestava no teto da casa e caía sobre uma mesa, às escuras. Segundo o alferes Custório de Oliveira de Araújo, que testemunhou contra ele, “o dito senhor da negra curandeira, Pedro de Cerqueira Barbosa, assistia, ouvindo, consentindo e dando crédito a tudo o que a dita negra sua escrava fazia e dizia, e recebendo pagamento destas curas que a dita sua escrava fazia.”¹²⁸ Pedro de Cerqueira não apenas recolhia os rendimentos das curas, como também parecia acreditar sinceramente nos poderes de sua escrava. Sete anos mais tarde, sua participação nas cerimônias parece ter ficado ainda mais intensa. Em 1701, foi novamente denunciado ao Santo Ofício, dessa vez por manter em casa uma outra escrava calunduzeira chamada Branca, em cujas cerimônias também invocava entidades (seus “filhos”) que se manifestavam no teto da casa. O que terá acontecido com Luzia nos sete anos transcorridos entre a primeira e a segunda denúncia? É bastante provável que, tendo acumulado pecúlio a partir de suas curas, tenha conseguido comprar sua alforria. Nesse caso, o senhor tratou de

¹²⁷ SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, p. 105-122.

¹²⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 319v. (Cadernos do Promotor, n. 67).

substituí-la por outra calunduzeira, que talvez inclusive tenha sido discípula de Luzia.¹²⁹ A essa altura, a participação de Pedro já havia transcendido a de mero expectador e rendeiro. Quando uma das testemunhas entrou no aposento onde Branca se aparentava antes das cerimônias, viu

[...] que estava nele o dito Pedro de Cerqueira Barbosa, assentado em uma rede, enfeitando a dita Branca, sua escrava, que estava composta com uma anágua branca, e o corpo da cintura para cima despido, amarrando-lhe uma banda de tafetá vermelho por cima dos peitos, pondo-lhe ao pescoço um vulto de madeira do tamanho de um palmo [...]¹³⁰

Além disso, o comissário Antônio Pires Giau também tivera notícia de que Pedro participava dos ritos, “untando-se ele com sumo de ervas verdes”.¹³¹ As cerimônias tinham lugar em um quartinho dentro da casa do próprio Pedro de Cerqueira, que havia sido reservado especialmente para isso. O senhor também era cliente de Branca, consultando-a para saber o paradeiro de coisas desaparecidas e roubadas e dando crédito às suas adivinhações. É até possível, como já aventado anteriormente, que Pedro tivesse passado por alguma etapa inicial de um processo iniciático. Seu envolvimento com os calundus, sem dúvida nenhuma, ultrapassava o mero ganho financeiro e os interesses tipicamente associados à classe senhorial. Ele se colocava num terreno fronteiro e indefinido, entre o de senhor-patrono e o de devoto dos calundus de suas escravas.

Apesar das vantagens financeiras e até espirituais percebidas por esses patronos brancos, havia parcelas da sociedade luso-americana que não toleravam essa prática. Alguns desses senhores-cúmplices chegavam a ser punidos pela justiça eclesiástica por seu apoio aos curandeiros africanos. Em 1721, o licenciado Manuel Moreira, na freguesia mineira de Catas Altas, foi admoestado e condenado a pagar multa de 4 oitavas de ouro por “permitir que Garcia, preto seu escravo, fizesse curas com suspeitas de feiticeiro”.¹³² Outros eram denunciados ao Santo Ofício, mas o tribunal inquisitorial raramente fazia caso dessas ocorrências. De qualquer forma, as denúncias demonstram com clareza a existência de grupos que encaravam com escândalo essas formas de colaboração e conivência dos senhores com as curas mágicas de seus escravos.

¹²⁹ Essa hipótese havia sido aventada no cap. 2, p. 130-131.

¹³⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 246 (Cadernos do Promotor, n. 81).

¹³¹ *Ibid.*, fl. 239.

¹³² AEAM, Devassas, 1721-1735, fl. 33.

É possível entender com facilidade a dinâmica dos benefícios recíprocos que os africanos e os senhores extraíam dos calundus quando os escravos eram curados de suas moléstias ou quando se auferiam lucros das atividades terapêuticas. Mas também havia casos em que o benefício dos senhores era bem mais evidente do que aquele obtido pela comunidade escrava e africana. Em 1721, a angolana Grácia foi consultada por Paulo Rodrigues de Aguiar, na região de Rodeio, Minas Gerais, “para saber de umas negras que lhe fugiram”.¹³³ O benefício proporcionado a Paulo de Aguiar, nesse caso, se fazia *em detrimento* das escravas fugitivas. Os ganhos dos clientes brancos eram claros, acima de tudo, no caso dos ordálios, os testes de inocência e de atribuição de culpas presididos por calundzeiros na América portuguesa. Nessas cerimônias, era comum que fossem incriminados escravos por crimes cometidos contra seus senhores ou contra outros brancos. Foi o que ocorreu em um ordálio realizado no ano de 1636 pelo escravo angolano Francisco Dembo, na cidade de Salvador. Vejamos o testemunho feito pelo barbeiro Roque Antunes:

[...] haverá um mês que desapareceu um lenço em casa dele testemunha, de sua mulher. Chamou o dito negro [Francisco Dembo] que lhe dissesse quem o tomara. E logo pôs debaixo dos pés um cordel, e no rosto dele, metida uma bola, e mandou a cada um dos circunstantes que passasse a bola para cima, e perguntava à bola se tomara Fulano (nomeando por seu nome a cada um) aquele lenço. E ele mesmo dizia: “não”. E a pessoa corria a bola para cima. Até que foi uma negra de um vizinho, que entra e sai em casa, e, perguntou se aquela tomara, e disse ele que sim. E a negra puxou pela bola, que não quis correr nem de mudar-se para outra parte. E então a negra confessara que ela tomara o lenço [...]¹³⁴

É semelhante o que se pode observar em outro ordálio ocorrido no ano de 1685, sobre o qual temos informações mais detalhadas.¹³⁵ André Gomes de Medina enfrentava um problema em sua propriedade na freguesia de Santo Amaro da Pitanga, na região de Salvador: pelo menos onze de seus escravos haviam morrido de forma misteriosa no intervalo de um ano, presumivelmente por causa de feitiços. Suspeitava-se de que os malefícios haviam sido causados por um liberto angolano chamado Simão, que era lavrador de uma roça de mandioca na propriedade de Maria Cabral, filha de André de Medina. Por instância de escravos da propriedade, parentes dos cativos falecidos de forma misteriosa, Maria Cabral convocou Grácia, escrava de nação congo do sargento-mor Marcos de Bittencourt, que morava em

¹³³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 284, fl.41 (Cadernos do Promotor, n. 91).

¹³⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 219, fl. 309v. (Cadernos do Promotor, n. 18).

¹³⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8464.

Cotegipe. Grácia tinha fama de calundzeira na região¹³⁶ e foi chamada com o propósito expresso de que adivinhasse a fonte dos feitiços e os anulasse.

Antes da chegada de Grácia, o suspeito Simão já havia sido capturado e preso em um tronco à vista de toda a comunidade escrava da propriedade. Quando a adivinha chegou, entoou cantos em quicongo e armou um tripé de madeira, sob o qual acendeu uma fogueira e sobre o qual colocou uma panela cheia de água para ferver. Ela lançou dentro da água uma argola de ferro que trazia no braço e juntou todos os escravos, além de Simão. Mandou a cada um dos escravos que imergisse a mão na água e tirasse a argola de ferro, dizendo que apenas o culpado iria se queimar, enquanto todos os demais sairiam ilesos. Assim ocorreu de fato com vários dos presentes. Chegada a vez de Simão, porém, a situação mudou. O liberto tirou a mão da água toda queimada e carregou os ferimentos durante dois meses, ficando depois com sequelas. Na sequência, André de Medina e Maria Cabral alegaram que ele teria confessado os assassinatos mágicos, embora o próprio Simão, diante dos inquisidores, tenha negado ter feito essa confissão. De qualquer modo, Simão foi considerado culpado e encarcerado na prisão em Salvador, de onde aguardou durante dois anos o parecer do Santo Ofício e a abertura de seu processo, quando então foi transferido para os cárceres do Santo Ofício, em Lisboa, para responder diante dos inquisidores.¹³⁷

Assim como no caso de Francisco Dembo, o ordálio executado pela conguesa Grácia atendia aos interesses do proprietário dos escravos mortos, preocupado com seu prejuízo financeiro, além de contemplar também o desejo de vingança dos parentes dos cativos supostamente enfeitiçados. O acusado foi um outro africano, Simão, resolvendo o problema a favor da classe senhorial. Note-se que o próprio André Gomes de Medina e sua filha Maria Cabral haviam já dado a entender que queriam Simão condenado pelas mortes: quando Grácia chegou para o ordálio, o suspeito já se encontrava preso em um tronco. O julgamento real já havia sido feito. Grácia apenas o confirmou com sua cerimônia. James Sweet, ao analisar o papel da adivinhação centro-africana na América portuguesa, sugeriu, em alguns casos, uma submissão da classe senhorial aos métodos judiciais centro-africanos, especialmente quando

¹³⁶ Na verdade, a fonte menciona que Grácia tinha fama de curandeira e adivinha. Levando-se em conta sua origem conguesa e a descrição de sua ritualística, é provável que suas cerimônias fossem calundus. A ausência do termo “calundu”, no processo, se explica facilmente pela época (1685), em que o termo ainda não era corrente na América portuguesa.

¹³⁷ É interessante notar, neste caso, que a acusação surgida em um ordálio de origem centro-africana serviu de fundamento para a instrução de um processo da inquisição. Contudo, a sentença final do Santo Ofício inocentou Simão de todas as acusações – o que era relativamente incomum –, contrariando, em última instância, a cerimônia promovida por Grácia.

os culpados apontados eram brancos.¹³⁸ No caso de Simão, porém, o resultado correspondia exatamente ao que desejava André Gomes de Medina, proprietário dos escravos falecidos. Nesse sentido, convém questionar se estaríamos diante de uma submissão do proprietário ao julgamento da centro-africana, ou o contrário.

Diante de todos esses casos, parece-me impossível conceber os calundus como formas de negação absoluta da escravidão e de rejeição completa das hierarquias da sociedade escravista. É verdade que a concepção terapêutica e cosmológica subjacente aos calundus visava a curar os males associados à doença do escravismo: a ruptura dos grupos linhageiros causada pelo apresamento dos cativos e pelas migrações forçadas, bem como a perda de direitos pessoais decorrente da ausência do parentesco e da condição subalterna dos cativos. Também é verdade que os calundzeiros propuseram uma noção de regeneração espiritual que era contrária à ideologia católica do escravismo, e que entendia o passado africano não como um pecado a ser purgado, mas sim como um laço a ser reatado para a obtenção da salvação e da harmonia. Ao fazerem uma releitura do ideal cristão da salvação pelo prisma centro-africano da reciprocidade e da harmonia espiritual, calundzeiros como Luzia Pinta propunham uma vivência religiosa do cristianismo e da espiritualidade no mundo atlântico que fosse a antítese da escravidão, contrapondo-se frontalmente ao “cativeiro da alma” consubstanciado na teoria jesuítica da salvação espiritual pelo cativeiro do corpo.

Contudo, os calundus não faziam isso por meio da rejeição completa das relações escravistas. Na verdade, os calundzeiros transigiam em muitos aspectos com a existência da escravidão: possuíam escravos eles mesmos, atendiam à classe senhorial e, por vezes, chegavam a acusar e punir africanos e deslegitimar ações de resistência tomadas por escravos. Sendo assim, quais eram as implicações sociais práticas dessa “batalha contra o cativeiro” contida simbolicamente na devoção dos calundus? Ou tudo não passava de um elaborado discurso sem contraparte na práxis? Para destrinchar e esclarecer essas aparentes incoerências, é preciso que entendamos melhor o ideal político propagado por essas cerimônias centro-africanas como alternativa aos males do cativeiro. Com isso, será possível compreender como a resistência à escravidão era concebida e praticada no contexto dos calundus.

¹³⁸ SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 135.

g. Liberdade e solidariedade

Uma análise mais cuidadosa do ordálio de Grácia e dos motivos que levaram Simão a ser condenado nos permitirá esclarecer melhor a questão. Já ficou claro como Simão era suspeito antes mesmo da convocação de Grácia, de modo que a cerimônia da adivinha não fez outra coisa senão confirmar as suspeitas prévias. Diante do Santo Ofício, Simão defendeu sua inocência, argumentando que fora vítima de um complô. Em primeiro lugar, explicou em detalhes o procedimento empregado por Grácia para que sua culpa fosse demonstrada no ordálio. Segundo ele, a adivinha

[...] mandou pôr uma panela cheia de água ao fogo e, depois que ferveu, disse a dita Grácia que todos os que assistiam metessem a mão na dita panela, porque aquele que se queimasse era feiticeiro. E, metendo todos a mão na panela, o fizeram só por uma vez, muito levemente, em forma que não se queimaram. Porém, ele réu, cuidando que melhor mostrava a sua inocência, meteu a mão na dita panela por seis ou sete vezes, e, de todas tirara uma pedra que estava no fundo da dita panela, e assim se escaldou na mão, do que resultou entenderem os circunstantes, ou dizerem que o presumiam, que com a dita experiência ficava confirmada a opinião de que ele réu era feiticeiro [...]¹³⁹

Simão confirmou, portanto, que a presunção de que ele era o culpado já existia, e que o rito meramente a confirmou. Uma vez que ele era suspeito, o tratamento que recebeu no ordálio foi diferente daquele dispendido aos demais escravos, considerados inocentes: em vez de apenas imergir rapidamente a mão na água, Simão teve de mergulhá-la repetidas vezes e de forma mais profunda, o que fez com que ele acabasse se queimando gravemente. Quando ele afirmou que o fizera “cuidando que melhor mostrara sua inocência”, não devemos entender que a extravagante e perigosa repetição do procedimento foi inteiramente voluntária. Antes, é presumível que, justamente por ser considerado de antemão culpado, Simão tivesse sido coagido ou forçado a demonstrar repetidamente sua inocência – até se queimar. Por meio do tratamento diferencial dos indivíduos submetidos ao teste do ordálio, a comunidade escrava conduzia o resultado para confirmar suas suspeitas prévias.

Há notícias de que as mesmas técnicas incriminatórias eram empregadas também nos ordálios na África Centro-Occidental. O *jaji*, no qual se inspirou Grácia em sua cerimônia, foi assim descrito pelo capuchinho Cavazzi em meados do século XVII:

¹³⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 8464, fl. 32-32v. (numerado no processo como fl. 6-6v.).

No juramento chamado *jaji* aparecem mais evidentes a fraude, a ilusão e a esperteza do feiticeiro. Este deita numa panela água, uma pedra e terra avermelhada com uns pedaços de cabaça usada para conservar azeite. Quando a água ferve, obriga o acusado a tirar a pedra com a mão. Se ficar queimado, é julgado como réu; se não receber prejuízo, cada um dos presentes o aclama inocente, sem mais inquérito.¹⁴⁰

Há uma semelhança evidente com a cerimônia empregada por Grácia em Santo Amaro da Pitanga em 1685. E, assim como no caso baiano, o sacerdote que presidia o *jaji* também dispunha de técnicas para proteger alguns dos suspeitos e dificultar a tarefa para outros:

Neste caso o preservativo é o extrato de algumas ervas muito resistentes ao calor; como se sabe, também o mercúrio, bem usado, produz o mesmo efeito, por ser muito frio. Portanto, o feiticeiro, que não tolera dúvidas sobre sua imparcialidade, costuma untar a mão daquele que quer condenar com uma pomada aparentemente semelhante à referida, mas que realmente é totalmente contrária nos seus efeitos; de fato, sendo calidíssima, produz maior sensibilidade à queimadura.¹⁴¹

No ordálio conhecido como *quilumbo*, aplicava-se uma chapa de ferro quente na perna do acusado: se ele se queimasse, era considerado culpado. Nesse caso, segundo Cavazzi, os acusados podiam ser poupados do efeito abrasador da queimadura por meio de pós preparados pelo sacerdote.¹⁴² Nos ordálios de veneno, o sacerdote podia empregar e ministrar antídotos aos acusados para obter o mesmo efeito: na cerimônia conhecida como *emba*, o próprio sacerdote era o primeiro a ingerir um fruto venenoso, não sem antes consumir o antídoto adequado.¹⁴³

À primeira vista, poderíamos talvez pensar que esses ordálios, incluindo o de Grácia, eram meros artifícios, truques baratos para enganar os participantes. É o que argumentava o missionário capuchinho Cavazzi, insistindo sempre na corruptibilidade do sacerdote que presidia o julgamento. Contudo, essas cerimônias detinham autoridade cultural suficiente para legitimar a acusação e convencer os circunstantes. No caso do ordálio de Grácia, todos haviam sido convencidos da culpa de Simão, desde os parentes dos mortos, desejosos de vingança, até os proprietários dos escravos falecidos. Jogando com as presunções sociais correntes, o ordálio sempre dava o resultado “correto”, ou seja, sempre confirmava aquilo que a comunidade pensava, reafirmando os valores do grupo. Num certo sentido, eles eram cerimônias

¹⁴⁰ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre J., op. cit., v. 1, Livro Primeiro, §223, p. 109.

¹⁴¹ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §223, p. 109.

¹⁴² Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §220, p. 107-108.

¹⁴³ Ibid., v. 1, Livro Primeiro, §218, p. 106.

conservadoras, na medida em que visavam a reafirmar os valores essenciais do grupo em que eram realizados e a punir os indivíduos considerados desviantes. O rito não era um embuste. Ninguém era “enganado”, pois o ordálio confirmava e dramatizava ritualmente aquilo que já era bem sabido por todos. O resultado era sempre “verdadeiro”, no sentido social que se pode dar ao conceito de verdade. Até mesmo Simão se sentiu convencido do veredito, mesmo sabendo, conscientemente, que ele não havia matado nenhum escravo. Dois dias depois do teste, Simão procurou André Gomes de Medina para confessar ter assassinado 15 de seus escravos com feitiços. Essa confissão, porém, ele não fazia de livre vontade, mas “obrigado por uns bichos que lhe ferviam na cabeça”.¹⁴⁴ Ora, esses “bichos” não eram outra coisa senão sua consciência pesada, impulsionada a fazer uma confissão por supostos constrangimentos místicos.

Sinal de que ele tinha culpa no cartório? Provavelmente sim, embora muito dificilmente se tratasse da mesma culpa de malefícios que lhe atribuíam. Questionado repetidamente pelos inquisidores, Simão acabou relatando os motivos pelos quais haviam sido lançadas suspeitas contra ele: “não entende, nem pode alcançar a causa por que contra ele disseram semelhante mentira, e somente presume que serão alguns pretos invejosos da fortuna de o verem na sua liberdade.”¹⁴⁵ Analisemos com mais detalhes sua condição social. Simão fora escravo de André Machado, mas recebera carta de alforria e passara a ser lavrador de mandioca. Por que, então, as testemunhas de seu processo referem-se a ele, repetidamente, como *escravo* de Maria Cabral, filha de André Gomes de Medina? É possível presumir que Simão, ao conquistar sua alforria, tenha saído da propriedade de seu antigo senhor e buscado terras para trabalhar como roceiro em outra fazenda – a de Maria Cabral. Para obter o direito a ocupar e viver nas terras da proprietária, pode-se supor que tenha se colocado sob a esfera de influência de Maria, provavelmente fazendo-lhe favores e serviços diretos. Para os demais escravos da senhora e de seu pai André Gomes de Medina, Simão era percebido como alguém que estava “do lado dos senhores”, um africano “estrangeiro”, oriundo de outra propriedade, que gozava de privilégios diante de seus conterrâneos ainda escravizados. Simão fora obrigado, pela sua posição social, a viver lealdades conflitantes entre sua comunidade africana de origem e a autoridade dos proprietários que lhe concederam terras sob a condição de que ele os apoiasse incondicionalmente. A acusação de feitiçaria e o ordálio de Grácia fizeram com que essas

¹⁴⁴ Ibid., v. 1, fl. 15.

¹⁴⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8464, fl. 43 (numerado no documento como fl. 21).

tensões e dilaceramentos afetivos explodissem para Simão, como “bichos que lhe ferviam na cabeça”. O ordálio o convocava de volta à lealdade para com seus irmãos africanos.

Aqui cabe uma distinção interessante. Muitos calunzeiros, como vimos, conseguiram conquistar e comprar sua liberdade com as rendas obtidas a partir de suas curas. Mas, ao contrário de Simão, não eram odiados pelos demais africanos por sua liberdade. Por quê? Os calunzeiros conquistavam sua liberdade no exercício de recompor os laços de parentesco e solidariedade no interior das comunidades africanas e escravas. Eles ganhavam sua autonomia pessoal enquanto regeneravam e reforçavam o sentido comunitário de seus laços e parentescos simbólicos com outros africanos. Para eles, a liberdade não era construída em oposição à condição dos escravos. Diferente era o caso de Simão. Para ele, a liberdade só podia ser mantida em detrimento de sua lealdade à comunidade africana – ou seja, com a condição de que ele “virasse a casaca”. Simão não estava sendo condenado por ter conquistado a liberdade. Estava sendo condenado por ajudar a destroçar os laços de solidariedade entre os africanos. Ele era mais um dos sintomas da terrível doença do escravismo, a mesma que, desde o continente africano, separava os irmãos uns dos outros e destruía comunidades. Sua fidelidade ao jogo da classe senhorial custou-lhe, no fim das contas, o repúdio dos escravos, a acusação pública e a prisão durante 4 anos. Mas nada disso se comparava àquele que era o mais pesado custo de seus atos: a consciência pesada.

Agora podemos questionar a hipótese, que levantamos anteriormente, de que o ordálio de Grácia teria se submetido inteiramente aos desígnios da classe senhorial. Ele pode até ter atendido a vontade imediata dos senhores, é verdade. Mas, num segundo plano, possivelmente imperceptível para Maria Cabral e para seu pai André Gomes de Medina, a cerimônia era um repúdio da comunidade africana às estratégias típicas da classe senhorial de provocar ainda mais divisões no seio de um grupo que já sofria suficientemente com seu cativo. Nesse sentido, era uma forma de reforçar a confiança da comunidade nos laços de lealdade internos que ela pudesse construir para resistir às tentativas de “dividir para dominar” empregadas pelos senhores brancos.¹⁴⁶ Uma das estratégias mais frequentemente usadas pela classe senhorial, em

¹⁴⁶ Vai no mesmo sentido a sensível e inspiradora análise que James Sweet fez da cura realizada pelo curandeiro mina Domingos Álvares em benefício de sua antiga senhora, Leonor de Oliveira. Mulata, casada com um português que era 30 anos mais velho que ela e possuidora de dois escravos, Leonor sentia uma afinidade com as curas mágicas africanas, tanto é que convencera o marido a comprar o escravo Domingos para que este a curasse. De certo modo, como argumenta Sweet, sentia-se mentalmente dividida entre a simpatia e o repúdio em relação às suas origens africanas. A terapêutica usada por Domingos Álvares, ao dramatizar essas tensões e afastamentos, permitiu a Leonor lidar com essas questões difíceis e embaraçosas, propiciando a cura para sua aflição. Cf. SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, p. 115-121.

sua política de concessão das alforrias, era incentivar as divisões da comunidade escrava. Ao conceder alforrias de forma desproporcionalmente mais frequente a alguns escravos mais próximos de si, os senhores premiavam a lealdade dos cativos a seus proprietários, desincentivavam resistências abertas e transformavam a liberdade em um assunto particular, em vez de ser um projeto concebido de forma coletiva pelos escravos. Muitos alforriados inclusive buscavam se afastar de suas origens escravas, adotando o modo de vida da classe dominante. Outros tantos, porém, procuravam se reaproximar dos demais cativos por diversos canais de solidariedade.¹⁴⁷ Os *calundus*, muitas vezes, eram mais uma dessas formas de superar as clivagens jurídicas e recompor os laços sociais entre cativos e libertos.

Combater a escravidão, para a consciência centro-africana, não era o mesmo que buscar a liberdade a todo custo. A liberdade de nada valia quando implicava a mesma ruptura de laços comunitários que havia sido causada pelo escravismo. Acima da liberdade encontrava-se, portanto, a solidariedade. Esse era o sentido social profundo da noção centro-africana de harmonia cósmica. O universo idealizado pela sensibilidade centro-africana era um mundo de solidariedades e reciprocidades, fosse no sentido social (o do repúdio ao engrandecimento ilícito que implicasse o sofrimento alheio), fosse no sentido cosmológico (o das relações recíprocas entre os vivos e a memória de seus espíritos). No mundo mental e espiritual centro-africano, tudo era profusa e estreitamente conectado numa malha compacta. A cisão era sua maior tragédia.

A essa altura, nota-se como a noção de “liberdade” característica do ideário liberal e ilustrado não é adequada para compreender a resistência à escravidão que muitos africanos exerciam por meio dos *calundus* e de sua espiritualidade. O pensamento liberal clássico, de John Locke a Herbert Spencer, concebeu a liberdade como um direito individual e inalienável, garantido pelo Estado. A partir desse entendimento, a liberdade dos cidadãos seria praticamente inviolável, e o Estado só teria legitimidade para restringi-la quando um indivíduo ameaçasse os direitos fundamentais de outros.¹⁴⁸ Para o pensamento liberal, a liberdade é concebida como direito individual, possuído de forma autônoma por cada um, independentemente de suas relações com os outros, e garantido por instâncias impessoais, tais como o Direito e o Estado. É uma condição mais jurídica do que efetivamente social. Essa definição de liberdade é inoperante no contexto dos *calundus* e da escravidão luso-americana por vários motivos. Em

¹⁴⁷ PAIVA, Eduardo França. Depois do cativeiro: a vida dos libertos nas Minas Gerais do século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 1, p. 505-521.

¹⁴⁸ OPPENHEIM, Felix E. Liberdade. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 13ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010, v. 2, p. 708-712.

primeiro lugar, porque as sociedades de Antigo Regime não concebiam os direitos como independentes da condição pessoal dos indivíduos que os possuíam – ou seja, os direitos eram entendidos na chave de privilégios, aplicáveis a alguns e não a todos. Em segundo lugar, porque, nas sociedades centro-africanas, os direitos pessoais dos indivíduos não eram garantidos pelo Estado ou por alguma instância jurídica impessoal, mas sim pela proteção oferecida pelos membros mais velhos das linhagens. A liberdade era uma conquista a ser obtida junto à parentela, implicando obrigações recíprocas. Ela não irradiava de um direito universal, antes sendo um produto de relações sociais concretas.

Nem na cultura lusitana, nem na cultura centro-africana do período existia uma noção de liberdade como a que é hegemônica no pensamento contemporâneo. Isso torna imperativo que concebamos em outras chaves a resistência política de africanos à escravidão. O que o pensamento liberal abomina na escravidão é a ausência de garantias de direitos pessoais de liberdade aos escravos. No entendimento liberal, a luta contra a escravidão deve ser sinônima da conquista do direito à liberdade, a ser assegurado pela lei. Contudo, o que o pensamento centro-africano subjacente a muitos calundus abominava na escravidão era outra coisa: sua capacidade de romper os laços de solidariedades e de obrigações recíprocas, cortando as conexões dos indivíduos com os grupos e instituições que lhe permitiam obter acesso aos meios necessários para resolver seus problemas cotidianos, prosperar e conquistar bem-estar. Para o pensamento centro-africano, a “liberdade” não era um valor positivo por si mesmo. Ela era mais uma decorrência da multiplicidade de laços e redes de solidariedade. Conquistar a liberdade era, no fundo, reconstruir esses laços e recompor a trama da reciprocidade e da solidariedade.¹⁴⁹ A liberdade, para os centro-africanos, não significava nada sem a fraternidade – que só o parentesco, real ou simbólico, permitia reconstruir.

De certa forma, o ideal centro-africano da luta contra o cativo, como o vemos formulado por vários calundzeiros, implicava um retorno às concepções tradicionais africanas sobre a condição do escravo. Nas sociedades africanas tradicionais (aquelas que Claude Meillassoux denominou “sociedades domésticas”), o escravo era, fundamentalmente, um estrangeiro alheio às parentelas locais. Na medida em que ele não possuía parentes a quem recorrer para obter as condições necessárias a uma vida social plena (trabalho, alimentação,

¹⁴⁹ Joseph Miller argumentou que os centro-africanos na América portuguesa buscavam aliviar sua condição de escravos estabelecendo laços de pertencimento com o maior número possível de grupos sociais e instituições. A argumentação de Miller reflete o mesmo tipo de lógica centro-africana que tenho tentado empregar nesta análise. Cf. MILLER, Joseph. *Retention, Reinvention, and Remembering: Restoring Identities Through Enslavement in Africa and under Slavery in Brazil*. In: CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul. *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. New York: Humanity Books, 2004, p. 81-121.

alianças matrimoniais etc.), ele precisava se submeter à tutela pessoal de um patrono, tornando-se seu dependente absoluto – seu “escravo”. Contudo, à medida que o tempo passava, esse estrangeiro casava-se, alargava sua parentela e gerava uma descendência que, ao longo das gerações, ampliava e enraizava progressivamente seus laços de parentesco. Portanto, com a passagem do tempo – e por meio da integração do estrangeiro na teia do parentesco – seu estado de dependência se atenuava. A condição do escravo não se reproduzia ao longo do tempo.¹⁵⁰ A ideia que informava a terapêutica dos calundus era notavelmente semelhante: ela não objetivava a erradicação imediata da condição do escravo, mas a sua dissipação progressiva por meio do alargamento da parentela e dos laços de solidariedade. É na distância entre a concepção africana tradicional e a concepção atlântica e moderna da noção de escravo que se situava a luta social dos calundus.

É possível pensar que a crítica elaborada pelos centro-africanos ao escravismo atlântico, e codificada por meio da linguagem simbólica e ritualística dos calundus, chegava a ser ainda mais incisiva do que a liberdade buscada pelo abolicionismo de vertente liberal. Num sentido, poderíamos pensar que os calundus eram “menos radicais” do que formas de resistência ao escravismo como as fugas e rebeliões, que visavam a restituir imediatamente a liberdade aos cativos, ao contrário dos calundus, que, conforme vimos, transigiam com a escravidão e até reproduziam uma concepção especificamente africana de escravo.¹⁵¹ Contudo, em outro sentido, seria possível representar muitos calundus também como “mais radicais”: do ponto de

¹⁵⁰ MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 19-32. Note-se que essa concepção tradicional de escravidão vigia nas sociedades tradicionais – “domésticas”, nos termos de Meillassoux –, mas já havia sido substancialmente transformada nas regiões mais próximas do comércio atlântico de escravos.

¹⁵¹ É possível observar um interessante contraste entre as concepções de resistência escrava associadas à religiosidade e à terapêutica centro-africana na América, quando se comparam os séculos XVII e XVIII – recorte cronológico deste trabalho – e o que a historiografia recente tem observado no século XIX. Como demonstram os trabalhos de Robert Slenes e Ricardo Pirola, os cultos terapêuticos centro-africanos não só eram frequentes nas escravarias das *plantations* paulistas oitocentistas, como também estiveram vinculados às lideranças de planos de rebeliões e revoltas escravas de grandes proporções, ao contrário do que pareceu ter acontecido com os calundus de períodos anteriores. Cf. L’arbre *nsanda* replanté: cultes d’affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-Est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris: Maison des Sciences de l’Homme, n. 67/68, v. 2, p. 217-313, 2007; PIROLA, Ricardo Figueiredo. *Senzala insurgente: malungos, parentes e rebeldes nas fazendas de Campinas (1832)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011. Esse contraste pode talvez refletir uma possível mudança na escala dos cultos, que passaram a se estruturar segundo um modelo bacongo de cultos de aflição como os *kimpasi*, de maiores proporções em comparação com os calundus mais individualizados, o que teria facilitado o planejamento de revoltas. Além disso, como argumenta Robert Slenes, a opção mais frequente pela rebelião no contexto das *plantations* paulistas do século XIX também pode ser explicada por uma diminuição nas taxas de alforria concedidas aos africanos, diminuindo as chances de aquisição da liberdade por vias pacíficas e incentivando formas abertas de resistência. Cf. SLENES, Robert W. A. “great arch” descending: manumission rates, subaltern social mobility, and the identities of enslaved, freeborn, and freed blacks in the Southeastern Brazil, 1791-1888. In: GLEDSON, John; SCHELL, Patience A. (Org.). *New approaches to resistance in Brazil and Mexico*. Durham (EUA): Duke University Press, 2012, p. 100-118. Qualquer que seja o caso, a questão certamente merece um estudo mais aprofundado.

vista da sensibilidade centro-africana expressa nessas cerimônias, a liberdade não era uma condição prévia do bem-estar e da harmonia, mas uma consequência da prática social desses ideais. A forma como a abolição da escravidão ocorreu no Brasil deu razão histórica aos calundzeiros: a garantia legal de direitos pessoais à liberdade individual não garantiu aos antigos escravos o acesso à terra, ao trabalho e às condições de uma vida digna.¹⁵² A liberdade oferecida pelos ideais liberais clássicos não foi suficiente para curar a doença do escravismo – a qual, na verdade, continua a assolar endemicamente a sociedade brasileira contemporânea e a modernidade global.

* * *

Por meio da teoria jesuítica da escravidão como purgação e via de acesso à salvação da alma, a cultura do império português conseguiu construir um sentido moral e simbólico para o escravismo atlântico, atrelando definitivamente suas duas dimensões: o cativo do corpo e o da alma. Este se expressava em um sentimento de culpa e em uma rejeição da espiritualidade africana na condição de um pecado, o que tornaria os africanos aptos a adentrarem a “porta estreita” do cativo do corpo, em direção a uma vida de sofrimentos, misérias e agruras que os levaria à salvação após a morte. Vários foram os africanos que, influenciados pelo poder de convencimento dessa ideologia, tiveram suas vidas marcadas por uma relação ambígua e mal resolvida com sua ancestralidade africana, e por uma vivência penitencialista da religião católica.

Os calundus, no entanto, ofereceram aos africanos na América portuguesa uma alternativa a essa experiência religiosa configurada pelo cativo da alma. Em primeiro lugar, codificaram um entendimento centro-africano da bem-aventurança que não implicava a abnegação e os sofrimentos impostos pelo escravismo. Dessa forma, deram aos africanos condições espirituais de lutar contra a ideologia da escravidão, demandando uma vivência religiosa (do cristianismo, inclusive) que fosse contrária ao escravismo. Num certo sentido, ao fazerem isso, os africanos empregaram a cultura europeia a seu próprio favor, exploraram suas contradições internas e reivindicavam para si, diante dos portugueses, um catolicismo que fosse fiel ao ideal da igualdade entre os homens, um dos pilares da própria cultura católica ocidental.

¹⁵² FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1965. 2 v. Veja-se especialmente o v. 1, p. 24-69.

Em segundo lugar, os calundus se ofereceram como complexo terapêutico voltado para a cura e para a regeneração dos males sociais e espirituais ocasionados pela escravidão atlântica. Eles possibilitavam regenerar, de forma simbólica ou concreta, o parentesco rompido pela escravidão, concedendo aos africanos uma forma de conceber novas solidariedades e construir novas comunidades. Contudo, pelo menos durante os séculos XVII e XVIII, eles parecem não ter sido uma instituição imediatamente contrária às hierarquias sociais do escravismo: pelo contrário, muitos calunduzeiros transigiram com a escravidão e colaboraram com senhores de escravos de diversas maneiras. Sua oposição ao escravismo não se manifestava de forma aberta e frontal. O que os calundus centro-africanos buscavam era menos romper com a condição jurídica dos escravos e mais regenerar os males sociais do isolamento e da desunião trazidos pelo cativo. Eles tentavam instituir, dentro das possibilidades oferecidas pelo sistema social, a perspectiva de uma escravidão que não fosse patológica (se é que isso é possível), ou seja, buscavam construir uma sociedade em que, a despeito das hierarquias sociais e jurídicas entre os homens, fosse possível buscar e manter um ideal de reciprocidades e solidariedades sociais. Era a solidariedade, e não apenas e tão somente a liberdade, que configurava o horizonte ideológico revolucionário dos calundus. Nesse sentido, eles formulavam uma demanda social ainda hoje irrealizada, podendo servir como uma fonte de inspiração para as lutas contemporâneas por uma aceção mais ampla e humana da liberdade.

Os calundus criaram uma linguagem religiosa, ritualística e simbólica por meio da qual muitos centro-africanos puderam refletir sobre sua condição social, sobre o trauma histórico do cativo e da diáspora e sobre possibilidades, utopias e projetos de futuro. Como ressaltou James Sweet ao analisar a trajetória do curandeiro Domingos Álvares, a cura ritualística realizada pelos africanos na diáspora podia se converter em uma elaboração intelectual, um contradiscurso crítico da modernidade racionalista e dos impérios mercantis, que permitia aos africanos elaborar um projeto alternativo de sociedade e comunidade. Para Sweet, essa linguagem crítica africana teria tido um caráter pioneiro, pois seria posteriormente integrada aos discursos hegemônicos da modernidade em suas demandas anti-imperiais e antiescravistas.¹⁵³ Contudo, como pretendi evidenciar, pelo menos no caso dos calundus, a terapêutica africana expressava suas reflexões e elaborava seu arsenal crítico por meio de um aparato conceitual que, num certo sentido, chegava a ser mais radical do que o discurso liberal a partir do qual a oposição europeia e ocidental ao escravismo foi formulada nos discursos abolicionistas.

¹⁵³ SWEET, J., op. cit.

Os calundus constituíram um exemplo eloquente daquilo que Lévi-Strauss chamou de uma “ciência do concreto”, que reflete sobre questões sociais e abstratas a partir de categorias empíricas e objetos concretos¹⁵⁴ – moléstias do corpo, relatos de jornadas espirituais, cerimônias e danças. Todas essas construções mentais, afetivas e espirituais compõem uma verdadeira história intelectual da diáspora africana, por meio da qual os africanos no império português conceberam projetos de sociedade e expressaram suas ideias sobre o mundo em que viviam. Eles não o faziam em livros e pela palavra escrita (meio privilegiado da construção do pensamento e da reflexão intelectual nas sociedades ocidentais), mas numa linguagem pouco transparente para os europeus da época e mesmo para nós, brasileiros contemporâneos. Uma linguagem feita de sensibilidades, de aflições e dilemas espirituais, de corporalidade e de rituais. Recuperar essas elaborações conceituais pensadas por meio de “ciências do concreto” é a tarefa para uma história das ideias *na prática*, que talvez consiga investigar e resgatar da obscuridade as concepções de mundo historicamente silenciadas pelos mecanismos de poder inscritos na transmissão social da memória.

¹⁵⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 19-55.

6. Repressão e transfiguração

A ambivalência da autoridade colonial repetidamente passa de mímica – uma diferença que é quase nada, mas não exatamente – a ameaça – uma diferença que é quase total, mas não exatamente. E nessa outra cena do poder colonial, onde a história se torna farsa e a presença se torna “uma parte”, podem ser vistas as figuras gêmeas do narcisismo e da paranoia que se repetem furiosamente, incontrolavelmente.

– Homi Bhabha, *O local da cultura*

Os calundus na América portuguesa articulavam-se a uma sensibilidade centro-africana que via na escravidão uma forma de bruxaria, ou seja, um instrumento de poder, percebido como sobrenatural, que era capaz de destruir as comunidades e romper os laços entre as famílias e os indivíduos, fazendo alguns poucos enriquecerem às custas do sofrimento de muitos. Por meio de uma terapêutica de natureza religiosa, os calundzeiros luso-americanos lutaram para reparar os males dessa feitiçaria escravocrata, regenerando os danos espirituais e afetivos causados pelo cativo e recompondo as redes de solidariedades e companheirismo entre africanos. Por todos esses motivos, apesar de não terem sido frontalmente contrários à existência de escravos em si, os calundzeiros e suas cerimônias representavam uma poderosa arma na resistência oferecida pelos cativos africanos à escravidão no império português.

Mas qual foi a atitude dos portugueses e dos colonos luso-americanos diante dessa ameaça ideológica representada pelos calundus? Da mesma forma como os calundzeiros levaram seu combate contra a escravidão para o plano espiritual, a repressão portuguesa às suas cerimônias também se circunscreveu prioritariamente ao âmbito da religião. Diversos calundzeiros foram denunciados e perseguidos pelo Santo Ofício da Inquisição, enquanto outros enfrentaram os tribunais episcopais em suas respectivas dioceses. Os calundus nunca chegaram a estar no centro das atenções dos órgãos repressores, fossem as autoridades civis, fossem os tribunais religiosos. Diante de perigos mais diretos e concretos contra a ordem escravista, tais como as rebeliões, fugas e quilombos, as autoridades viam nos calundzeiros uma ameaça menor ou menos destrutiva, embora o alcance simbólico de sua contestação talvez fosse tão amplo quanto o dos cativos revoltosos, a longo prazo. Analogamente, diante das preocupações dos tribunais inquisitoriais com hereges, com o judaísmo e com o protestantismo, os calundus assumiram uma posição secundária no que concerne à atuação do Santo Ofício. Mas não foi apenas a atitude das autoridades que preservou os calundus de uma repressão mais ampla e severa: também é preciso considerar que os centro-africanos lograram astutamente dissimular a ameaça dos calundus sob uma capa aparentemente benéfica, num jogo de

negociações e concessões com o poder lusitano e com o escravismo que garantiu a prática continuada da terapêutica antiescravista centro-africana na América.

Isso não significa, porém, que não tenha havido perseguição aos calundus. Este capítulo analisará as estratégias de repressão empregadas contra calundzeiros no império português, considerando a atuação conjunta dos diversos órgãos repressores. Pretendo sugerir que as instituições eclesiásticas espalhadas pelos territórios portugueses funcionavam de acordo com uma complexa e bem afinada lógica de complementaridades. Punir os desviantes era apenas uma faceta de uma estrutura maior, que empregava diversos meios para salvaguardar a ideologia da escravidão e da expansão política da monarquia por meio da atuação conjunta e articulada de órgãos de doutrinação, missionação e repressão religiosa localizados em diferentes territórios. Minha interpretação, a ser indicada por meio do estudo do caso dos calundus, é a de que a coesão ideológica e social do império português era uma construção com alicerces sólidos, reforçados por diversos agentes, às vezes mesmo por métodos opostos.

a. A dupla jurisdição eclesiástica

Começamos fazendo um panorama das instituições que atuaram na repressão dos calundus na América portuguesa. Na qualidade de um desvio em relação à ortodoxia religiosa, os calundus caíam na alçada dos tribunais eclesiásticos, responsáveis por normatizar o comportamento e as crenças dos fiéis e reprimir práticas desviantes ou ameaças à autoridade espiritual da Igreja católica. Ocasionalmente, podiam ser perseguidos também pelas autoridades civis da administração colonial, embora essas situações tenham sido mais raras. Os tribunais eclesiásticos se dividiam em dois tipos: os tribunais episcopais (também conhecidos coletivamente como o “juízo ordinário”) e os tribunais inquisitoriais. Ambos detinham jurisdição, pelo menos em potencial, sobre os crimes de feitiçaria, embora o enquadramento jurídico prioritário se desenvolvesse no interior da Inquisição.

A divisão de competências entre tribunais episcopais e inquisitoriais refletiu um longo processo de negociações políticas na Europa ocidental e, mais especificamente, em Portugal. Os primeiros tribunais inquisitoriais se consolidaram entre os séculos XI e XIII, quando o papado começou a empregar um tribunal paralelo aos ordinários (do episcopado) e usar o chamado procedimento “inquisitorial” para investigar, especificamente, os crimes de heresia.¹ O procedimento inquisitorial tinha duas características que o distinguiam dos processos

¹ COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madri: Alianza Editorial, 1980, p. 44-46.

movidos por tribunais ordinários: em primeiro lugar, não era necessário que houvesse denúncias de terceiros para a instrução dos processos, ficando o próprio tribunal encarregado de produzir denúncias e provas acusatórias. Em segundo lugar, todas as informações do processo eram protegidas por segredo, de modo que nem a identidade das testemunhas, nem o conteúdo exato de suas denúncias eram revelados ao acusado, dificultando bastante sua defesa.² O procedimento inquisitorial trabalhava com uma tácita presunção prévia de culpa do réu, de modo que as acusações da primeira fase processual (a recolha de denúncias), deveriam apenas ser confirmadas na segunda etapa, a fase probatória, pela confissão da boca do próprio réu. O processo se fundava na autoacusação, ou seja, na confissão, pois estava calcado na concepção sacramental da confissão como via necessária para a penitência dos pecados e para a reconciliação com Deus e com a Igreja. Em muitos casos, os réus eram encaminhados por seus confessores aos tribunais inquisitoriais no ato de suas confissões regulares: ao declararem um pecado de natureza herética, os confitentes eram instruídos a finalizar suas confissões aos inquisidores, os mais capacitados para absolver os hereges.³ Nesses casos, o processo era uma decorrência quase orgânica do próprio sacramento da confissão, prolongando-o.

A Inquisição papal detinha jurisdição privilegiada sobre os crimes de heresia, e não sobre os demais desvios religiosos, o que se estendeu depois à inquisição portuguesa, fundada apenas no século XVI. A heresia se caracterizava como crime de crença e opinião: o herege era um católico batizado que, a despeito disso, professava uma crença equivocada. Desde já, é importante ressaltar que apenas os cristãos que fossem batizados podiam ser considerados hereges: de fato, um dos primeiros procedimentos de todo processo inquisitorial era a realização de uma sabatina do réu, para que os inquisidores se assegurassem de que ele era de fato católico e de que detinha conhecimento suficiente da doutrina para ser considerado imputável pelo Santo Ofício. No caso da feitiçaria, como veremos, a heresia se caracterizaria, teoricamente, pela apostasia, ou seja, pelo abandono do culto a Deus e a Cristo e pela suposta adoração ao Demônio – esse era o motivo pelo qual os feiticeiros caíam sob a jurisdição inquisitorial. Enquanto a inquisição investigava e punia os crimes de heresia, os tribunais episcopais (o “juízo ordinário”)

² O segredo tinha duas funções: coibir a divulgação pública de proposições de caráter herético e evitar a fuga e evasão de novos denunciados. Cf. TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*. Madri: Alianza Editorial, 1982, p. 25-35.

³ Foi o que ocorreu, na Inquisição de Lisboa, com Joana Maria (1732) e Marcelina Maria (1734). Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10079; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 631. A natureza sacramental do processo inquisitorial e seus vínculos com a confissão foram ressaltados por MARCOCCI, Giuseppe. *Os segredos do coração: confissão e inquisição*. Lisboa, 18 set. 2012. Palestra proferida no Seminário de História Religiosa Moderna, organizado pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

se voltavam tendencialmente para os pecados públicos e para os desvios de conduta moral das populações católicas: pecados que não implicassem uma crença errônea da parte do réu, mas apenas uma falha na observância dos mandamentos de Deus e da Igreja, como era o caso do amancebamento, por exemplo.⁴

Ocorre que, a despeito dessa distribuição tácita de competências, os tribunais inquisitoriais nunca chegaram a ter jurisdição exclusiva sobre crimes de heresia. Desde a Idade Média, a jurisdição inquisitorial sobre a heresia era cumulativa com a jurisdição episcopal ordinária, de modo que tanto inquisidores quanto bispos podiam atuar judicialmente contra acusados de crimes de heresia. Teoricamente, a função da Inquisição papal era a de auxiliar o episcopado no combate à heresia. Havia, portanto, uma sobreposição conflituosa de competências, que veio a ser mais bem regulada pelo papa Clemente V no Concílio de Viena (1311-1313) por meio da constituição *Multorum Querela*. Segundo esse diploma papal, quando houvesse um inquisidor em uma diocese, ambos os poderes poderiam atuar contra hereges, mas a sentença final teria de ser determinada de forma consensual pelo inquisidor e pelo bispo por meio de um voto colegial, que constituía a expressão processual da dupla jurisdição sob a qual recaíam os hereges.⁵ Em Portugal, desde o século XVI, quando foram implantados os tribunais lusitanos do Santo Ofício da Inquisição, houve uma tendência de que os bispos delegassem seu voto para um inquisidor, de modo a evitar que as informações dos processos saíssem do âmbito inquisitorial e vazassem, comprometendo a atuação do tribunal. Contudo, os prelados eram livres para intervirem quando quisessem, e alguns, como D. Afonso de Castelo Branco, bispo do Algarve entre 1581 e 1585, faziam questão de assistir aos despachos e votar pessoalmente, delegando seu voto a inquisidores apenas quando não podiam estar presentes.⁶

Em Portugal, o rei D. João III até tentou fazer com que a Inquisição portuguesa obtivesse do papado uma jurisdição exclusiva (e não apenas privilegiada) sobre o crime de heresia, como se atesta da carta enviada pelo monarca ao papa em 1530,⁷ mas teve sua solicitação negada pelo papa, que reafirmou a dupla jurisdição na bula *Cum ad nihil magis*, de 1536:

⁴ PAIVA, José Pedro de Matos. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social? *Revista de História das Ideias*, Coimbra: Universidade de Coimbra, v. 11, p. 85-102, 1989.

⁵ PAIVA, José Pedro. Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613). *Lusitânia Sacra*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2ª série, v. 15, p. 43-76, 2003.

⁶ *Ibid.*, p. 49-50.

⁷ Carta de D. João III para o doutor Brás Neto sobre os negócios respeitantes à Inquisição, 1530. In: AS GAVETAS da Torre do Tombo. Lisboa: Centro de Estudos Históricos e Ultramarinos, 1960, v. III, p. 271.

[... investigueis] juntamente com os ordinários dos lugares, nos casos em que por direito devem intervir, se, legitimamente requeridos, quiserem intervir, nos quais, se intervierem como legitimamente requeridos pelos acusados ou inquiridos, por si ou por seus vigários-gerais, aliás [i.e., senão], constando nas atas da sua legítima requisição, se se mostrar que não querem tomar parte, sem eles, mas consoante as sanções canónicas [...] De tal modo porém que, se os mesmos ordinários quiserem tomar parte, apesar de primeiro terem recusado, devam ser admitidos, em qualquer estado que a causa se encontre [...]⁸

Ou seja, os bispos continuavam tendo jurisdição sobre heresias, e não havia nada no diploma papal que os obrigasse a transferir os processos contra hereges para o foro inquisitorial. Sendo assim, tanto a justiça episcopal quanto a Inquisição, em Portugal, tinham competência para atuar na perseguição aos crimes de heresia e às práticas mágico-religiosas, embora essa atuação tenha se concentrado nos tribunais do Santo Ofício. Na verdade, os próprios bispos reconheciam a maior eficácia da Inquisição na repressão da heresia, devido ao segredo do procedimento, e preferiam transferir esses crimes para o âmbito inquisitorial sempre que possível. Por conta disso, o cardeal arquiduque e inquisidor-mor Alberto de Áustria instruiu os bispos, em 1592, a enviar as denúncias de heresia aos tribunais inquisitoriais:

Porquanto nas denúncias que se fazem aos prelados ou a seus oficiais de culpas tocantes ao Santo Ofício se tira pouco fruto procedendo nela ordinariamente [i.e., pelos tribunais episcopais], nos pareceu enviar-lhes, e encomendando-lhes por nossa carta, que, vindo algumas testemunhas denunciar diante deles dos ditos casos, tomem os testemunhos por si mesmos e não os cometam [i.e., deleguem] a seus oficiais, e os enviem à Inquisição.⁹

De modo geral, esse procedimento pelo qual o episcopado deveria recolher denúncias de heresias e repassá-las aos tribunais inquisitoriais foi o que se verificou nas relações entre a Inquisição portuguesa e as dioceses. Isso era especialmente verdadeiro no caso dos territórios ultramarinos, já que a Inquisição não dispunha de tribunal fixo nem na América, nem na África (o único tribunal ultramarino da Inquisição portuguesa foi estabelecido no ano de 1560 em Goa, na Índia). Territórios americanos e africanos estavam incluídos na jurisdição do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, sediado na capital do Reino, muito distante das terras ultramarinas. Por conta disso, a colaboração com o episcopado era de fundamental importância para que a Inquisição agisse com eficiência nessas regiões. No caso da América portuguesa, as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* reconheciam a precedência inquisitorial em relação aos crimes de heresia, afirmando que “o castigo de todas estas penas pertence ao dito

⁸ ANTT, Bulas, mç. 9, nº 15.

⁹ ANTT, Inquisição de Coimbra, Livro nº 681, fl. 57, apud PAIVA, J., *op. cit.*, p. 67.

tribunal da Inquisição”.¹⁰ Muitas denúncias eram colhidas em visitas pastorais, e o episcopado chegava a elaborar sumários de culpas, colher testemunhos, realizar inquirições judiciais e prender acusados de heresia, para depois transferir os casos para a Inquisição. Sendo assim, os órgãos de controle do episcopado, como os tribunais ordinários e as visitas pastorais, serviam como uma espécie de peneira ou primeira instância de investigação para os tribunais inquisitoriais.¹¹

Em teoria, portanto, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa era o órgão que detinha jurisdição privilegiada sobre os crimes cometidos pelos calundzeiros. É preciso considerar, contudo, que a repressão às práticas mágico-religiosas (que eram tipificadas como crimes de “feitiçaria”, cuja definição legal e teológica exploraremos melhor adiante) esteve longe de ser uma das prioridades do Santo Ofício português. Se os curandeiros e adivinhos lusitanos, mais próximos das sedes dos tribunais, já representavam uma parcela minúscula dos acusados pela Inquisição, o que se dirá então dos curandeiros luso-americanos e, mais especificamente, dos calundzeiros? De fato, apesar do número expressivo de denúncias e testemunhos que mencionavam calundus nos registros da Inquisição de Lisboa,¹² foram poucos os processados. De todos os processos que consultei na Inquisição de Lisboa, o de Luzia Pinta é, na verdade, o único integralmente movido contra um réu cujas cerimônias são expressamente designadas pelo termo “calundu”. Em dois outros processos referentes a práticas muito semelhante a calundus (de Domingos Álvares¹³ e de Francisco Antônio¹⁴), os acusados eram de nação mina, de modo que suas cerimônias não chegam a receber o nome de “calundus”, embora talvez possam ser interpretadas em chave semelhante.¹⁵ Dois outros casos de calundzeiros (Pedro Teixeira¹⁶ e os escravos de Mariana Fernandes¹⁷) constam nos arquivos inquisitoriais como “processos”, mas na verdade são apenas sumários de culpas que não chegaram a dar

¹⁰ Apud FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (Org.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2006, p. 33-45.

¹¹ Cf. *Ibid.*; FIGUEIREDO, Luciano. Peccata mundi: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 2, p. 109-128.

¹² Um levantamento preliminar e não exaustivo, coletando apenas os casos já previamente localizados na bibliografia, identificou um número ligeiramente superior a 50 calundzeiros mencionados nas denúncias. Acredito que uma análise sistemática dos Cadernos do Promotor e das visitas episcopais das dioceses luso-americanas poderia revelar um número significativamente maior de casos.

¹³ Cf. SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

¹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11179.

¹⁵ Cf. cap. 1, p. 58-88, para uma discussão acerca da fluidez de fronteiras entre os calundus e outras práticas divinatório-curativas aparentadas na América portuguesa.

¹⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6682.

¹⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5888.

origem a processos integrais, de modo que os acusados não foram presos no Santo Ofício – nos dois casos, eles ficaram encarcerados nos aljubes episcopais, esperando uma ordem de transferência, que nunca veio, para os cárceres do Santo Ofício.

A escassez de processos inquisitoriais poderia nos levar à conclusão de que havia poucos calundus na América portuguesa. Contudo, essa seria uma conclusão equivocada, motivada pelo caráter das fontes inquisitoriais. Algumas denúncias dão conta de dois, três, quatro ou até cinco casos de calundus que existiam paralelamente na mesma vila durante o mesmo período, evidenciando que a prática não tinha nada de excepcional ou incomum.¹⁸ Ocorre que o foco prioritário da Inquisição portuguesa foi o controle do grupo social dos cristãos-novos, como eram chamados os descendentes de judeus convertidos ao catolicismo em Portugal. Os atritos entre judeus e cristãos vinha de longa data na Europa ocidental,¹⁹ mas ganharam contornos

¹⁸ Uma análise quantitativa da ocorrência de calundus na América portuguesa é impossível diante do caráter episódico e fragmentário das fontes e diante do estágio ainda embrionário da pesquisa historiográfica sobre o tema. A documentação limita-se a mencionar apenas os casos de alguns calunduzeiros que foram alvos de perseguição pelos tribunais eclesiásticos, deixando de lado todos os muitos outros que provavelmente praticaram essas cerimônias durante anos, quiçá décadas, sem nunca terem sido importunados. Além disso, as fontes refletem o grau de penetração e capilaridade da vigilância eclesiástica nas localidades, subdimensionando as regiões em que as instituições episcopais e inquisitoriais estavam menos bem articuladas. Ainda assim, podemos tentar uma estimativa grosseira, isolando uma determinada região em que a vigilância eclesiástica estava mais bem configurada, durante um período de tempo limitado. Tomemos o caso da capitania de Minas Gerais durante o período que se estende entre 1750 e 1770, época em que houve intensa recolha de denúncias pelos agentes do Santo Ofício e pelas visitas episcopais. Num período de vinte anos, correspondente mais ou menos a uma geração e possivelmente ao tempo de atuação contínua de um calunduzeiro, localizei um número total de 17 casos de práticas divinatório-curativas denominadas explicitamente como calundus, ou que guardavam semelhanças marcantes com os calundus, fazendo parte daquilo que denominei o “sistema dos calundus” (cf. cap. 1, p. 71-88). Segundo estimativa de Douglas Cole Libby, a população escrava de Minas Gerais oscilava na época em torno de 100 mil cativos, sendo aproximadamente 2 terços destes, africanos. Isso nos dá um número estimado de aproximadamente 70 mil africanos na capitania. Considerando os 17 casos que localizei, isso resulta em uma cifra próxima a um calunduzeiro identificado nas fontes para cada 4 mil africanos nas Minas Gerais, ou um para cada 6 mil escravos. Contudo, é preciso considerar que não realizei um levantamento exaustivo da documentação, de modo que esse número provavelmente está bastante subdimensionado. Fazendo-se uma estimativa conservadora, segundo a qual um em cada dois calunduzeiros em toda a capitania teria sido alvo de denúncias, teríamos uma cifra aproximada de um calunduzeiro para cada 2 mil africanos (ou 3 mil escravos), o que não é um número desprezível. Isso significa que, numa vila populosa (como Sabará, Ouro Preto ou Mariana), cuja população escrava girava em torno de 20 mil em meados do século XVIII, haveria talvez sete calundus e cultos correlatos funcionando paralelamente. Para as estimativas demográficas, cf. LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 1, p. 407-438. Se considerarmos que os dados sobre a África subsaariana no final do século XX estimam uma média em torno de 1 curandeiro tradicional para cada 500 pessoas (em um contexto em que essas práticas não são ilegais e em que seus praticantes e clientes não são escravos), a quantidade de calunduzeiros ativos no período colonial (1 para cada 2000 africanos) não é nada desprezível. Cf. MATABAZI, Mugisha M. Should we “modernise” traditional Medicine? In: SAMA, Martin; NGUYEN, Vinh-Kim (Ed.). *Governing health systems in Africa*. Dakar (Senegal): CODESRIA, 2008, p. 202-203.

¹⁹ GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 43-89; DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800: uma cidade situada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Para os movimentos anti-judaicos do período, cf. p. 414-461. As regras impostas por diversos poderes laicos e religiosos às populações judaicas deve ser entendido como parte de um vasto movimento de

específicos em Portugal no início da era moderna, sobretudo com a conversão forçada dos judeus em 1496, que resultou na criação de um enorme grupo de cristãos-novos. Em 1530, a inquisição portuguesa foi instalada tendo como principal atribuição o controle dos cristãos-novos suspeitos de professarem secretamente o judaísmo, designados como “criptojudeus”. Uma vez que esses cristãos-novos eram batizados, seu suposto retorno às crenças judaicas constituía um crime de heresia, caindo na alçada inquisitorial.²⁰ Cerca de 85% de todos os processos abertos pelos tribunais inquisitoriais portugueses referem-se a acusações de criptojudaísmo, de modo que os cristãos-novos compunham a esmagadora maioria dos réus julgados pelo Santo Ofício em Portugal.²¹

Diante disso, é compreensível o número relativamente pequeno de processos de feitiçaria e, especialmente, de calundus. A parcimônia na condenação de oficiantes de calundus não significava que essas cerimônias eram raras: apenas refletia o fato de que os inquisidores metropolitanos não estavam especialmente preocupados com a perseguição a esse tipo específico de crime religioso. Isso não significa, contudo, que os calunduzeiros não tenham estado sob o radar das autoridades religiosas instaladas na América.

b. As instituições ultramarinas de repressão

A percepção esposada pelos inquisidores dos tribunais lusitanos do Santo Ofício, que davam pouca importância aos calundus, não refletia a atitude das instituições situadas na América portuguesa que tinham como atribuição o combate aos desvios religiosos. A começar pelos próprios agentes do Santo Ofício na América, os familiares e, acima de tudo, os comissários. A Inquisição não dispunha de tribunais sediados na América, de modo que os inquisidores não atuavam diretamente no território colonial luso-americano. Um dos instrumentos que podiam ser empregados pelo Santo Ofício para mitigar essa dificuldade eram as visitas inquisitoriais, durante as quais o tribunal nomeava um inquisidor para visitar e percorrer diretamente as dioceses distantes sob sua jurisdição a fim de recolher denúncias e abrir processos a serem finalizados na metrópole. Em Portugal, as visitas foram pouco frequentes, sendo que há registros de apenas três realizadas na América portuguesa ao longo de

disciplinamento e controle dos grupos marginais na Europa baixo-medieval, como afirma RICHARDS, Jeffrey. *Sex, dissidence and damnation: Minority groups in the Middle Ages*. London, New York: Routledge, 1990.

²⁰ SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985; BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália: séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 17.

²¹ PAIVA, José Pedro de Matos. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social? *Revista de História das Ideias*, Coimbra: Universidade de Coimbra, v. 11, p. 85-102, 1989.

todo o período colonial. O número de comissários e familiares também foi pouco expressivo até 1690, crescendo apenas a partir daí, quando esses cargos passaram a ser procurados por camadas sociais em ascensão como formas de distinção social e prestígio.²²

No século XVIII, a montagem de uma rede de comissários e familiares do Santo Ofício foi crucial para a atuação do tribunal em terras luso-americanas. Os familiares eram agentes leigos, sem ordens sacerdotais, que observavam e relatavam os desvios dos fiéis e tinham atribuições processuais diversas, como a prisão de suspeitos. Os comissários, por sua vez, eram sacerdotes que detinham responsabilidades jurídicas mais extensas, cabendo-lhes as tarefas de recolher denúncias, realizar inquéritos sistemáticos em forma judicial sob ordem dos inquisidores e enviar os réus presos à sede do tribunal, em Lisboa. Havia uma íntima sobreposição entre o comissariado inquisitorial na América portuguesa e as instituições episcopais: um grande número de comissários ocupava cargos nos cabidos, que constituíam o ápice da estrutura hierárquica das dioceses, de modo que o Santo Ofício conseguiu cooptar a elite administrativa das dioceses ultramarinas, garantindo o apoio das estruturas institucionais do episcopado no combate aos delitos de heresia.²³ A colaboração das instâncias episcopais de controle social, como as visitas pastorais e os juízos ordinários, foi de fundamental importância para a atuação inquisitorial na América.²⁴

Familiares e sobretudo comissários mostravam-se bastante preocupados com a existência dos calundus luso-americanos, instando o tribunal a fazer algo para coibir a prática. Nem sempre isso era fácil, já que denúncias contra calundus muitas vezes contavam com testemunhos considerados desqualificados, como os de africanos e escravos crioulos. Em 1715, o comissário baiano José Calmon dava conta aos inquisidores da gravidade dos calundus em Salvador:

E por estas partes se fala com mais largueza, porque esse santo tribunal está muito distante desta Bahia, onde as feitiçarias e galhofas que os negros fazem, a que chamam lundus ou calundus, são escandalosas, e com superstições, sem ser fácil o evitá-las, pois ainda muitos brancos se acham nelas. Estimarei acertar no serviço desse supremo tribunal e no de Vossas Senhorias [...]²⁵

²² BETHENCOURT, F., op. cit., p. 53-64.

²³ RODRIGUES, Aldair Carlos. Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social. São Paulo, 2012. 374 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, p. 174-223.

²⁴ FEITLER, B., op. cit.

²⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 276, fl. 202 (Cadernos do Promotor, n. 83).

A informação enviada pelo comissário José Calmon deixa claro que havia, da parte do clero luso-americano, uma preocupação com os calundus e com o fato de que o Santo Ofício, que era o tribunal com jurisdição privilegiada sobre esse tipo de delito, estava tão distante dos territórios americanos que não dava a devida importância à ameaça representada pelos calunduzeiros. Essa distância era física, mas também era social e ideológica. Como vimos, os calundus cristalizavam uma crítica elaborada pelos centro-africanos aos males provocados pelo escravismo.²⁶ Mais que isso, ao incentivar formas heterodoxas de espiritualidade na população escrava, essas cerimônias afastavam os cativos das normas e preceitos doutrinários ditados pela Igreja católica, o que, de certa maneira, invalidava a catequese e ameaçava uma das bases de sustentação da ideologia escravista: a ideia de que a escravidão era moralmente legítima porque tirava os africanos do paganismo e os conduzia à salvação por meio da cristianização e da purgação dos pecados. Quando os escravos levados à América dedicavam-se a cerimônias heréticas ao invés de buscarem o caminho da salvação preconizado pela Igreja, desautorizavam o discurso catequético que justificava o cativo. Nuno Marques Pereira expressou claramente essa preocupação com a integridade ideológica da escravidão em obra intitulada *Compêndio narrativo do peregrino da América*, publicada em 1728:

Porque para os que vivem nas trevas da Gentilidade, costuma a Divina Providência usar de sua misericórdia com eles, mandando-os alumiar com a luz da Fé pela Operários do Santo Evangelhos [...]. E também permite sua divina Misericórdia, que muitos destes Gentios sejam trazidos às terras dos Católicos, para os ensinarem e doutrinarem, e lhes tirem os ritos Gentílicos, que lá tinham aprendido com seus pais.

E se não, dizei-me: É sem dúvida, que estes Calundús, que vós chamais, e consentis que usam deles os vossos escravos, e na vossa fazenda; é rito que costumam fazer, e trazer estes Gentios de suas terras. Também é certo, que por Direito especial de uma bula do Sumo Pontífice se permitiu que eles fossem cativos, com o pretexto de serem trazidos à nossa Santa Fé Católica,²⁷ tirando-se-lhes todos os ritos, e superstições Gentílicas, e ensinando-se-lhes a doutrina Cristã; o que se não poderia fazer, se sobre esses não tivéssemos domínio.

Logo, como se lhes pode permitir agora, que usem de semelhantes ritos, e abusos tão indecentes, e com tais estrondos, que parece que nos quer o Demônio mandar tocar triunfo ao som destes infernais instrumentos, para nos mostrar como tem alcançado vitória nas terras, em que o verdadeiro Deus tem arvorado a sua Cruz à custa de tantos Operários, quantos tem introduzido neste novo mundo a verdadeira Fé do Santo Evangelho? Não vos parece que tenho

²⁶ Cf. cap. 5, p. 285-286 e passim.

²⁷ O padre provavelmente fazia referência à bula *Romanus pontifex*, datada de 1455, que tolerava a escravidão alegando que ela facilitaria a conversão de pagãos e infiéis. Cf. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 159.

razão para vos estranhar, e a todos os que isto consentem, e dissimulam em terras de Católicos Cristãos?²⁸

Para Nuno Pereira, os calundus invalidavam o trabalho catequético dos “Operários” de Cristo, não apenas os missionários atuantes na África como também os pregadores católicos na América.²⁹ E, fazendo-o, invalidavam também os pilares ideológicos da escravidão e do “domínio” que os portugueses exerciam sobre seus escravos. O “triunfo” que o Demônio mandava tocar “ao som destes infernais instrumentos” constituía, na percepção do padre, uma afronta não apenas à autoridade divina, mas também ao domínio senhorial. Sendo assim, os calundus representavam uma dupla ameaça à ordem escravista na América: do ponto de vista da elite senhorial e do clero, eles roíam os pilares ideológicos do cativo; do ponto de vista dos cativos, eles propunham uma terapêutica que visava a curar os males da escravidão. Esses perigos (sobretudo o primeiro) eram certamente mais perceptíveis para a elite colonial e para o clero luso-americano do que para os inquisidores, distantes dos problemas tipicamente associados à sociedade colonial escravista. Apesar de pertencerem à jurisdição de um tribunal reinol, os calundus interessavam mais às autoridades luso-americanas do que aos juristas portugueses. Eles eram um problema da sociedade colonial, e não propriamente da metrópole.

Diante disso, os tribunais episcopais luso-americanos e até as autoridades civis chegaram a tomar medidas para a repressão dos calundus, driblando a jurisdição privilegiada da Inquisição. Em 1750, o casal de calunduzeiros Maria Cardoso e Ivo Lopes foi processado pelo juízo eclesiástico da diocese de Mariana e condenado a prisão e degredo de um ano para fora do bispado. No caso dos dois, houve até mesmo a celebração de uma cerimônia que, de certa forma, substituíu o auto de fé inquisitorial: os réus foram condenados a fazer “penitência pública, ambos juntos, nas portas da santa sé, em um domingo ou dia santo, cada um com uma vela na mão, estando em corpo, para o que serão trazidos presos e se tornarão a recolher na prisão”.³⁰ Em nenhum momento seu caso passou pelos agentes do Santo Ofício: valendo-se da prerrogativa da dupla jurisdição (inquisitorial e episcopal) sobre delitos de heresia, o tribunal episcopal de Mariana julgou e condenou os réus sem dar contas aos inquisidores.³¹

²⁸ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. 6ª ed. Notas e estudos de Varnhagen, Leite de Vasconcelos, Afrânio Peixoto, Rodolfo Garcia e Padro Calmon. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939, v. 1, p. 124-125.

²⁹ Nuno Marques Pereira provavelmente não era sacerdote, mas é evidente a sua preocupação com a pré-dica católica em seus escritos, visto que ele próprio assumia frequentemente o papel de catequista em seu relato. A este respeito, cf. a nota 56 do cap. 5, p. 311.

³⁰ AEAM, Cúria Diocesana, Juízo Eclesiástico, 1748-1765, fl. 38.

³¹ É possível que outros casos semelhantes ainda sejam descobertos a partir de uma análise sistemática dos processos do juízo ordinário, tarefa que não tive condições de realizar.

Mais comum ainda era o hábito, mantido pelos comissários, de já começar a instruir os processos na América, recolhendo testemunhas, prendendo os suspeitos e, em alguns casos, enviando-os diretamente ao Santo Ofício sem que o tribunal passasse qualquer ordem a esse respeito. O mesmo ocorria, aliás, no continente africano, onde o cabido da diocese de Angola atuou com grande autonomia na repressão dos desvios dos colonos luso-africanos. Em 1726, o tribunal episcopal de Luanda prendeu a ré Mariana Fernandes, colona portuguesa, por crimes de mancebia e superstição. Mariana mandara assassinar seu legítimo marido e tivera depois uma série de companheiros amorosos em Luanda, chegando a ter filhos com pelo menos um deles. Constava que, para melhor atrair os homens, mandava seus escravos ambundos invocarem espíritos denominados “quilundos” (provável raiz etimológica dos “calundus” luso-americanos³²), sendo as mesmas cerimônias empregadas também para curas. O juízo ordinário procedeu contra Mariana aproveitando-se do fato de que um de seus crimes (o de mancebia) pertencia exclusivamente à justiça episcopal. A pedido do bispo D. Frei Manuel de Santa Catarina, quatro oficiais do tribunal episcopal visitaram a casa da acusada em Luanda e uma propriedade sua na ilha de Cazanga, confiscando e queimando artefatos suspeitos e prendendo uma escrava, além da própria Mariana. O juízo episcopal entendeu que algumas das culpas de Mariana pertenciam ao Santo Ofício e mandou que a ré fosse remetida diretamente a Lisboa junto com os autos de seu processo no juízo ordinário. Mariana, porém, requisitou licença para não se embarcar e aguardar o despacho inquisitorial em sua casa, já que ficara doente na prisão episcopal. A licença lhe foi concedida, mas, contrariamente ao que o bispo esperava, o Santo Ofício não ordenou imediatamente a prisão da ré. Os inquisidores requisitaram que as testemunhas fossem novamente questionadas no estilo judicial do Santo Ofício, o que foi feito em 1728. Em 1730 – quase quatro anos após a prisão de Mariana –, a mesa do Santo Ofício deu parecer negativo para a instrução do processo, entendendo que os testemunhos eram inconclusivos. Em grande medida, é possível atribuir o pouco crédito recebido pelas denúncias ao fato de que a maior parte das testemunhas era negra.³³

Muitos bispos faziam bastante questão de fazer valer o poder de que se investiam de mandar prender suspeitos de heresia sem ordens do Santo Ofício. Em 1720, o vigário da vara do presídio de Benguela, Cristóvão Moreira, mandou inquirir testemunhas contra o capitão Antônio de Freitas Galvão, acusado de promover uma cerimônia de cura gentílica conhecida

³² Cf. cap. 1, p. 33-35.

³³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5888; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 289, fl. 412-440v. (Cadernos do Promotor, n. 96).

como “saquelamento”, muito semelhante aos calundus luso-americanos.³⁴ Quando se verificou a participação dos dois filhos do capitão, o vigário passou ordem de prisão para os três. Antônio estava muito doente e foi deixado em casa, vindo a falecer pouco tempo depois, mas seus dois filhos Antônio e Matias foram presos no aljube de Benguela, para serem remetidos a Luanda para o vigário-geral de Angola. O capitão-mor do presídio, José de Moraes, ordenou a soltura dos dois, contrariando a ordem do vigário e suscitando uma reação colérica do tribunal episcopal. Os autos do processo chegaram às mãos do vigário de Luanda Félix Gouveia Leite, que ordenou mais uma vez a prisão de Antônio e Matias, bem como de sua irmã Natália e de uma parda chamada Margarida, também acusadas de participação na cerimônia. Matias de Freitas conseguiu fugir da prisão, mas os demais réus foram encarcerados e remetidos ao aljube de Luanda. Em 1722, o comissário e visitador do Santo Ofício Manuel Gonçalves foi a Benguela averiguar o caso a pedido do bispo, e remeteu as denúncias ao tribunal de Lisboa. Os inquisidores, mais uma vez, consideraram as culpas insuficientes para a instrução do processo, de modo que as denúncias foram arquivadas. Contudo, a comoção criada em torno da soltura dos dois presos evidencia o quanto os tribunais das dioceses eram ciosos de sua prerrogativa de abrir os processos e prender os réus mesmo sem ordem do Santo Ofício.

Às vezes, esse hábito ultrapassava os limites do razoável e gerava atritos com os inquisidores. Em 1782, no presídio de Golungo, Afonso Antônio, nascido de família local, foi acusado de matar parentes com feitiçaria. Um denunciante disse que ele assassinara com feitiços cinco pessoas, incluindo seus próprios irmãos e primos Agostinho, Manuel e Felipa, além de Engrácia (filha do denunciante) e uma amante de Gaspar de Miguel. Novas testemunhas lhe atribuíram número ainda maior de mortes. Além disso, Afonso foi acusado de fornecer veneno a uma moça para que esta o administrasse a seu amante, já que o acusado supostamente queria ter relações amorosas com ela. Afonso era menor de idade e talvez não tivesse nem 10 anos na época. Foi preso no aljube de Golungo e lá permaneceu por longos 8 anos, depois dos quais foi remetido ao presídio de Pernambuco para, de lá, ser levado ao Santo Ofício de Lisboa. Ficou mais 2 anos em Pernambuco antes de finalmente chegar a Lisboa. Junto com ele havia outro menino, preso e encarcerado desde os 8 anos de idade, por culpas muito semelhantes, chamado Manuel Machado. Os inquisidores suspeitaram de que os meninos haviam sido presos apenas para serem expropriados por suas famílias de propriedades que haviam herdado de seus pais. O tribunal declarou ambos inocentes em 1792 e os soltou da prisão, depois de 10 longos anos de encarceramento durante um período formativo de suas vidas. Manuel Machado saía da prisão

³⁴ Cf. cap. 1, p. 36-37.

aos 18 anos, tendo passado mais de metade de sua vida encarcerado. No despacho final, a mesa do Santo Ofício condenou as prisões feitas pelo juízo ordinário sem sua ordem: “Em Angola e no Rio de Janeiro se achavam as cadeias gemendo com o peso dos presos à ordem do Santo Ofício, sem que o tribunal tivesse mandado fazer estes procedimentos”.³⁵

O caso de Manuel Machado e Afonso Antônio era um episódio extremo devido ao evidente abuso da estrutura de poder judiciário pelo clero secular de Angola. Mas o fato é que a prisão prévia dos africanos acusados de feitiçaria era procedimento comum não apenas na África, mas também na América portuguesa, como atestaram os inquisidores ao comparar a situação de Angola àquela do Rio de Janeiro. Luzia Pinta,³⁶ Domingos Álvares³⁷ e Luzia da Silva Soares³⁸ são exemplos de réus do Santo Ofício que foram presos pelas autoridades diocesanas antes do despacho inquisitorial. Sabemos da prisão nesses casos porque eles deram origem a processos completos em Lisboa, mas é impossível saber quantos outros suspeitos não foram presos pelo juízo ordinário enquanto suas denúncias eram remetidas ao Santo Ofício sem darem ensejo à instrução de processos.

Luzia da Silva Soares, aliás, constitui outro caso extraordinário. Acusada de fazer malefícios em Ribeirão do Carmo (Minas Gerais) no ano de 1738, ela foi rigorosa e continuamente torturada pelos seus senhores durante muitos dias até que confessasse suas supostas culpas. Os suplícios que lhe foram infligidos incluíam torturas com tenazes de ferro em brasa, queimaduras em uma grelha, perfurações na língua e nos olhos (que a tornaram cega de um olho), espancamentos, pressões na cabeça com uma linha fina, fraturas nos dedos dos pés, queimaduras na genitália com cera quente, açoites e defumatórios com gases sufocantes. Os senhores chegaram a amarrá-la ao sol por vários dias com os ferimentos expostos, para que as chagas fossem infectadas com larvas de insetos que lhe roíam a carne. Em dezembro do mesmo ano, Luzia foi encaminhada ao juízo ordinário, onde foi obrigada a repetir, na presença de parentes de seus senhores – em gritante quebra do protocolo judicial –, todas as confissões que havia feito sob tortura. Em 1739, ela foi presa no aljube do Rio de Janeiro e seu caso foi remetido ao Santo Ofício, para onde ela também foi levada em 1742. Os inquisidores declararam a ré inocente e a colocaram em liberdade em 1745. O processo levou a escrava a conquistar sua liberdade diante dos abusos de seus senhores, mas também lhe custou

³⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6246-1, fl. 3.

³⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252.

³⁷ SWEET, J., op. cit.

³⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11163.

sofrimentos corporais e psicológicos severos, sequelas físicas e nada menos que 7 anos de prisão.³⁹

Em alguns casos, até mesmo as autoridades civis podiam se envolver na repressão aos calundzeiros. Em 1722, o cabo-verdiano Félix fazia calundus no arraial de São Sebastião, na região de Mariana, e ensinava alguns discípulos a fazerem adivinhações. Segundo o comissário do Santo Ofício João Rodrigues Cordeiro, que remeteu o caso ao Santo Ofício, “por causa destes calandus [Félix] foi preso pelo capitão da ordenança de São Sebastião, que o mandou para a conquista do gentio por ordem do senhor governador destas minas.”⁴⁰ Talvez as autoridades estivessem preocupadas com a difusão das práticas de Félix entre a escravaria da região, já que ele parecia estar conquistando discípulos. O fato é que o capitão das tropas de ordenanças agiu antes mesmo da Igreja, e a prisão do calundzeiro foi chancelada pelo próprio governador da capitania, sem envolvimento direto da Igreja. Também foi um tribunal civil que procedeu à segunda prisão do calundzeiro Pai Caetano em 1791, condenando-o a três anos de trabalhos forçados nas galés.⁴¹

Portanto, a jurisdição prioritária do Santo Ofício sobre casos de feitiçaria não significou que o clero e as autoridades luso-americanas estivessem de braços atados diante da ameaça simbólica representada por calundus e por outros tipos de práticas religiosas de origem africana. Diante da inação e do parco interesse dos inquisidores a respeito dessas cerimônias, os poderes sediados na América portuguesa tomaram a frente e agiram por conta própria. Não importa que os precedentes jurídicos aconselhassem que esses casos fossem julgados pelo Santo Ofício: os meandros do processo já garantiam que os acusados recebessem sua punição sob a forma de uma prisão que podia se estender por anos antes que sua soltura fosse determinada pelo tribunal inquisitorial. Até lá, eles já teriam sido deslocados de suas regiões de origem e teriam sido isolados de suas comunidades de fiéis e devotos. Os calundus tinham como objetivo primeiro a reconstrução de parentescos e solidariedades no interior da comunidade africana e afrodescendente na América; por conta disso, o desmantelamento dos cultos, a dispersão do grupo de fiéis e o isolamento social dos oficiantes nos aljubes e cadeias eram o bastante para destruir o trabalho espiritual dos calundzeiros. A sentença era o menos importante: a própria instauração do procedimento jurídico já implicava que as forças da dispersão e do isolamento – as mesmas armas com as quais a “bruxaria do escravismo” destruía a sociabilidade dos cativos

³⁹ Ibid.

⁴⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 143 (Cadernos do Promotor, n. 129).

⁴¹ KANANOJA, Kalle. Pai Caetano Angola, Afro-Brazilian Magico-Religious Practices, and Cultural Resistance in Minas Gerais in the Late Eighteenth Century. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Walnut Creek (EUA): Left Coast Press, v. 2, n. 1, p. 18-37, maio 2013, p. 34.

– haviam conquistado uma vitória contra as solidariedades africanas reunidas na terapêutica dos calundus.

Entretanto, não podemos superestimar o impacto da repressão sobre os calundus. Havia também parcelas da classe senhorial e até do clero luso-americano que toleravam perfeitamente a existência dessas cerimônias. Muitos senhores viam benefícios na existência dos calundeiros, que ofereciam serviço terapêutico valioso para aplacar aflições físicas e psicológicas de suas escravarias, salvando vidas de cativos e preservando o patrimônio humano de seus proprietários. Outros senhores ainda auferiam lucros financeiros das cerimônias, colocando seus escravos calundeiros para curar clientes de fora da casa a pagamento, exigindo uma parte do dinheiro recebido como uma valiosa fonte de renda. Outra parte da classe senhorial até se aventurava a contratar os serviços divinatório-curativos dos sacerdotes africanos para suas necessidades cotidianas.⁴² Quanto ao clero, alguns padres reconheciam a eficácia privilegiada da terapêutica centro-africana para tratar de doenças dos escravos, como o exorcista carmelita baiano Frei Luís de Nazaré. Ao se deparar com uma escrava supostamente endemoninhada, recomendou “que a mandassem aos curadores chamados calundeiros”,⁴³ mais competentes para lidar com as aflições espirituais dos cativos.

Ademais, os calundeiros souberam jogar com as expectativas da sociedade colonial a fim de mitigar a perseguição que sofriam. Além de colaborarem ativamente com os senhores de escravos luso-americanos em diversas instâncias, o que lhes garantia proteção e patronato de parte da elite colonial, muitos ainda assumiram a devoção católica e incorporaram elementos de veneração aos santos e da imagética cristã a seus calundus. Dessa forma, as cerimônias se imiscuíam ao amplo complexo de práticas mágico-religiosas do catolicismo popular português, toleradas por alguns setores do clero colonial no ambiente de devoções privativas, relativamente pouco normatizadas, que caracterizava a vida religiosa luso-americana.⁴⁴ O caso de Luzia Pinta ilustra essa situação: a calundeira alegava que o pagamento oferecido pelos clientes em contrapartida pelas curas e adivinhações era revertido em missas encomendadas a Santo Antônio e São Gonçalo.⁴⁵ É perfeitamente possível imaginar que declarações públicas de

⁴² Essas formas de colaboração entre os calundeiros e a classe senhorial foram exploradas e documentadas de forma mais detalhada no cap. 5, p. 339-349.

⁴³ Apud 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, 1987, p. 263.

⁴⁴ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: Vol. 1: Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, pp. 192-201.

⁴⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 50v.-51.

devoção católica deixassem os observadores católicos menos inclinados a denunciar os calundus às autoridades eclesiásticas, apesar da natureza heterodoxa do rito.

Havia também o fato de que nem sempre a elite colonial percebia com clareza o perigo potencial representado pelos calundus e sua articulação a formas de resistência à escravidão. O relato de Nuno Marques Pereira, o “peregrino da América”, exemplifica bem a questão. Em obra de 1728, Nuno relatou um episódio que vivenciou enquanto estava hospedado em uma fazenda:

Não era ainda de todo dia, quando ouvi tropel de calçado na varanda: e considerando andar nela o dono da casa, me pus a pé; e saindo da câmara, o achei na varanda, e lhe dei os bons dias, e ele também a mim. Perguntou-me como havia eu passado a noite? Ao que lhe respondi: Bem de agasalho, porém desvelado; porque não pude dormir toda a noite. Aqui acudiu ele logo, perguntando-me, que causa tivera? Respondi-lhe, que fora procedido do estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas, e castanhetas; com tão horrendos alaridos, que se me representou a confusão do Inferno. E para mim, me disse o morador, não há coisa mais sonora, para dormir com sossego. [...] Senhor, (me disse o morador) se eu soubera que havíeis de ter este desvelo, mandaria que esta noite não tocassem os pretos seus Calundús.⁴⁶

Enquanto o viajante se horrorizara com a cerimônia, mandando chamar os participantes no dia seguinte para repreendê-los, seu senhor parecia tolerar e até simpatizar com os ritos. Para ele, os atabaques eram sinônimo de “sossego” e de sono tranquilo: enquanto seus escravos tocassem e dançassem, ele se sentia seguro. É provável que o senhor tolerante pensasse que os calundus de seus escravos fosse sinal de que os cativos não estavam envolvidos em outras atitudes mais suspeitas e perigosas do ponto de vista da elite senhorial, tais como as conspirações, fugas e rebeliões.⁴⁷ Sabemos que isso nem sempre era verdade, pois ritos religiosos de origem africana ocuparam papel de destaque em algumas grandes rebeliões escravas da história brasileira.⁴⁸ É improvável que o anfitrião do “peregrino da América” soubesse que os calundus também tinham dimensões antiescravistas, já que constituíam uma

⁴⁶ PEREIRA, N., op. cit., v. 1, p. 123.

⁴⁷ A mesma interpretação aparece em SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo. Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil colonial: volume 1: 1443-1580*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 501.

⁴⁸ O exemplo talvez mais conhecido é o do ciclo de revoltas baianas da década de 1820, em que os ritos religiosos nagôs tiveram papel de destaque. Cf. REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Ed. rev. e aum. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 94-121. Além delas, a historiografia também tem sugerido a importância das práticas religiosas afro-americanas para rebeliões escravas no sudeste durante o século XIX. Cf. SLENES, Robert. A Árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 273-314.

terapêutica que visava, em última instância e num nível profundo, a curar a doença da escravidão. Contudo, mesmo que o soubesse, preferia enfrentar esse tipo de resistência simbólica, mais branda e negociável, a lidar com escravos rebeldes e fugitivos que empreendessem uma luta aberta e concreta contra as hierarquias da sociedade escravista.

Em suma, os calundus tiveram a capacidade de negociar espaços dentro da sociedade luso-americana, evitando uma contraposição frontal em relação a dois dos mais importantes pilares da sociedade colonial: o catolicismo e a escravidão. Essa adaptabilidade aos ditames da cultura colonial certamente atenuou o grau de perseguição das autoridades a essas cerimônias, mas não a eliminou. Se o Santo Ofício não se mostrava interessado naquele que era fundamentalmente um problema colonial, os tribunais episcopais e até civis tomaram para si a responsabilidade de coibir os calundus, cuja disseminação implicava, de um ponto de vista global, uma ameaça à escravidão e uma inaceitável relativização do discurso catequético que fornecia as bases de sustentação ideológica do cativo. Quer os senhores de escravos o reconhecessem no cotidiano de suas propriedades, quer não dessem importância ao fato, os calundus eram um problema para a ordem escravista, demandando a atuação coordenada de instituições de repressão que atuaram conjuntamente: o Santo Ofício, a administração civil e, sobretudo, o clero secular. Por meio de denúncias, prisões e degredos, essas instâncias moveram esforços para dispersar as comunidades devocionais e as solidariedades criadas em torno dos calundus luso-americanos, reconduzindo os africanos à “porta estreita” e ao “caminho apertado” da vivência penitencialista que a ortodoxia católica recomendava aos escravos. Não espanta que, de todas as instituições envolvidas na repressão, o clero secular tenha assumido papel de fundamental importância. Assim como no caso de Angola, coube às dioceses o trabalho cotidiano de sustentação da ideologia catequético-escravista no mundo atlântico.⁴⁹

c. A demonização da religiosidade africana

É preciso considerar que a repressão aos calundus e a outras práticas devocionais africanas de modo algum se limitou às instâncias judiciais. Na verdade, os tribunais eram o mecanismo disponível ao final de um longo processo de coerção simbólica que começava bem antes. As primeiras manifestações da repressão religiosa situavam-se no plano linguístico e se expressavam por uma tradução das práticas religiosas de origem africana em uma linguagem demonológica. Essa interpretação demoníaca das cerimônias africanas se condensava no termo

⁴⁹ Cf. cap. 5, p. 319-321.

normalmente empregado pelo clero para designá-las: o de “feitiçaria”. De acordo com o ideário demonológico europeu, o feiticeiro era definido como aquele que demonstrava poderes sobrenaturais devido a um suposto pacto contraído com o Demônio. Sendo assim, o próprio emprego do termo “feitiçaria” para designar as práticas devocionais africanas, atribuindo-lhes um significado negativo, já era um primeiro passo para reprimi-las.

O processo de Luzia Pinta nos fornece uma ilustração eloquente a respeito dessa importância da linguagem. Nas duas denúncias enviadas originalmente ao Santo Ofício contra a calundzeira, a representação em linguagem africana das cerimônias convivia com uma primeira codificação demonológica. A primeira denúncia, de autoria de André Moreira de Carvalho, afirmava que a denunciada “fizera várias operações diabólicas, invocando o Demônio por meio de umas danças, a que vulgarmente chamam calandus”.⁵⁰ Nessa declaração, é possível distinguir claramente duas linguagens sobrepostas: a origem do vocábulo “calandus” foi atribuída aos praticantes, por meio da fórmula “a que vulgarmente chamam calandus”, enquanto a ideia de “operações diabólicas” e invocação do Demônio aparecia como um segundo discurso, oriundo não dos participantes do rito, mas sim do próprio denunciante. O mesmo ocorria com a segunda denúncia, feita por Gonçalo Luís da Rocha, que começava descrevendo as cerimônias divinatórias da acusada para terminar afirmando: “E, como tive desconfiança de que isso podia ser com pacto ou por obra de demônio, é a causa desta denúncia”.⁵¹ Na sequência de um relato acerca da linguagem ritualística empiricamente observada, o denunciante inseriu a presunção externa de pacto demoníaco.

O questionário enviado pela Inquisição de Lisboa para guiar a recolha de testemunhas tinha como objetivo estabelecer essa sinonímia entre “calandus” e “feitiçaria”, a partir da qual seria possível que as cerimônias fossem incluídas na jurisdição inquisitorial. Após as questões de praxe, a pergunta crucial foi formulada da seguinte maneira pelos inquisidores:

Se a dita Luzia Pinta é publicamente tida por feiticeira, e como tal consultada; e quem é que a consultou; e para que fim; e se esse se conseguiu; e por que meios; se usa de algumas palavras, ações ou operações; e quais são; e se também nessas ocasiões invoca o Demônio; e se sabe que com ele tenha feito pacto tácito ou expresse; se usa de algumas danças; quais são; e quem sabe do referido; e que razão tem ele testemunha para o saber.⁵²

⁵⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 8.

⁵¹ *Ibid.*, fl. 7v.

⁵² *Ibid.*, fl. 12.

A sucessão de questionamentos pode parecer aleatória para nós, mas cada uma das perguntas elaboradas pelo tribunal tinha uma importância bastante definida e específica. A primeira delas visava a confirmar a definição de Luzia como feiticeira. A pergunta sobre a identidade de seus clientes e as finalidades pelas quais a calundzeira fora procurada (“e quem é que a consultou, e para que fim”), esclarece os fins declarados das cerimônias, que podiam indicar o caráter demoníaco da prática quando não condissessem com os preceitos católicos. Por exemplo, se fosse declarada a intenção de saber coisas ocultas, os inquisidores disso presumiam a intervenção do Demônio, cujo conhecimento das coisas ultrapassava aquela dos homens, o que o tornava capaz de revelar informações desconhecidas. A questão acerca da eficácia do rito (“e se esse [fim] se conseguiu”) podia reforçar os indícios de intervenção demoníaca: caso os efeitos sobrenaturais tivessem sido de fato alcançados, podia-se presumir intervenção do Demônio; em caso contrário, pode ser que os ritos fossem mero embuste. A pergunta sobre os procedimentos empregados pela calundzeira (“e por que meios; se usa de algumas palavras, ações ou operações, e quais são”) era crucial: por meio da descrição dos procedimentos, os inquisidores poderiam julgar a pertinência das cerimônias à ortodoxia católica. O uso de palavras e ações empiricamente incongruentes com os fins pretendidos era indicativo de que estes não seriam atingidos por vias naturais, mas sim por intervenção sobrenatural – leia-se, diabólica. No caso de uma cura, se o curandeiro empregasse apenas ervas e remédios naturais, sua cura era considerada lícita; se, pelo contrário, empregasse palavras, objetos e gestos que não tinham eficácia natural contra a doença, presumia-se daí a invocação de um poder sobrenatural – ou seja, o Demônio.

Na sequência, o questionário explicitava a presunção processual de pacto demoníaco (“se também nessas ocasiões invoca o Demônio; e se sabe com que ele tenha feito pacto tácito ou expresso”). A pergunta era praticamente um corolário das anteriores. De acordo com as presunções do discurso demonológico em que os inquisidores se baseavam, feitos sobrenaturais só poderiam advir de um poder superior aos homens, fosse Deus, fosse o Demônio. Se a fonte fosse divina, tratar-se-ia de um milagre. Contudo, os critérios para que um ato sobrenatural fosse considerado um milagre eram bastante rigorosos, pois Deus não concederia seus dons a qualquer um, mas apenas àqueles de procedimento religioso exemplar, o que definitivamente não era o caso de curandeiros e adivinhos que cobravam por seus serviços. Fora raríssimas ocasiões de santidade, que deviam ser sancionadas pela Igreja, os dons divinos só se manifestariam em suas formas sacramentais, pelas mãos de sacerdotes ordenados. Restava, portanto, apenas uma possível fonte para o poder sobrenatural dos ritos mágico-religiosos: o Demônio. Nesse ponto, os inquisidores seguiam a doutrina escolástica de São Tomás de

Aquino, para quem toda forma de magia adviria necessariamente da invocação do poder diabólico. As fórmulas mágicas, segundo Aquino, não tinham poder sobrenatural em si, mas apenas como signos de invocação e adoração demoníaca. Esse poder era concedido pelo Demônio em troca de uma contraparte: a adoração que o feiticeiro lhe prestava e a concessão de sua alma imortal, sancionadas por meio de um pacto. Portanto, todo feiticeiro tinha, necessariamente, de ter contraído um pacto com o Diabo. Esse pacto podia ser expreso, formalizado por palavras faladas ou escritas, normalmente envolvendo a doação de sangue do feiticeiro para o Demônio. Alternativamente, o pacto diabólico podia também ser tácito, ou implícito: caso o feiticeiro não tivesse invocado expressamente o Demônio, ainda assim seus ritos extrairiam eficácia das forças infernais, de modo que se presumia a ocorrência do pacto, mesmo que o feiticeiro disso não tivesse consciência. O pacto e a adoração diabólica pressupunham apostasia e adoração desviada para o Diabo, configurando, portanto, uma forma de heresia, crime religioso sob alçada dos tribunais do Santo Ofício. A doutrina aquiniana orientava a perseguição inquisitorial contra as práticas mágicas desde 1320, quando o papa João XXII autorizou pela primeira vez os inquisidores na França a incluir a magia entre as práticas heréticas que caíam em sua alçada (jurisdição que foi revogada em 1330 para depois ser mais uma vez reinstituída).⁵³ Era essa concepção que ainda vigia nas práticas processuais da Inquisição portuguesa.

São apenas e tão somente as últimas perguntas do questionário que efetivamente dizem respeito às práticas concretamente realizadas por Luzia Pinta (“se usa de algumas danças; quais são”). Até ali, o questionário tinha como objetivo apenas enquadrá-la em um aparato conceitual herdado da escolástica medieval, que estabeleceria uma identidade entre seus calundus e uma forma de heresia e demonolatria. As respostas das testemunhas são vagas a respeito da sinonímia suposta pelo Santo Ofício. Manuel Pereira da Costa, rendeiro português, afirmou que “Luzia Pinta é publicamente tida por calanduzeira, [...] e não sabe se é feiticeira”.⁵⁴ O capitão-mor Diogo de Souza Carvalho atestou que a acusada era “publicamente calanduzeira, como consta por todas as vizinhanças desta vila”, mas emendou que “[não] sabe se nisto havia ou não pacto com o Demônio.”⁵⁵ O minerador português João do Vale Peixoto também afirmou não saber “se aqui havia pacto tácito ou explícito com o Demônio”.⁵⁶ Nem uma única testemunha corroborou a interpretação demonizante dos calundus de Luzia Pinta. Apesar disso, amparados

⁵³ COHN, N., op. cit., p. 225-229.

⁵⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 14.

⁵⁵ Ibid., fl. 16v.-17.

⁵⁶ Ibid., fl. 23v.

pela teologia aquiniana e pela ideia da necessidade de pacto diabólico para o concurso de curas mágicas e adivinhações, os inquisidores consideraram que dos relatos “resulta presunção de [Luzia] ter pacto com o Demônio”, de modo que “eram as culpas bastantes para a delatada ser presa em custódia nos cárceres desta Inquisição, e delas examinada.”⁵⁷

Evidentemente, não foram apenas as cerimônias mágico-religiosas de Luzia Pinta que foram interpretadas em chave diabólica pela Inquisição. De fato, toda a perseguição às bruxas na Europa ocidental entre os séculos XV e XVIII esteve amparada na ideia de que as feiticeiras eram servas de Satã. Em muitas partes da Europa, desenvolveu-se uma mitologia hostil às bruxas, cristalizada na noção do sabá. Os sabás eram supostas reuniões noturnas de feiticeiras, que foram descritas abundantemente em diversos manuais de demonologia e processos judiciais (movidos sobretudo por tribunais civis, mas também pelos eclesiásticos) instaurados contra bruxas entre os séculos XV e XVII. Os relatos mais típicos o descreviam como uma assembleia secreta e noturna realizada em lugares ermos, às quais as bruxas se deslocavam voando, metamorfoseadas ou montadas em animais, depois de untarem o corpo. O próprio Diabo presidiria a assembleia, durante a qual as bruxas o reverenciavam, lhe juravam fidelidade e o beijavam no ânus, negavam a Cristo (cometendo a apostasia), entregavam-se a danças, orgias e cópulas com os diabos presentes e matavam crianças. A carne das crianças assassinadas seria supostamente usada no preparo de unguentos e pós usados para lançar malefícios aos bons cristãos. Além disso, acreditava-se que as bruxas preparavam um banquete com a carne das crianças e outras substâncias repulsivas.

Como já foi esclarecido pela historiografia, os sabás não existiam empiricamente, mas apenas como construção cultural que servia para amparar e legitimar a caça às bruxas. Ele combinava antigos estereótipos hostis usados desde a Antiguidade para perseguir grupos desviantes com elementos oriundos da cultura popular europeia. A lógica das descrições do sabá ligava-se à inversão da liturgia católica, de modo a identificar a seita como uma espécie de “anti-Igreja”, ou uma sociedade contrária aos interesses da sociedade cristã. Daí a apropriação deturpada da simbologia litúrgica para o louvor do diabo: haveria um livro sagrado, inversão da Bíblia, no qual as bruxas jurariam fidelidade, e o banquete ritual seguido de cópula com os demônios simulava e invertia a comunhão cristã. Assim como o Diabo era visto como um imitador imperfeito de Deus, sua imaginada cerimônia só poderia ser caracterizada como uma paródia da liturgia cristã.⁵⁸ O sabá foi um poderoso instrumento conceitual que permitiu

⁵⁷ *Ibid.*, fl. 28v.

⁵⁸ Cf. GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; e COHN, N., *op. cit.*, p. 137-141.

aos tribunais civis e eclesiásticos ampliar exponencialmente a proporção da perseguição às bruxas. Na medida em que se pressupunha que as bruxas nunca agiam sozinhas, o mito incentivava os acusados e acusadas a denunciar seus cúmplices e todos os demais participantes das supostas reuniões, multiplicando as denúncias e, conseqüentemente, os processos e condenações. A caça às bruxas tinha implicações políticas de largo alcance: segundo Stuart Clark, o ato de perseguir as feiticeiras, servas de Satã, confirmava e legitimava o poder divino dos reis, constituindo uma espécie de “teste de força” de sua autoridade.⁵⁹ Para Robert Muchembled, o processo também trazia dividendos concretos para a centralização política dos Estados, pois estava relacionado com o controle dos campos e de suas populações pela Igreja e pelo Estado.⁶⁰

Em Portugal, a ideia do sabá teve pouca aceitação na cultura clerical e inquisitorial, raramente pautando os processos movidos pelo Santo Ofício contra réus acusados de feitiçaria. Não que ela tivesse sido inteiramente ausente, mas não tinha a importância que teve em outras regiões onde a caça às bruxas ganhou dimensões mais amplas. Ainda assim, o sabá orientou a atuação dos inquisidores em alguns processos contra africanos, como no de Mônica Fernandes, alforriada nascida na costa da Mina e processada pela Inquisição em 1556 por supostos malefícios feitos contra seu senhor. A uma dada altura de seu interrogatório, os inquisidores a questionaram se ela

[...] chamava pelos demônios ou os invocava; e se se untava com os pés do pau [ilegível] ou com barro para que a quisessem bem ou para que estivesse invisível e fosse voando pelo ar; e se ia a alguns ajuntamentos, depois que se untava, em cima de algum demônio, a lugares onde comiam e bebiam e folgavam, fazendo outras desonestidades algumas.⁶¹

No caso de Mônica Fernandes, a menção ao sabá partiu dos inquisidores, sendo que a ré negou que algo semelhante jamais tivesse ocorrido. Em outros casos, porém, eram os próprios réus que tratavam de confessar terem participado desses encontros diabólicos imaginários. Pode-se supor que o faziam, na maior parte dos casos, porque supunham que era isso o que os inquisidores esperavam deles, o que demonstra que a ideia do sabá já se

⁵⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 546-682.

⁶⁰ MUCHEMBLED, Robert. *L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles au XVIe et XVIIe siècles*. *Annales E.S.C.*, v. 40, n. 2, p. 288-306, 1985; Idem. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne: (XVe-XVIIIe siècle)*. Saint-Armand: Flammarion, 1995, p. 287-340.

⁶¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 12431, fl. 12.

disseminara socialmente para todos os grupos sociais, inclusive em Portugal. Preso em 1691 por usar orações para fins supersticiosos, o açoriano liberto Sebastião afirmou

[...] que, em muitas noites no decurso de algum tempo, o levava o dito Demônio, por representação ou corporalmente, a um sítio da dita ilha [Graciosa, nos Açores], levando o Demônio um arco com uma corda, em que tangia e chamava outros, e faziam danças desonestas, abraçando-se e osculando-se não só nas faces, mas também nas partes desonestas de seus corpos [...]⁶²

O encontro coletivo com danças e atos sexuais na presença de diabos remetia diretamente ao sabá, havendo até menção ao característico ósculo no ânus. Em alguns casos, é possível que os réus efetivamente acreditassem que haviam participado de conventículos sabáticos. A alforriada angolana Maria de Jesus apresentou-se voluntariamente ao Santo Ofício em 1735 para confessar uma série de encontros com o Demônio. Segundo ela, em algumas ocasiões,

[...] ia ao sítio e campo que o Demônio dizia [que] era a Mouta, e também a uma quinta ali perto que tinha hortas. E aí estavam esperando cinco ou seis demônios em figura de homens, e outras tantas mulheres, e todos se punham a bailar com castanholas, abraçavam e beijavam as mulheres e também a ela, e lhes achava a cara fria. E, no fim da dança, cada um dos Demônios tinha cópula com sua mulher [...]⁶³

No caso de Maria de Jesus, a ocorrência dos encontros não havia sido sugestionada pelo questionário inquisitorial: sua declaração era espontânea. Não se pode nem dizer que ela se vira constrangida a dizer aquilo que ela supôs que os inquisidores esperavam ouvir, pois Maria não havia sido denunciada por ninguém, tendo se apresentado voluntariamente ao tribunal. O que a movia era o sentimento de culpa por atos imaginados em que violava as regras e os ditames da sociedade católica para a qual fora levada como escrava quando ainda era criança.

Também os calundus luso-americanos foram representados pelo clero, ocasionalmente, tomando-se como modelo a mitologia do sabá. Em 1728, Nuno Marques Pereira – o já mencionado “peregrino da América” – registrou um episódio em que esse paralelo era evidente. Horrорizado com a leniência de seu anfitrião em relação aos calundus praticados pela escravaria, mandou chamar os participantes do ritual e lhes fez um longo sermão ressaltando a

⁶² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9498, fl. 103v.

⁶³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2279, fl. 8v.-9.

natureza supostamente diabólica das cerimônias por meio de uma duvidosa e conveniente pseudoetimologia latina do termo “calundu”:

Não sabeis, (lhe disse eu [ao calunduzeiro]) esta palavra de Calundús o que quer dizer em Português? Disse-me o preto que não. Pois eu vos quero explicar, (lhe disse eu) pela etimologia do nome, que significa. Explicado em Português, e Latim, é o seguinte: que se calam os dois: *Calo duo*. Sabeis quem são estes dois que se calam? Sois vós, e o diabo. Cala o diabo, e calais vós o grande pecado que fazeis, pelo pacto que tendes feito com o diabo; e o estais ensinando aos mais fazendo-os pecar, para os levar ao Inferno quando morrerem, pelo que cá obraram junto convosco.⁶⁴

A imagem do sabá aparece aqui apenas sugerida pela natureza coletiva da cerimônia. Segundo insinua o viajante, o próprio Demônio era quem presidiria ao rito, que podia então ser imaginado à semelhança de um festim diabólico – como as representações mais comuns do sabá. O estereótipo completo não está claro aqui, ficando expressa somente a ideia do pacto diabólico, mas a noção de uma celebração satânica é sugerida e subentendida – o que era suficiente para que os europeus e luso-americanos (a quem se destinava a obra) completassem mentalmente o paralelo com o sabá. Tanto isso é verdade que, na sequência da pregação feita por Nuno Pereira aos escravos, o proprietário dos cativos lhe relatou uma narrativa com claros tons sabáticos:

Contou-me então o morador a este propósito o seguinte caso. Sendo eu Estudante (disse ele) na Cidade da Bahia, me manifestou uma mulher parda, como em certa ocasião outras quatro, duas pardas, uma branca, e outra crioula, a induziram com persuasões dizendo-lhe, que se ela quisesse ter ventura com os homens com quem tivesse amizade ilícita, havia de usar do que elas faziam: porque de outra sorte se não havia de aumentar, nem ter nada de seu. E levada destas persuasões, as acompanhou uma noite de escuro a certo lugar desviado da Cidade: e depois de feitas as cerimônias, chegando a uma paragem consignada, lhes apareceu visivelmente o diabo em forma de um grande Cão muito negro; e depois de lhes fazer muito grandes festas, e afagos, tratou de ter concúbito com elas. [...]

Aí tendes o exemplo (lhe disse eu) do que sejam estes adjuntos e festas dos Calundús.⁶⁵

Durante sua pregação à escravaria, Nuno Marques Pereira não chegara, ele próprio, a enunciar explicitamente o paralelo traçado entre calundu e sabá, mas seu interlocutor (o senhor dos escravos) o compreendeu e, na sequência, em conversação privada, o viajante o confirmou:

⁶⁴ PEREIRA, N., op. cit., v. 1, p. 126.

⁶⁵ Ibid., v. 1, p. 129-130.

a narrativa sabática do anfitrião poderia, segundo o “peregrino da América”, ser tomada como um exemplo “do que sejam estes adjuntos e festas dos Calundús”.

Se o sabá aparece em alguns processos esparsos da Inquisição portuguesa e em representações sobre os calundus, o mais comum é que a acusação contra feiticeiros e feiticeiras seguisse apenas o protocolo do pacto demoníaco, em consonância com a escolástica aquiniana. O clero português de uma forma geral, e os inquisidores em particular, davam pouco crédito a relatos extraordinários de voos, metamorfoses e malefícios que permeavam a mitologia do sabá, preferindo guiar-se pela noção do pacto. Isso se devia, em grande medida, à formação escolástica da maior parte do clero lusitano, que conhecia bem autores clássicos como Santo Agostinho ou São Tomás de Aquino, mas que não dava muita importância a demonólogos modernos, sobretudo aqueles de formação jurídica, que foram os maiores impulsionadores e divulgadores das representações do sabá na Europa moderna. Segundo a escolástica clássica, o poder do Demônio seria limitado, não sendo possível que ele propiciasse atos sobrenaturais como o voo ou as metamorfoses.⁶⁶ Isso explica, em grande medida, a pequena escala da perseguição à bruxaria em Portugal, secundária se comparada à prioridade que o Santo Ofício deu aos cristãos-novos. Para Laura de Mello e Souza, a pequena adesão ao mito do sabá na cultura lusitana refletiria ainda a tradição de contatos dos portugueses com outros povos e outras culturas, na medida em que, no contexto da cultura europeia moderna, o sabá cristalizava temores em relação às alteridades culturais, temores estes que seriam menos agudos em uma cultura mais “cosmopolita” e habituada aos contatos interculturais, como era o caso de Portugal.⁶⁷

A ideia do pacto demoníaco era ubíqua nos processos inquisitoriais contra praticantes de cerimônias mágico-religiosas em Portugal, tendo sido empregada também na perseguição às práticas devocionais e rituais de origem africana. Esse pacto podia ser entendido como explícito, pressupondo invocação expressa do Demônio para que este interviesse nas cerimônias, ou como implícito, advindo da reprodução mais ou menos inconsciente (da parte dos africanos e afrodescendentes) dos cultos abertamente diabólicos de seus ancestrais pagãos. É o que esclareceu o “peregrino da América” quando seu anfitrião o questionou a respeito dos costumes e tabus dos africanos na América, genericamente conhecidos pelo termo “quijila”:⁶⁸

⁶⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Notícias Editorial, 1997, p. 20-25.

⁶⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 160-179.

⁶⁸ Etimologicamente, “quijila” deriva dos radicais proto-bantos *gìdò*, *gìda* e *gìdu* (possivelmente por meio da forma *cijila*, encontrada entre os lubas), que designam interdições rituais que prescrevem práticas de abstinência alimentar em associação com doenças específicas. Cf. JANZEN, John M. *Ngoma: discourses of healing in Central*

De que procede nesta Gentilidade, que vem de Angola e Costa da Mina, haver entre eles aquele abuso das Quijilas, o qual guardam alguns tão pontualmente, como se fora um Mandamento da Lei de Deus, e antes morrerão, que deixar de observá-lo: e este consiste em não comerem caça, ou peixe, marisco, e outras muitas coisas. Pergunto, se isto é pecado? [...]

Quigila⁶⁹ é um pacto explícito, que fazem estes Gentios com o diabo, sobre o qual assenta alguma conveniência corporal da parte do que o faz: como de terem bom sucesso na guerra, fortuna na caçada, na lavoura etc. Procedem estes pactos, e Quigilas, de ter o diabo grande inveja da criatura racional, e querer por vários meios induzi-la a pecar, fazendo-a guardar seus preceitos, e mandamentos, para a precipitar no Inferno. Esta Quigila, ou pacto, passa por tradição a filhos, netos, e mais descendentes; porém como estes não foram os motores do pacto, fica sendo neles implícito: e como ignoram as causas, não têm a culpa tanta graveza, como a de seus pais, e ascendentes que o fizeram expressamente. [...] Porém depois de advertidos, e exortados, estão obrigados a renunciar todos os pactos, e Quigilas.⁷⁰

Sendo assim, as práticas devocionais dos africanos (ou simplesmente seus costumes e hábitos culturais) podiam ser interpretados como uma forma disfarçada ou inconsciente de culto diabólico, passado de geração em geração. Era tarefa do clero “esclarecer” a natureza demoníaca de tais atos, persuadindo os africanos e afrodescendentes a abandoná-los definitivamente para seguir o caminho da salvação preconizado pela religião católica. Por isso, no caso dos processos inquisitoriais contra feiticeiros, cabia aos inquisidores mostrar aos acusados que suas práticas não poderiam ter outra fonte que não o poder diabólico, convencendo-os do caráter demoníaco de seus ritos e exortando-os a se arrependerem.

Foi exatamente o que ocorreu no caso de Luzia Pinta. Depois que a calundzeira explicou aos inquisidores em que consistia a “doença do calanduz” que lhe fora destinada por

and Southern Africa. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992, p. 65. Entre os jagas, mais especificamente, a quijila era um amplo conjunto de leis e interdições rituais, que incluía tabus alimentares além de uma série de proibições religiosas e civis, dentre as quais se incluía a proibição de criar filhos homens nos povoados jagas. O missionário capuchinho João Antônio Cavazzi de Montecúccolo testemunha a existência de tabus alimentares entre as proibições da quijila jaga: “As [leis] domésticas [...] prescrevem a observância de algumas tradições dos antepassados, como a abstinência de carne de porco, de elefante, de serpente e de outros animais”. Cf. CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índice pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. 1, Livro Segundo, §9, p. 179. A julgar pelo episódio relatado por Nuno Marques Pereira, o termo parece ter mantido na América sua acepção mais ampla, constituindo uma noção geral de interdição ritual, sem fazer referência específica ao conjunto de proibições da lei jaga. Alternativamente, o termo pode ter tido sua origem na lei jaga, mas o costume afro-luso-americano preservou apenas os tabus referentes à alimentação. Sobre a quijila jaga, cf. SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a cruz e a espada: poder, catolicismo e comércio na África Centro-Occidental, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2012. 246 p. Tese (Livre Docência em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p. 85-93.

⁶⁹ O autor alterna entre a grafia “Quijilla” e “Quigilla”, o que evidencia a natureza estrangeira do termo, pouco conhecido da elite luso-americana, uma vez que se tratava de vocábulo banto.

⁷⁰ PEREIRA, N., op. cit., v. 1, p. 133-134.

Deus, e que lhe permitia adivinhar a origem das moléstias, estes a questionaram “que razão tem ela para entender que todos aqueles efeitos tão extraordinários são nascidos de virtude que Deus lhe concedeu, e não de influxo diabólico, a que mais naturalmente se devem aplicar”.⁷¹ Luzia respondeu alegando que o dinheiro das curas era empregado para encomendar missas aos santos, o que provaria seu caráter divino, e não demoníaco. Obviamente, a partir do ponto de vista aquiniano defendido pelos inquisidores, isso não era o bastante para provar o caráter milagroso das curas. Os inquisidores tentaram então outra tática, perguntando a Luzia “se lhe falou Deus Nosso Senhor em algum tempo ou teve alguma visão ou revelação”.⁷² O intuito aqui era provocar a confissão de um encontro sobrenatural, o qual, como os inquisidores argumentariam, só poderia ter sido com o Diabo, ainda que ele estivesse disfarçado de aspecto angelical. O interrogatório seguia a linha de raciocínio de que a ré poderia ter sido iludida pelo Demônio a fazer um pacto com ele, acreditando que se tratasse de Deus, já que o Diabo “costuma reproduzir semelhantes ilusões e fingimentos”.⁷³ Nesse caso, caberia ao Santo Ofício abrir seus olhos para o engano que cometera, para que ela pudesse salvar sua alma. Contudo, a resposta surpreendeu novamente: Luzia relatou um encontro com um ancião barbado e terminou invocando a autoridade de um sacerdote católico que conhecera em Luanda, que lhe dissera que esse ancião era Deus Nosso Senhor.⁷⁴ A manobra era astuta: por meio dela, Luzia atribuía a uma autoridade clerical a natureza divina de sua visão, tornando mais difícil a tarefa dos inquisidores de insistir no caráter demoníaco da experiência.

Mesmo sem poder atribuir inequivocamente às forças infernais o encontro sobrenatural de Luzia Pinta, os inquisidores se aferraram ao único instrumental conceitual de que dispunham para interpretar as cerimônias da calundzeira: o pacto diabólico. Diante da negação reiterada da ré, não deixaram de manifestar uma certa irritação, questionando Luzia “como é possível [que] deixasse de haver intervenção do Demônio nos referidos fatos, se deles se está conhecendo com toda a evidência serem procedidos da arte diabólica, por força da qual praticava ela tudo o que declarado nesta mesa”.⁷⁵ Mais uma negativa, mais um beco sem saída no interrogatório. Era hora de mudar novamente de tática se os inquisidores quisessem fazer com que Luzia confessasse e salvasse sua alma. Eles lhe perguntaram: “se ela obrava o referido por destino e virtude própria que para isso tinha, que conexão tem com esta aquelas

⁷¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 50v.

⁷² *Ibid.*, fl. 51.

⁷³ *Ibid.*, fl. 52v.

⁷⁴ O episódio foi extensamente analisado nos caps. 3, 4 e 5. Para uma análise acerca do papel do mencionado padre angolano, cf. cap. 4, p. 214-215.

⁷⁵ *Ibid.*, fl. 53.

extraordinárias invenções de que usava para haver de fazer as curas?”⁷⁶ A questão retomava a teoria aquiniana sobre a magia, segundo a qual os símbolos, gestos, palavras e ingredientes materiais usados nas cerimônias não teriam poder em si, mas apenas como signos para a invocação de forças diabólicas, estas sim responsáveis pelos efeitos dos ritos. Se as curas e adivinhações de Luzia proviessem do poder de Deus, não seria necessário usar nada disso para obter os mesmos efeitos. Mas Luzia, alheia a essas elucubrações teológicas, tergiversou apelando para a finitude do saber humano: “Disse que ela não pode fazer as ditas curas sem usar das ditas invenções, e que a razão só Deus Nosso Senhor a entende, porque ela, como pecadora, a não sabe entender.”⁷⁷ A resposta não deixava de ser uma provocação aos inquisidores: não seria uma forma de soberba eles se julgarem sabedores dos misteriosos desígnios divinos?

A partir daí, o diálogo simplesmente se interrompeu. Os inquisidores mantiveram sua interpretação demonizante e Luzia mergulhou num profundo silêncio, limitando-se a negar até o fim tudo o que se lhe dizia. Ela entendera, afinal, que o Tribunal do Santo Ofício não era o lugar do diálogo. Foi publicado o libelo criminal e a prova da justiça com o conteúdo das denúncias feitas contra ela, às quais ela não quis apresentar defesa nem contraditas. A primeira sentença do Santo Ofício, de 17 de julho de 1743, reafirmava a “presunção que contra ela [Luzia] resulta de viver apartada de nossa santa fé católica e haver feito pacto com o Demônio, por intervenção do qual obrava tudo o que fica dito”.⁷⁸ Nenhuma novidade, portanto. Ocorre que, na lógica confessional que fundamentava o procedimento da Inquisição, era necessário que o réu confessasse de sua própria boca seus pecados heréticos. Para isso, os inquisidores dispunham de uma última arma: a tortura. Ao contrário do que se poderia imaginar, a Inquisição portuguesa geralmente não empregava a tortura para obter confissões de cerimônias, de práticas mágicas, de atos desviantes ou de cúmplices. O tormento era usado para que o réu confessasse o pacto diabólico que havia supostamente contraído com o Demônio, sem que fosse necessário implicar mais ninguém. Tratava-se de assunto essencialmente privado, do âmbito da consciência individual, que tinha como objetivo conduzir o réu ao arrependimento e à reconciliação com Deus, nos moldes do sacramento da confissão. “E, sendo [Luzia] atada perfeitamente nas oito partes, lhe foi dado todo o tormento a que estava julgada, em que chamava por Santo Antônio, e se gastara nele um quarto de hora”.⁷⁹ Luzia frustrou as

⁷⁶ Ibid., fl. 54.

⁷⁷ Ibid., fl. 54.

⁷⁸ Ibid., fl. 70.

⁷⁹ Ibid., fl. 75v.

expectativas dos inquisidores: no lugar da esperada confissão, ela se limitou a exteriorizar sua devoção a Santo Antônio. As suspeitas de intervenção demoníaca, contudo, persistiam, já que, pela ótica inquisitorial, não poderia haver nenhuma outra explicação para suas curas e adivinhações. A sentença final foi dada em 13 de agosto de 1743:

E pareceu, a todos os votos, que, pelos indícios que ainda resultam contra a ré de viver apartada de nossa santa fé católica e ter feito pacto com o Demônio, por cuja intervenção adivinhava coisas ocultas, que naturalmente não se podiam saber, e fazer curas supersticiosas, de que resultava suspeita de haver o dito pacto, ela vá ao auto público da fé na forma costumada, e nele faça abjuração de leve suspeita na fé. E, à maior parte [dos votos], que vá degradada por tempo de quatro anos para Castro Marim e, a todos [os votos], que não entrará mais na vila do Sabará. E que tenha penitências espirituais, instrução ordinária, e que pague os custos [do processo].⁸⁰

Sua sentença foi lida em 21 de junho de 1744 no auto de fé, como eram chamadas as cerimônias durante as quais a Inquisição dramatizava publicamente as condenações dos réus e suas respectivas penas sob o olhar do rei e de uma multidão que a tudo assistia. Sua sentença, relativamente leve se comparada à de outros feiticeiros, não incluía açoites. Mas o mais importante, do ponto de vista da eficácia do aparato repressivo, não era nem a pena em si: era o ato de dramatizar publicamente a sinonímia entre calundus e feitiçaria – que constituía o objetivo do Santo Ofício desde o início –, confirmando o caráter demoníaco dos ritos. A tarefa linguística havia sido completada na apresentação pública da calunduzeira Luzia Pinta como feiticeira, durante o auto de fé celebrado em Lisboa em junho de 1744.

Acredito que uma das razões que explicam o fato de Luzia ter se mantido firme à sua versão, sem nunca ter confessado intervenção demoníaca, foi o fato de que o caráter divino de seus calundus já havia sido confirmado a ela por um sacerdote católico: o padre angolano Manuel João, que lhe dissera que o ancião barbado que ela vira, e do qual derivavam seus poderes, era Deus Nosso Senhor. Diante dessa certeza, adquirida desde cedo, Luzia não se deixou intimidar pela argumentação teológica dos inquisidores e nem mesmo pela tortura, que ela suportou com espírito de martírio e abnegação. Outros africanos acusados de feitiçaria, porém, não tiveram a mesma tenacidade ou os mesmos recursos para resistir às pressões do tribunal. Muitos confessaram, frequentemente após tortura, relatos de encontros demoníacos,

⁸⁰ Ibid., fl. 77.

representando o senhor dos infernos de formas mais ou menos condizentes com o repertório imagético da demonologia europeia.⁸¹

O caso de Francisco Antônio é paradigmático e nos permitirá acompanhar os recursos usados pelo Santo Ofício para produzir essas confissões. Francisco nasceu na costa da Mina e foi levado muito jovem às Minas Gerais como escravo. Lá, tornou-se aprendiz do curandeiro André Pereira, eventualmente convertendo-se ele próprio em praticante de cerimônias de cura, as quais envolviam a intercessão de um espírito que se manifestava por meio de um dedal encantado para tirar os feitiços dos enfermos.⁸² Depois de aprender a arte das curas mágicas, Francisco foi levado a Portugal, onde morou em Braga e depois em Lisboa, cidade na qual foi finalmente denunciado ao Santo Ofício. Sua primeira confissão ofereceu um relato bastante completo acerca de seus procedimentos, mas não mencionava a intervenção demoníaca. Ele apenas relatou um encontro sobrenatural com uma figura misteriosa em uma encruzilhada, mas não esclareceu sua identidade:

[...] viu diante e junto de si a figura de um preto, e os cabelos principiaram a enriçar-se, e todo o corpo a tremer de medo daquela impensada vista. E o vulto lhe disse que não temesse, e lhe perguntou se era ele filho de seu companheiro [seu mestre André Pereira], e ele confitente, tremendo, lhe respondeu que não era seu filho, senão seu companheiro havia muitos anos. E, naquele ponto, desapareceu a visão sem que lhe dissesse nem fizesse mais coisa alguma que o que acaba de dizer [...]⁸³

Foi-lhe apresentado o libelo criminal e a prova da justiça com o conteúdo das denúncias contra ele. Francisco então pediu nova audiência para confessar mais culpas. Nessa nova confissão, adicionou mais informações a respeito da misteriosa figura encontrada na encruzilhada, relatando uma segunda aparição sua:

[...] indo ele réu a um lugar a curar uma moça, por o chamarem para esse efeito, naquele mesmo lugar, que era deserto, viu assentada no caminho uma preta bem vestida e composta, e muito bem parecida.⁸⁴ Passando ele réu por junto dela, a mesma entendeu com ele, dizendo-lhe que a acompanhasse e, capacitando-se que ela o convidara para terem algum ato torpe, a seguiu. E logo, vendo-se em lugar oculto, quis o réu satisfazer o seu apetite, no que ela

⁸¹ Os relatos de encontros demoníacos e seus vínculos com a demonologia europeia ou com os repertórios culturais africanos foram analisados em detalhes no cap. 3, p. 181-199. Aqui, pretendo apenas demonstrar os procedimentos empregados pela Inquisição para obter essas confissões.

⁸² Sua iniciação ritual foi analisada no cap. 2, p. 126-127.

⁸³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 38v.-39. O cap. 3, às p. 179-181, traz uma análise da simbologia de seu encontro espiritual, onde propus a hipótese de que a entidade encontrada vinculava-se à ancestralidade e ao parentesco, possivelmente remetendo à figura de um antepassado.

⁸⁴ Ou seja, de boa aparência.

não duvidou. Porém, não lhe foi possível poder consumir o ato torpe. E, depois de algum tempo, querendo-se ele ir embora para o referido lugar, dizendo à preta que o deixasse ir fazer uma cura a uma moça que o mandava chamar, a preta lhe respondeu que não fosse, porquanto nada havia de fazer, porque o malefício tinha tomado posse do corpo da dita moça e já não tinha remédio. E então lhe disse que ela era o Diabo, que já lhe tinha aparecido na figura de que tivera tanto medo, e lhe perguntou pelo dedal que lhe tinha dado o seu mestre, dizendo-lhe que ele era quem o ajudara nas curas que fazia, e que o dito dedal não podia servir a ele sem que ela lho aquecesse, porque se achava frio. E, pedindo-lhe ele que o quisesse ajudar nas curas dos malefícios para ser bem sucedido, a dita preta lhe pediu o dedal e, entregando-lho ele, a mesma o meteu em parte donde saiu tão quente como se o metesse no lume, dizendo-lhe que podia curar com ele na forma que já o tinha feito. [...] Disse mais, que, deixando por algum tempo de fazer as ditas curas, [...] lhe apareceu em certo lugar por três vezes o Diabo na forma e figura de uma mulata com um chapéu desabado sobre os olhos. E, em todas, lhe perguntou pelo dedal, e por que não usava dele e fazia as suas curas na forma que lhe tinha ensinado.⁸⁵

O segundo relato esclarecia a natureza demoníaca da entidade encontrada na encruzilhada e ainda a identificava como fonte de seus poderes divinatório e curativos. O Diabo assumia aqui a forma de uma mulher bonita, ora preta, ora mulata, que o convidara para atos sexuais – remetendo às noções em torno do sabá e das orgias demoníacas. Ainda havia um tom de resguardo na confissão, pois Francisco insistiu em que o ato sexual não foi consumado. A moça lhe revelou sua natureza infernal e seus poderes divinatórios, semelhantes aos que o curandeiro empregava para saber a natureza das moléstias dos doentes. Também se ofereceu para consagrar o dedal usado para as curas, transmitindo-lhe seu poder – o que lembra muito as confissões de alguns mandingueiros, que já analisamos antes, que atribuíam ao Diabo ou a entidades espirituais misteriosas o ato de infundir poder sobrenatural em suas mandingas.⁸⁶ Por que Francisco alterara dessa maneira seu primeiro relato, que parecia ser uma confissão sincera e completa? A Inquisição frequentemente admoestava seus réus a fazerem uma “inteira e verdadeira confissão”, o que, na prática, significava confessar o pacto demoníaco que se presumia existir. Incentivos mais ou menos velados podiam convencer os presos a fazerem-no: a promessa de um despacho mais breve e favorável às suas causas, a ameaça da tortura física, o aconselhamento dos inquisidores e carcereiros, o exemplo de outros presos e, não menos importante, o prospecto da danação eterna para aqueles que não confessassem seus supostos pecados.

Mas o apetite inquisitorial parecia inesgotável. A confissão de Francisco acerca da mulher infernal ainda não o saciara. Pelo contrário:

⁸⁵ *Ibid.*, fl. 90v.-91v.

⁸⁶ Cf. cap. 3, p. 182-184.

[...] com a nova confissão do réu, mais se aumentava a presunção, que contra ele havia, de viver apartado de nossa santa fé católica, de ter por Deus ao Demônio e ter feito pacto com ele, o que não queria acabar maliciosamente de confessar por não estar verdadeiramente arrependido de suas culpas, e por querer conservar a sua falsa crença com o Diabo e a sociedade e pacto com ele que se presume ter feito [...]⁸⁷

Não bastava confessar a participação demoníaca. Era preciso corroborar integralmente o estereótipo, admitindo o pacto com o Diabo e a apostasia. Ou seja, esperava-se que a confissão completa incluísse o fato de o réu ter renunciado à sua fé em Cristo para adorar o Demônio como se fosse Deus – gritante violação do primeiro mandamento divino e clara manifestação de heresia. Uma vez iniciadas as confissões induzidas, elas se transformavam em um caminho sem volta. Francisco já confessara algo em que provavelmente não acreditava a princípio – a saber, a natureza demoníaca de seu espírito tutelar. Já tendo sido infiel à sua convicção, o que custava mais uma nova adequação às expectativas inquisitoriais? Francisco pediu nova audiência para complementar sua confissão, dizendo

Que, em uma das ocasiões em que lhe aparecera o Diabo na figura de mulher, e passara com ele o que já tem referido, este lhe pedira o seu sangue, e com efeito o mesmo o picara no braço esquerdo com um alfinete grande e recolhera algumas pingas de sangue em uma ponta de boi e o guardara, e lhe dissera o mesmo Diabo que, dali para diante, ficava sendo seu, e lhe daria fortuna. Em outra ocasião, [...] lhe disse o mesmo Demônio que ele era seu senhor, a quem havia de adorar, ratificando-lhe as promessas que lhe tinha feito de o ajudar e lhe assistir. Logo ali deixou a fé de Cristo Senhor Nosso, e teve e reconheceu ao Diabo por seu Deus, e lhe disse por palavras claras a crença nele com que ficava, e que esperava que lhe cumprisse as promessas que lhe havia feito, e o ajudasse nas curas que fizesse [...] Disse mais, que no dito tempo não cria no mistério da Santíssima Trindade, nem em Cristo Senhor Nosso, nem o tinha por Deus, e só ao diabo reconhecia por verdadeiro Deus, do qual esperava tudo, nem cria nos sacramentos da Igreja, nem neles cuidava, e só fazia algumas obras de cristão obrigado e por cumprimento do mundo. E que estas eram as culpas que tinha que confessar, e de as haver cometido estava de todo o seu coração muito arrependido, e delas pedia perdão, e que com ele se usasse de misericórdia.⁸⁸

Sua derradeira confissão seguia tintim por tintim o receituário demonológico e teológico dos inquisidores, de forma tão escrupulosamente fiel que é difícil imaginar que Francisco não tenha sido especificamente instruído a dizer cada uma das coisas que confessou. O pacto formalizado por meio da doação de sangue, a adoração ao Diabo, a renúncia de Deus e da

⁸⁷ Ibid., fl. 91v.-92.

⁸⁸ Ibid., fl. 92-92v.

Santíssima Trindade, o descaso com os sacramentos da Igreja; em suma, a adequação completa aos estereótipos que definiam a representação do feiticeiro na cultura clerical. Mesmo cedendo às pressões inquisitoriais, sua sentença foi severa: foi açoitado publicamente no auto de fé, recebeu hábito penitencial infamante, que deveria conservar para o resto da vida, foi degredado por período de cinco anos para trabalhos forçados nas galés da coroa, e foi proibido de voltar a Lisboa ou a Braga para o resto da vida.

O caso de Francisco Antônio ilumina o processo por meio do qual a sinonímia entre religiosidade africana e culto diabólico se construía. Primeiro ela se estabelecia na linguagem, ao definir o sacerdote, adivinho ou curandeiro como um “feiticeiro”, e ao atribuir o nome de “Demônio” às entidades que o tutelavam. Por fim, essa associação forçava o caminho no campo das representações míticas e culturais, produzindo, por meio de diversos tipos de pressões, relatos e narrativas que adequavam as práticas cerimoniais africanas aos estereótipos e imagens da cultura demonológica.⁸⁹ As reações individuais diante dessas pressões eram variadas: Luzia Pinta nunca chegou a mudar suas confissões, insistindo em seu caráter divino. Francisco Antônio, como outros tantos africanos, cedeu às pressões do interrogatório e do cárcere, adequando seus relatos aos estereótipos da demonologia. Outros réus, no entanto, haviam introjetado de antemão o repertório demonológico, apresentando voluntariamente suas experiências espirituais já vertidas para uma linguagem diabólica. É o caso de Maria de Jesus, a quem aludi acima, que confessou espontaneamente a participação em sabás, e de diversos outros africanos e afrodescendentes que, sem serem diretamente instados, relataram experiências demoníacas voluntariamente.⁹⁰ Onde os africanos contavam com o apoio e a solidariedade de redes de fiéis e devotos – como era o caso do contexto social dos calundus luso-americanos –, conseguiram salvaguardar com maior tenacidade o caráter sagrado de suas crenças e práticas. Onde, pelo contrário, viviam relativamente isolados em meio a uma população majoritariamente católica e hostil – como era o caso dos africanos que viviam em Portugal –, introjetavam com mais frequência as categorias do discurso demonológico, representando o repertório religioso africano em chave negativa. Nesses casos, o aparato judicial nem sequer precisava necessariamente ser mobilizado para a produção da sinonímia

⁸⁹ O processo de transformação gradual das representações míticas, no caso de Francisco Antônio, é muito semelhante àquele que Carlo Ginzburg descreveu no caso dos *benandanti* do Friul na passagem do século XVI para o XVII. Os *benandanti* se representavam como indivíduos com poderes especiais que se reuniam para combater as bruxas e lutar pela fertilidade dos campos. Progressivamente, o trabalho inquisitorial transformou as representações culturais em torno do grupo, apresentando-os como feiticeiros que participavam de sabás diabólicos. Cf. GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

⁹⁰ Cf. cap. 3, p. 189-199, para mais relatos nesse sentido.

entre religiosidade africana e culto diabólico – e era justamente aí que a repressão cultural atingia seu maior grau de eficácia.

d. Degredo e isolamento

A transfiguração da religiosidade africana em culto ao Demônio era a principal arma linguística e cultural na batalha dos órgãos repressores contra as práticas mágico-religiosas dos escravos nos territórios do império português. Mas, quando ela falhava, havia mecanismos mais concretos a disposição dos tribunais: as prisões e os degredos. Já vimos como as prisões eram feitas pela justiça ordinária mesmo à revelia do Santo Ofício, já que este se mostrava mais preocupado com o combate contra o criptojudaísmo e com o controle das populações de cristãos-novos. A prisão se aplicava antecipadamente: o acusado normalmente era encarcerado depois da recolha de denúncias consideradas suficientes, mesmo antes de ser devidamente julgado pelos tribunais, e permanecia na prisão durante o longo tempo em que seu processo transcorria.

Já o degredo era a pena mais comum atribuída pela justiça eclesiástica aos condenados por feitiçaria, ao final dos processos. Era incomum que a Inquisição portuguesa condenasse feiticeiros e feiticeiras à pena capital, ao contrário do que ocorria em outros tribunais civis europeus. Os degredos estendiam-se normalmente por um período de até cinco anos e, em muitos casos, eram concomitantes com uma proibição perpétua de que o condenado voltasse à região onde residia quando cometeu as culpas pelas quais foi julgado. O condenado era obrigado a se apresentar às autoridades eclesiásticas do local para onde fora degredado e devia permanecer lá por um período limitado de tempo. Depois disso, poderia escolher ir para onde bem entendesse, desde que não retornasse ao local de onde saía. Dessa forma, o degredo não era exatamente uma pena passageira: na verdade, constituía uma espécie de desterro perpétuo, já que o condenado ficava proibido de voltar ao local onde construía os laços sociais mais significativos para sua vida cotidiana.

A Inquisição aplicava com frequência o degredo para regiões remotas no Ultramar, especialmente Angola e a América portuguesa. Isso funcionava não apenas como forma de punição, mas também como método para a eficaz ocupação e colonização dessas regiões, sobretudo nos primeiros séculos de expansão ultramarina e colonial.⁹¹ Contudo, no caso dos

⁹¹ SOUZA, L., op. cit., p. 89-101; VAINFAS, Ronaldo. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil colonial*: volume 1: 1443-1580. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 357-388.

africanos residentes na América portuguesa que caíam nas malhas do tribunal, o degredo costumava ser para regiões fronteiriças do Reino, já que uma sentença para a América ou para a África configuraria um retorno a uma das terras de origem do condenado. Nesses casos, um dos destinos mais comuns era a vila de Castro Marim, no extremo sul de Portugal, beirando a fronteira com a Espanha. Até meados do século XVIII, a pequena vila de cerca de 1500 habitantes chegava a receber uma centena de degredados por ano, um quarto dos quais oriundo dos tribunais inquisitoriais. Para muitos condenados reinóis, Castro Marim parecia um destino de exílio brando e relativamente próximo, se comparado ao Ultramar; não era esse o caso para os africanos e luso-americanos, contudo.⁹² Castro Marim foi o local de degredo escolhido para Luzia Pinta, e acompanhar o seu exílio nos permitirá entender um pouco melhor em que consistia, concretamente, a pena de degredo para um calundzeiro. Luzia foi libertada dos cárceres do Santo Ofício em 27 de junho de 1744, com a obrigação de viajar por conta própria para seu degredo em Castro Marim. Chegou lá no dia 3 de agosto de 1744, depois de 38 dias de uma jornada presumivelmente extenuante de quase 250 quilômetros, provavelmente feita a pé. Apresentou-se ao notário do Santo Ofício da cidade, chamado João Lopes Inácio.

Uma das condições que ela devia observar durante o tempo de seu degredo constava de seu termo de penitência: “que ela não torne a cometer as culpas por que foi presa e processada nesta Inquisição, nem outras semelhantes, sob pena de ser gravemente castigada com todo o rigor de direito, e que trate de dar com sua vida e costumes bom exemplo.”⁹³ Isso significava que ela não deveria mais realizar calundus ou outras cerimônias de adivinhação e cura. Só podemos imaginar quão penosa era essa exigência para a degredada. Desde a infância, Luzia sofria com uma aflição espiritual que advinha da falta de veneração da ancestralidade, e cujo remédio único era invocar o poder de seus antepassados por meio de seus calundus. Interrompê-los significava voltar a padecer a doença e se sentir em débito perante sua ancestralidade. Luzia preferiu tentar a sorte: continuou fazendo suas cerimônias em Portugal. Por conta disso, foi denunciada uma segunda vez, agora para a Inquisição de Évora, que tinha jurisdição sobre o sul de Portugal. A análise dessa segunda denúncia nos permite vislumbrar as condições em que ela passara a empregar seus dons sobrenaturais no exílio. A denúncia contra ela não tinha data, mas, pela datação das demais denúncias constantes no mesmo caderno do promotor da Inquisição de Évora, podemos situá-la em algum momento entre 1744 (quando ela chegou a

⁹² SWEET, J., op. cit., p. 188.

⁹³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 83.

Castro Marim) e 1748. Ela estava, portanto, ainda dentro do tempo de degredo. A denunciante, chamada Juliana Maria de Aragão, escreveu:

Padecendo João Pereira uma enfermidade, a qual os médicos não curavam com os remédios que lhe aplicavam, sucedeu vir à minha casa uma preta que dizem se chama Luzia, a qual também dizem saíra no Tribunal do Santo Ofício degredada para Castro Marim por feiticeira. Eu, com o [entorço?] da saúde, lhe perguntei se sabia algum remédio para um doente que tinha em casa. Ela me disse [que] o queria ver.⁹⁴

Até aqui, as coisas pareciam acontecer em Castro Marim de forma semelhante ao que ocorria em Sabará, onde Luzia fazia seus calundus antes de ser presa pelo Santo Ofício. Portanto, à primeira vista, pareceria que a condenada conseguira recompor suas cerimônias no exílio. Contudo, algumas diferenças podem ser percebidas, como se nota na continuidade do relato:

E, vendo-lhe, passou três vezes por cima, e depois virou a cabeça para cima e fez seus trejeitos com os olhos, e disse que bem sabia o mal que tinha. Porém, não o disse, e lhe fez um cozimento de ervas para beber o doente. E, feito tal cozimento, o deitou com uma tigela e, com um pau, começou a bater no chão ao pé da mesma tigela, e depois a foi levar ao doente para beber. E, sendo um homem remisso em tomar bebidas, esta que a preta lhe fez a tomou sem repugnância. Também se lhe escanchou⁹⁵ em cima das costas, como quem se põe a cavalo, e mandou dependurá-lo em uma porta. E ela lhe pingava nos pés e lhos dobrava para cima. Isto fez por duas ou três vezes.⁹⁶

A cerimônia começou de forma semelhante aos procedimentos que Luzia empregava em seus calundus nas Minas Gerais: assim como nas cerimônias luso-americanas, ela passava por cima do doente, virava o rosto para cima e experimentava possessão espiritual – a qual, no relato, é descrita pela fórmula “fez seus trejeitos com os olhos”. Por meio da possessão, entravam-lhe na cabeça os “ventos de adivinhar”, a que ela se referira repetidas vezes em suas confissões ao Santo Ofício, os quais lhe diziam a natureza da doença e os melhores remédios a serem aplicados para curá-la. Faltam, contudo, dois elementos essenciais: a música e a dança. Na América, Luzia tinha três escravos que lhe tocavam atabaques e entoavam cantos em

⁹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, liv. 271, fl. 400 (Cadernos do Promotor, n. 70). A existência dessa segunda denúncia contra Luzia Pinta foi apontada pela primeira vez por James Sweet, cf. SWEET, J., op. cit., p. 185.

⁹⁵ Escanchar era termo popular que designava o ato de abrir as pernas e também de montar sobre algo. Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, v. 3, p. 206. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 8 nov. 2014.

⁹⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, liv. 271, fl. 400 (Cadernos do Promotor, n. 70).

quimbundo para que ela saísse dançando a fim de receber a possessão de seu espírito tutelar – seu calundu. Nada disso se verificava em suas cerimônias no exílio: em Castro Marim, a possessão era assunto estritamente particular, em que ninguém mais se envolvia, e que a calundzeira devia poder suscitar por conta própria. Quanto ao restante dos procedimentos terapêuticos, os cozimentos com ervas já faziam parte de seu arsenal ritual na América. Por outro lado, o ato de montar sobre o doente, pendurá-lo em uma porta e pingar-lhe líquidos nos pés parece ter sido incorporado em Portugal, talvez aprendido de outros curandeiros lusitanos.

Depois de seu transe, ela ocultou de seus clientes a natureza da moléstia de que o doente sofria. Como já vimos, a concepção terapêutica centro-africana que embasava os calundus pressupunha que muitos males do corpo seriam causados por espíritos, insatisfeitos com o tratamento ritual insuficiente que os vivos lhes ofereciam.⁹⁷ Para os calundzeiros, a doença era sinal de uma falha de veneração espiritual. Para seus clientes portugueses, Luzia Pinta se calou a respeito da doença. Seu silêncio era significativo, pois provavelmente indicava que a curandeira não julgava seus clientes capazes de compreender a concepção de doença e terapia que ela punha em prática; sendo assim, era melhor não explicar nada para evitar estranhamentos. Contudo, o silêncio se instaurava às custas de uma perversão quase completa do sentido da cerimônia: no interior da comunidade africana e escrava na América, o calundu servia para *restabelecer um diálogo* entre o doente e o mundo espiritual, bem como entre o doente e sua comunidade – um diálogo que havia sido interrompido pelas rupturas causadas pela escravidão. O calundu visava a quebrar o silêncio imposto pelo cativo. Quando Luzia Pinta se forçava a calar, suas cerimônias perdiam uma parte essencial de sua vitalidade e de seu significado cultural. E por que ela calara, então? O restante da denúncia deixa clara a motivação da calundzeira no exílio:

E uma filha minha, vendo estas cerimônias, denunciou o fato, pedindo assim: que, se aqueles remédios tinham alguma arte diabólica, não aproveitassem. E assim sucedeu que nada do que lhe fez lhe aproveitou. Eu, vendo isto, a despedi. Ela, raivosa de a despedirem, disse estas palavras: “Feiticeira não quer que tire os feitiços para que Luzia não fique em boa opinião!” E, depois de se ir, disse um homem que assiste no serviço de minha casa que o enfermo tinha um mal no ventre, que havia de morrer sem sacramento.⁹⁸

O silêncio de Luzia Pinta era uma medida cautelar: ela sabia que estava lidando com uma clientela mais hostil, se comparada aos seus habituais clientes africanos e afrodescendentes

⁹⁷ Cf. cap. 2, p. 92-102.

⁹⁸ *Ibid.*, fl. 400-400v.

em Sabará. Os doentes lusitanos de Castro Marim tendiam, com muito mais facilidade, a interpretar suas cerimônias pelas lentes da linguagem demonológica, atribuindo tudo ao Demônio. Quando Luzia explicara os calundus aos inquisidores, eles presumiram que tudo advinha das forças infernais. Não pareceria provável que outros portugueses fariam o mesmo? Por isso, era melhor calar. Mesmo tomando essa precaução, suas curas foram efetivamente entendidas como malignas e diabólicas pela filha da denunciante. E não devia ser a primeira vez: a reação raivosa e rancorosa de Luzia indica que ela provavelmente já sofrera o mesmo tipo de tratamento outras vezes em Castro Marim. Para ela, os portugueses que a hostilizavam eram os verdadeiros feiticeiros, na acepção centro-africana do termo: eram pessoas cujas ações interrompiam o fluxo normal e saudável de solidariedades, comunicações e reciprocidades entre as pessoas e os espíritos. Luzia estava acuada em uma sociedade de feiticeiros, vencida pelas forças que sempre tentara combater ao longo de toda sua vida: o silêncio e a solidão. Pouco importa que ela tenha voltado a adivinhar e curar: o isolamento em meio ao qual vivia era suficiente para garantir, na prática, que ela nunca mais voltasse a praticar seus calundus da forma como os fazia na América. Eles eram simplesmente inviáveis no novo ambiente social do sul de Portugal.

Não que não houvesse desvios religiosos e superstições em Castro Marim na época. A vila, como dito, recebia inúmeros degredados do Santo Ofício, muitos dos quais condenados por feitiçaria e superstição que voltavam a reincidir em seus delitos. A eles somavam-se as heresias naturais da própria vila. Luzia Pinta, portanto, não estava sozinha na prática da heterodoxia religiosa. Um desses outros desviantes era Teresa Bernarda, conhecida como “a Santa”, que vinha do Brasil e já tinha fama de beata e santa quando Luzia chegou à vila. Em 1741, encheu milagrosamente uma candeia com óleo, adivinhou o destino da alma da falecida esposa de José Martins, fez orações para proteger Manuel Vaz de perigos e curou a filha de Jorge Pereira de uma doença nos olhos, usando uma untura com vinho branco.⁹⁹ Foi chamada por Apolônia Madeira e seu filho José Garcia para benzer as salinas da família, cuja produção de sal andava aquém do esperado. Suspeitava-se de que estivessem enfeitiçadas, e a beata foi convocada para tirar os feitiços. Para fazê-lo, ela mordeu alguns pedaços de cebolas brancas, mergulhando os fragmentos em uma tigela com vinho branco. Munida da tigela, dirigiu-se às salinas para examinar sua situação. Solicitou a Apolônia que deixasse as cebolas no sereno de uma noite para a outra e, isso feito, voltou às salinas para enterrar na lama os pedaços.¹⁰⁰ Dois

⁹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, liv. 271, fl. 441-442 (Cadernos do Promotor, n. 70).

¹⁰⁰ Ibid., fl. 484-489 (os fólios 485-489 se encontram sem numeração).

anos mais tarde, surgiu contra ela uma nova denúncia, segundo a qual ela teria feito várias cerimônias em um altar, vestida de sobrepeliz branco, realizando novamente o milagre da candeia cheia de óleo e benzendo gado. Dizia-se que ela falava com o menino Jesus.¹⁰¹ Teresa parecia praticar uma ampla gama de práticas supersticiosas que incluíam benzeduras, consagrações e curas. Ao contrário de Luzia Pinta, parecia gozar de boa fama na vila, sendo repetidamente chamada pelos moradores para realizar seus serviços sagrados. Suas práticas se encaixavam perfeitamente na tradição do catolicismo mágico popular lusitano, de modo que não devem ter suscitado na população católica as mesmas suspeitas e ressalvas causadas pelas cerimônias claramente estrangeiras de Luzia Pinta.

Havia ainda outros casos contemporâneos. Em 1744, ano em que Luzia chegou à Castro Marim, Ana do Nascimento compareceu ao Santo Ofício para denunciar Leonor Maria, a qual ensinara à denunciante algumas orações para que ela conquistasse a afeição de seu pretendente. Uma delas incluía invocações demoníacas: “Barrabás e Satanás, todos vós queirais assuntar, e no coração de Fulano queirais entrar, para que ele não possa estar sem vir comigo a dar.”¹⁰² O casamento se consumou, mas a noiva deve ter ficado com a consciência pesada, de modo que decidiu confessar o delito ao Santo Ofício, incriminando a tutora. Em 1745, Ana Teresa, mulher de Manuel Martins, foi denunciada ao Santo Ofício devido à fama pública que tinha de ter contraído um pacto com o Demônio.¹⁰³ Já a escrava Maria de Jesus tinha fama de embusteira, tendo sido denunciada em 1746, depois de já ter sido condenada pela Inquisição espanhola por superstições e ter sido degredada para fora da Espanha, indo viver em Castro Marim.¹⁰⁴

Muito semelhante à situação de Luzia Pinta no sul de Portugal era aquela vivida por Domingos Álvares. Domingos nascera na costa da Mina, na região de Mahi, próxima ao reino do Daomé. Viveu em Pernambuco e no Rio de Janeiro como escravo e liberto e fazia cerimônias divinatório-curativas invocando entidades espirituais conhecidas como *voduns*. Seus ritos contavam com possessão espiritual e eram semelhantes aos *calundus* de Luzia Pinta, embora eles não recebessem esse nome, já que não tinham origem cultural centro-africana, sendo antes originados da cultura fon-gbe. Domingos foi preso pelo Santo Ofício em 1742, mesmíssimo ano em que Luzia também foi encarcerada e enviada a Lisboa. O processo de ambos correu paralelamente e os dois saíram condenados no mesmo auto de fé, recebendo ambos pena de degredo para Castro Marim. É provável que, depois da experiência semelhante pela qual

¹⁰¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, liv. 269, fl. 168 (Cadernos do Promotor, n. 66).

¹⁰² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, liv. 271, fl. 404-404v. (Cadernos do Promotor, n. 70).

¹⁰³ *Ibid.*, fl. 365.

¹⁰⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, liv. 271, fl. 420-421. (Cadernos do Promotor, n. 70)

passaram, tenham travado contato no exílio. Talvez tenham até trocado conhecimento ritual. Contudo, Domingos permaneceu pouco tempo em Castro Marim. Hostilizado pela população da vila – como também o foi Luzia –, Domingos tentou a sorte e desrespeitou a ordem de degredo, buscando sustento em diversas outras cidades do sul de Portugal, tais como Tavira, Faro, Loulé, Silves e Portimão, entre outras. Em Portugal, deixou de praticar suas cerimônias de cura com possessão espiritual. No lugar delas, começou a empregar um vasto repertório mágico-religioso que incluía orações católicas, empregadas para curas e para finalidades de proteção pessoal. Também afirmava ser capaz de localizar tesouros enterrados e combater os “mouros encantados” que os guardavam – prática comum entre os feiticeiros lusitanos. Chegou a contratar assistentes para auxiliá-lo a montar elaborados esquemas fraudulentos para convencer seus clientes lusitanos. Domingos foi denunciado novamente ao Santo Ofício e processado uma segunda vez pela Inquisição de Évora em 1749, sendo condenado a um segundo degredo, desta vez para Bragança. Porém, é provável que tenha morrido antes de cumprir mais essa pena.¹⁰⁵

O caso de Domingos Álvares, curandeiro africano contemporâneo de Luzia Pinta, ilustra como o degredo era uma ferramenta eficaz para dismantelar as práticas devocionais africanas. Domingos se notabilizara no Rio de Janeiro por cerimônias de possessão espiritual coletiva, ao redor das quais havia criado uma vibrante comunidade de fiéis e devotos, tendo inclusive iniciado alguns outros sacerdotes. No exílio em Portugal, foi reduzido a uma sombra do sacerdote que fora. Na ausência de uma comunidade africana que desse apoio a suas cerimônias, incorporou a seus procedimentos uma ritualística heteróclita, advinda essencialmente da tradição mágica ibérica e católica, convertendo-se de líder espiritual africano em um típico curandeiro e adivinho lusitano. Para James Sweet, que estudou minuciosamente seu caso, essas transformações devem ser entendidas como fruto da penúria e da miséria, que teriam levado Domingos a fazer o que quer que fosse necessário para atrair clientes lusitanos. Além disso, contudo, seu caso também revela o poder que o degredo tinha sobre os oficiantes de ritos africanos. Separados das comunidades africanas nas quais haviam emergido como lideranças espirituais, suas cerimônias deixavam de fazer sentido na hostil sociedade católica portuguesa. Eram triplamente ostracizados e discriminados como feiticeiros, como condenados da Inquisição e como africanos.

O degredo em Portugal, portanto, não deve ser entendido como pena “branda” para calunzeiros e outros sacerdotes africanos processados pela Inquisição. O exílio efetivamente

¹⁰⁵ SWEET, J., op. cit., p. 191-218.

inviabilizava a continuidade de cerimônias coletivas como os calundus, deslocando o sacerdote para um ambiente socialmente e culturalmente hostil, onde a noção centro-africana de uma “cura para a escravidão” pela via da ancestralidade fazia muito pouco sentido. O degredo quebrava a espinha dorsal dos calundus, destruindo aquela que era sua maior realização e seu objetivo último: a recomposição de comunidades espiritualmente ligadas por laços de um parentesco simbólico reatado. Afastando o sacerdote, a pena dispersava a comunidade de fiéis e participantes, já que eram raros os calundus em que havia mais de um curandeiro capaz de vivenciar a possessão espiritual. Sendo assim, a punição representava a vitória das forças da “feitiçaria da escravidão”, que eram o isolamento e a solidão, contra as quais os calunduzeiros travavam seu combate espiritual.

Havia mais um elemento no degredo que, na verdade, só reforçava todos os outros mecanismos de repressão da visão de mundo consolidada nos calundus. Os calundus, como vimos, constituíam uma terapêutica de purificação e cura dos males causados por uma forma de feitiçaria que era o próprio escravismo. Como tal, eles se contrapunham frontalmente àquela forma de espiritualidade pregada pela ideologia católica da escravidão, que exortava os africanos a suportarem as agruras terrenas do cativo como forma de expiar os pecados de sua vida pregressa no paganismo africano e alcançar, na vida eterna, a salvação prometida aos bons cristãos.¹⁰⁶ Para que fosse eficiente do ponto de vista cultural, essa ideologia escravista pressupunha a dimensão da culpa: era preciso que os africanos se sentissem culpados por seu passado e sua ancestralidade supostamente pecaminosas para que houvesse a necessidade de expiação e purgação – função simbólica da escravidão. Mesmo quando os calundus incorporavam elementos do catolicismo, deixavam de lado essa concepção da culpa: a bem-aventurança, na concepção centro-africana, consistia na recomposição da ancestralidade e dos laços destruídos pela escravidão. Ou seja, ao invés de um plano salvífico que pressupunha o cativo, os calundus pregavam uma salvação que era, no limite, a anulação do escravismo. Quando a ancestralidade africana deixava de ser encarada como passado pecaminoso e passava a ser vista como um valor positivo a ser resgatado, dissipava-se o sentimento de culpa, a necessidade de expiação e, portanto, o sentido moral da escravidão.

O degredo voltava a instituir em primeiro plano as noções de culpa e expiação que a teologia dos calundus insistia em desfazer. Como pena judicial, o degredo não visava apenas o castigo do condenado: era também um mecanismo por meio do qual ele deveria expiar seus pecados e reencontrar a via da salvação da alma. Seguia-se a mesma lógica confessional que

¹⁰⁶ Cf. cap. 5, p. 303-311.

presidia a processualística da Inquisição: o confronto do réu com o Santo Ofício devia mimetizar o sacramento da confissão. Depois de um pecado cometido pelo fiel (o crime de heresia), ele devia confessar o delito da própria boca, arrependendo-se. Para que ele pudesse se reconciliar com a Igreja e com Deus, o tribunal o perdoava e lhe atribuía uma penitência espiritual, análoga àquela prescrita pelo confessor, mais proporcionalmente mais severa devido à gravidade do pecado. No caso dos condenados, essa penitência era sua pena, frequentemente o degredo, concebido como um período de purificação e purgação durante o qual o réu poderia se redimir para depois voltar a encontrar a salvação. O degredo, portanto, era a culminância de um procedimento jurídico concebido à imagem sacramental da confissão. Sendo assim, ele reafirmava e dramatizava socialmente as noções de culpa, pecado e expiação.¹⁰⁷ Era na reafirmação simbólica da culpa, fundamento do sentido moral do cativo, que a justiça eclesiástica e os tribunais do Santo Ofício realizaram o que talvez tenha sido seu maior serviço em benefício da ideologia da sociedade colonial escravista. Mais significativa do que punir um ou outro calundzeiro individualmente, a reinstalação social e cultural da culpa na vivência religiosa dos africanos reafirmava os pilares ideológicos do escravismo e os dramatizava para toda a sociedade circundante.

O degredo era a culminância de um complexo mais amplo de práticas de repressão direcionadas pelos poderes coloniais contra os calundus. Essas cerimônias de origem centro-africana existiam em uma situação liminar e precária, situadas numa área cinzenta entre a tolerância de algumas parcelas da elite colonial e o antagonismo frontal de outras. Para alguns senhores de escravos, os calundus ofereciam ganhos mútuos e constituíam uma forma saudável de expressão dos anseios da comunidade africana que, a curto prazo pelo menos, era mais fácil de lidar do que o prospecto das rebeliões e fugas. Outros proprietários e parcelas do clero colonial, por outro lado, reconheciam nos calundus uma perigosa linguagem africana de resistência contra a escravidão, e encaravam sua mera existência como uma afronta e uma ameaça aos discursos de legitimação do cativo, que exigiam dos africanos uma vida penitente de acordo com os preceitos da Igreja. Para essa parcela da sociedade luso-americana que optou por empreender um combate contra os calundzeiros, diversas armas institucionais estavam disponíveis. A primeira – e mais eficiente – delas era a linguagem demonológica por meio da qual essas cerimônias eram interpretadas, gerando reações de repúdio às práticas devocionais africanas até mesmo no interior da comunidade de escravos e libertos. Quando essa forma “passiva” de repressão era ineficiente, instrumentos como as punições extrajudiciais, os

¹⁰⁷ A natureza expiatória do degredo foi ressaltada por SOUZA, L, op. cit., p. 89-101.

processos nos tribunais episcopais e as prisões em nome do Santo Ofício se apresentavam como armas poderosas, capazes de dispersar as comunidades de fiéis e desfazer o longo trabalho social e cultural de recomposição de solidariedades e parentescos que os calundus haviam realizado. Nos casos extremos, restavam os processos movidos pela Inquisição de Lisboa e os degredos, que terminava de arruinar a rede social dessas formas de espiritualidade. Mais significativa que a pena, talvez, era o ato judicial de reinstaurar a culpa como dimensão central da vivência religiosa dos africanos no mundo católico português. O poder colonial e imperial soube mobilizar uma gama de instrumentos que foram capazes de atenuar e mitigar a ameaça ideológica representada pelos calundus.

e. A dialética cultural da transfiguração

É curiosa a inversão que se observa quando comparamos a atuação do padre Manuel João e dos inquisidores diante de Luzia Pinta. O primeiro, clérigo secular da cidade de Luanda, incentivou a devoção católica de Luzia quando ela ainda era menina, traduzindo a mensagem cristã para um idioma da ancestralidade e da espiritualidade caracteristicamente centro-africano. Quando Luzia lhe relatou ter encontrado, em espírito, um ancestral bacongo no mundo invisível, Manuel João lhe garantiu que aquela entidade era o próprio Deus católico. Sua postura não destoava das estratégias catequéticas empregadas pelo clero secular em Angola nos séculos XVII e XVIII, já que a Igreja tendeu a construir pontes e aproximações conceituais entre o catolicismo e as religiões tradicionais centro-africanas para facilitar a conversão dos africanos.¹⁰⁸ A atitude dos inquisidores e do aparato da repressão, por outro lado, foi absolutamente oposta àquela do padre Manuel João. Quando Luzia Pinta lhes disse que a entidade com a qual ela se comunicava em seus calundus (o mesmo ancestral bacongo que ela encontrara em espírito durante a infância!) era Deus, os inquisidores afirmaram que só podia ser o Demônio. E nisso eram coerentes com toda a tradição demonológica que via o senhor dos infernos como patrono de todo tipo de desvio religioso, magia e heresia. Para uns, a ancestralidade africana invocada por Luzia Pinta era idêntica a Deus; para outros, era o próprio Diabo. Como podiam dois agentes da Igreja católica adotarem posturas tão frontalmente opostas diante da mesma questão?

Se observarmos o fenômeno a partir de uma visada global e sistêmica, constatamos que essa inversão constituía uma das condições do funcionamento reiterado da ideologia

¹⁰⁸ Cf. cap. 4, p. 265-277.

imperial. O discurso que justificava a expansão dos impérios ultramarinos católicos na era moderna, incluindo o reino de Portugal, se estruturava em torno da noção universalista de disseminação do Evangelho para todos os povos do mundo. Essa ideia era herdeira indireta do universalismo romano, que havia sido formulado na Antiguidade por meio do conceito de uma *civitas* ou civilização no seio da qual podiam ser incluídos, potencialmente, outros povos conquistados pelo império romano. A concepção romana de universalismo, formulada em linguagem política e civil, foi posteriormente apropriada pelo cristianismo e reformulada em um idioma religioso: a *civitas* romana foi adaptada para a noção de uma *civitas Dei* (a “cidade de Deus”), civilização cristã cuja missão era a salvação universal do gênero humano por meio da profissão da verdadeira religião. A efetivação de seu predicado universalista pressupunha e demandava a inclusão de todos os povos no interior do empreendimento salvífico cristão, por meio da cristianização do globo. Justificava-se desse modo a expansão colonial dos impérios cristãos como concretização histórica desse predicado transcendente.¹⁰⁹

Esse universalismo católico radicava numa concepção dual da natureza humana. Como decorrência do mítico pecado original e da queda do paraíso, o homem era representado na doutrina católica como um pecador inato, alvo fácil para as forças demoníacas da tentação e do pecado. Por outro lado, todo homem era concebido também como criatura e filho de Deus, fazendo parte de uma humanidade que o próprio Cristo havia redimido com seu sacrifício, e possuindo uma alma imortal que podia ser salva por meio da devoção católica e do exercício de obras virtuosas durante a vida. A alma humana, portanto, era representada simultaneamente como um receptáculo potencial para uma identidade com o divino e também para uma alteridade demoníaca. Essas duas dimensões da alma estavam simultaneamente pressupostas na interpretação imperial da *civitas Dei*, mas separadas em espaços geográficos distintos: a sociedade católica europeia abria-se a todos como possibilidade de concretizar e efetivar o atributo divino dos homens por meio da devoção religiosa sob orientação da Igreja – daí a importância da missionação para convocar todos os povos para o grêmio da Igreja. Por outro lado, essa sociedade cristã metropolitana se colocava como *exclusiva* via de acesso a Deus, relegando tudo o que estava do lado de fora dela como manifestação das forças infernais. Dessa forma, o império legitimava sua própria expansão política e a dominação de outros povos, vistos como pecadores que precisavam de uma intervenção externa para encontrarem o caminho da salvação. Isso implicava também que os convertidos ao catolicismo, ingressantes na *civitas Dei*

¹⁰⁹ PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo: Ideologías del imperio e España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.

a partir do mundo exterior da gentildade, eram pecadores que careciam da devida instrução e que precisavam purgar seus pecados progressos antes de poderem ingressar na fraternidade celeste.¹¹⁰

Para que a ideologia do império pudesse manter sua coerência e sua eficácia simbólica, era necessário que os objetos da dominação colonial – os indivíduos pertencentes aos povos colonizados – fossem representados, ao mesmo tempo e contraditoriamente, como pecadores contumazes e como boas almas passíveis da salvação e da redenção. Na verdade, uma coisa era condição da outra: para que os colonizados fossem pecadores passíveis de intervenção imperial, era necessário que *pudessem ser salvos*. Se não tivessem, pelo menos em estado potencial, a semente necessária para a salvação, a empresa imperial perderia seu sentido e o império se tornaria incapaz de concretizar seu predicado salvífico. Por outro lado, para que precisassem do império para serem salvos, era preciso que *fossem pecadores* naturais. Se não o fossem, não precisariam do império para corrigi-los e indicar-lhes o caminho da salvação. O império pressupunha que os alvos de sua intervenção político-espiritual fossem, ao mesmo tempo e contraditoriamente, pecadores e candidatos à salvação. Os africanos incluíam-se nessa discursividade contraditória. Como ressaltou Laura de Mello e Souza, existia uma ambiguidade nos discursos europeus sobre os escravos africanos, na medida em que eles eram representados ora em chave salvífica e divina, ora em chave demoníaca.¹¹¹ Por um lado, eles eram admitidos à sociedade escravista como pecadores cuja alma estaria marcada pelo paganismo africano e precisaria ser purgada; por outro, eles eram ao mesmo tempo convertidos cristãos que, pagando penitência por seus erros, estariam construindo o caminho da salvação e concretizando a vocação histórico-transcendental do império português. Eles eram um objeto em que a ideologia imperial depositava suas fantasias de poder e dominação e sua própria autorrepresentação como civilização universal.

É compreensível, portanto, que Luzia Pinta tenha sido primeiramente pintada pelo padre Manuel João como abençoada pelo Deus cristão, para depois ser condenada pela Inquisição como uma serva de Satã. O que parecia uma incompatibilidade não era nada além do

¹¹⁰ E necessidade da purgação é evidente no caso da concepção da escravidão como cativo, mas também se observa, de outra forma, nas missões jesuíticas junto aos indígenas na América. De acordo com o plano dos aldeamentos elaborado por Manuel da Nóbrega, antes que os indígenas fossem eficientemente convertidos ao catolicismo, era preciso que eles fossem primeiramente apresentados às leis da vida civil europeia, incluindo aí a noção de crime, e que vivessem segundo as regras ditadas pelos missionários, para que abandonassem e purgassem seus pecados pagãos. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

¹¹¹ Cf. 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, 1987, p. 77-80.

desdobramento social, na trajetória da calundzeira, de uma contradição que era inerente aos discursos católicos imperiais. Para que essa contradição operasse socialmente e concedesse eficácia às instituições sociais, era forçoso que seus aspectos opostos se manifestassem em âmbitos institucionais distintos e devidamente apartados. Se ambas as dimensões contraditórias da espiritualidade dos sujeitos colonizados fossem enunciadas de forma simultânea, o discurso entraria em evidente contradição. Um bom cristão em busca da redenção não pode ser um pecador pertinaz, assim como um pagão pecador e demoníaco não pode ser inspirado por Deus. Era forçoso, portanto, que o discurso separasse essas dimensões contraditórias em espaços sociais e simbólicos apartados. A catequese católica era a instituição em que se construíam as aproximações identitárias entre africanos e portugueses, as quais permitiam a inclusão dos povos pagãos no seio da sociedade cristã. O cativo e a repressão religiosa, por sua vez, eram práticas sociais e espaços simbólicos que reafirmavam o caráter desviante e marginal desses mesmos povos e a necessidade de sua subjugação aos poderes imperiais. A catequese era o *locus* da criação da identidade: por meio dela, os africanos eram reconhecidos como iguais e convidados a adentrar o projeto salvífico imperial e a sociedade lusitana. A escravidão e a repressão religiosa, por sua vez, eram os locais de configuração da alteridade: por meio delas, os africanos eram denunciados e reconhecidos como desviantes, para serem punidos e purgados.

Havia, portanto, uma articulação tácita entre instituições dedicadas à catequese, tais como as missões religiosas ou a doutrinação dos escravos, e aquelas dedicadas à repressão dos desvios religiosos, como era o caso do Santo Ofício e dos tribunais episcopais. Sua diferença radical de métodos se explica pelos diferentes papéis que cada uma delas era chamada a cumprir na sociedade imperial. O contraste entre missionação e Santo Ofício já foi concebido pela historiografia como sendo uma relação de divergência ou dualidade, no que concerne a seus meios de atuação.¹¹² Quero sugerir que, mais que dualidade, trata-se aqui de uma relação complementar e dialética. Ambas cumpriam dois momentos distintos e necessários para a salvaguarda dos pilares ideológicos do império português. Se seus mecanismos e estratégias de ação eram divergentes, isso ocorre porque atuavam a partir de um complexo simbólico e ideológico que era autocontraditório, já que a imagem dos outros povos subjugados ao poder imperial devia ser representada e dramatizada tanto em chave divina quanto em chave demoníaca – concomitantemente.

¹¹² PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995, p. 143-171; TAVARES, Célia Cristina da Silva. Rotas da fé: Inquisição e missionação no Oriente português. In: FRAGOSO, João *et alii* (Org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráficos e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES/IICT, 2006, p. 299-330.

De forma concomitante, sim, mas não propriamente simultânea: para que a contradição não se evidenciasse na consciência dos grupos sociais da sociedade imperial e não perturbasse a estabilidade do discurso ideológico, era necessário que seus aspectos opostos se manifestassem em espaços institucionais e geográficos distintos. No que toca à relação do discurso imperial com os centro-africanos, observa-se que a produção de imagens da identidade, em chave divina, se restringia prioritariamente ao âmbito institucional da catequese e ao espaço territorial do continente africano. Lá, a Igreja lusitana, por meio da atuação do episcopado, se esforçou para construir uma ponte simbólica entre o catolicismo e as culturas tradicionais, abrindo as portas dos céus para os centro-africanos e convidando-os a integrar o projeto salvífico imperial.¹¹³ As imagens demonizantes da alteridade, por outro lado, eram postas em ação sobretudo pelas instituições da justiça eclesiástica e, preferencialmente, no espaço geográfico metropolitano, sedes dos tribunais inquisitoriais. Lá, o Santo Ofício desconstruiu sistematicamente as aproximações simbólicas entre a religião cristã e as culturas africanas, representando estas como morada do pecado e do Diabo e atestando sua natureza demoníaca e desviante. Com isso, reafirmavam a necessidade de que os africanos se conformassem à dominação como forma de expiarem seus pecados e, quem sabe, alcançarem a porta dos céus prometida pela evangelização. A Igreja lusitana empreendeu uma astuciosa gestão simbólica das contradições do discurso imperial, separando seus aspectos opostos em espaços sociais distintos, de modo a preservar a coesão das representações culturais e proteger o discurso de si mesmo – isto é, de suas próprias contradições.

Isso exigiu a construção de um aparato institucional que fosse capaz de controlar e restringir a produção e a circulação das imagens de identidade e de alteridade no que toca à representação dos africanos. O africano-redimido (imagem da identidade divina) e o africano-pecador (imagem da alteridade demoníaca) eram representações que precisavam ser enunciadas de forma seletiva e cuidadosa, nos momentos e espaços adequados à consolidação da ordem imperial. Na catequese, em território africano, reafirmava-se a identidade entre centro-africanos e europeus, enquanto a alteridade ficava como horizonte apenas pressuposto do discurso – como pecado pregresso que a evangelização praticamente *já deu conta de dissipar e reverter*. Nos tribunais eclesiásticos, no seio da hostil sociedade metropolitana, por outro lado, reafirmava-se e dramatizava-se, de ponto de vista social, apenas e tão somente a alteridade, enquanto se pressupunha de forma implícita a identidade com a sociedade católica – como condição *a se*

¹¹³ Essa análise se aplica melhor à catequese dos escravos, realizada pelo clero secular e pela Companhia de Jesus, do que às missões empreendidas, no mesmo período, pelos capuchinhos italianos, os quais empregaram largamente o idioma demonológico para se referir às culturas locais. A esse respeito, cf. cap. 4, p. 277-282.

conquistar no futuro por meio da expiação dos pecados. Aqui, abençoados por Deus em busca da salvação. Ali, servos satânicos pertinazes.

Não se limita ao caso que analisamos a ideia de que um fenômeno social autocontraditório seja capaz de gerar formas ou manifestações opostas que se autonomizam a fim de controlar e gerenciar suas próprias contradições. Marx ressaltou a existência de uma dinâmica muito semelhante na economia capitalista, na medida em que os aspectos opostos da mercadoria (valor de uso e valor)¹¹⁴ se autonomizam por meio de formas como o dinheiro (que opera uma cisão entre valores de uso e valores)¹¹⁵ ou de antíteses como aquela entre o capital e o trabalho, ou entre mais-valia e lucro.¹¹⁶ Em cada um desses casos, a contradição entre valores de uso e valores permanece de forma implícita, na medida em que apenas uma dessas dimensões

¹¹⁴ Para Marx, a mercadoria é um fenômeno social contraditório, na medida em que possui duas características opostas: por um lado, ela é valor de uso, ou seja, é um bem de qualidades únicas, produzido por um trabalho específico (“trabalho útil”), que pode ser consumido para satisfazer uma necessidade específica. Por outro, é valor de troca, ou simplesmente valor, ou seja, é um bem quantitativamente equivalente a outro bem, pelo qual pode ser cambiado, fruto de uma quantidade de tempo de trabalho equivalente a qualquer outro trabalho realizado durante o mesmo tempo (“trabalho simples”). Essa contradição é produzida pela troca e pelo mercado: para que haja necessidade de trocar os bens, é preciso que eles possuam características qualitativamente distintas e satisfaçam necessidades específicas (seus valores-de-uso); ao mesmo tempo, é necessário também que tenham algo em comum, uma equivalência que fundamente a possibilidade da troca (seu valor). Cf. MARX, Karl. *O capital: Crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, Livro I, v. 1, p. 45-49 (Os economistas).

¹¹⁵ Uma primeira autonomização entre valores de uso e valores é produzida antes mesmo do aparecimento da forma dinheiro, por meio da contraposição entre forma relativa e forma equivalente do valor em uma troca simples de mercadorias (escambo). Suponha-se uma situação em que um indivíduo X troca dez metros de tecido por um boi criado por Y. Para X, o tecido é excedente: ele não interessa como valor de uso. O valor de uso que lhe interessa é o do boi, mercadoria que ele não possui e que deseja adquirir para fins de alimentação. Para X, portanto, o boi aparece como possuindo apenas valor de uso (pois ele será consumido), sendo que seu valor está apenas pressuposto como condição da troca. Enquanto isso, o tecido aparece como portador exclusivo de valor de troca (pois ele serve apenas para trocar pelo boi), de modo que seu valor de uso fica, igualmente, pressuposto. Essa relação se exprime pela fórmula: “um boi vale dez metros de tecido”, que traduz a troca como ela se manifesta na consciência do indivíduo X. Nessa expressão, o boi tem valor relativo e o tecido tem valor equivalente. Como afirma Marx: “A antítese interna entre valor de uso e valor, oculta na mercadoria, é, portanto, representada por meio de uma antítese externa, isto é, por meio da relação de duas mercadorias, na qual uma delas, cujo valor deve ser expresso, funciona diretamente apenas como valor de uso; a outra, ao contrário, na qual o valor é expresso, vale diretamente apenas como valor de troca. A forma simples de valor de uma mercadoria é, por conseguinte, a forma simples de manifestação da antítese entre valor de uso e valor, nela contida.” *Ibid.*, Livro I, v. 1, p. 63.

¹¹⁶ O capital e o trabalho representam, eles também, os produtos de uma autonomização dos valores e valores de uso das mercadorias, com vistas à apropriação da mais-valia. Resumidamente: o trabalho é comprado pelo capital sob a forma de força de trabalho assalariado. Na condição de trabalho simples, ele produz valor, mas é comprado na condição de trabalho útil, como se produzisse apenas valores-de-uso (os bens gerados pelo processo produtivo). O processo produtivo, portanto, opera uma cisão entre o valor gerado pelo trabalho e o seu valor de uso, permitindo ao capital se apropriar de uma parcela do valor que ele produziu. Essa parcela de valor que é apropriada pelo capital é a mais-valia (fruto do trabalho simples executado pela força de trabalho assalariada), mas ela se manifesta como lucro (fruto da valorização monetária natural do capital-valor). Sendo assim, a contradição entre valor e valor de uso é amplificada e externalizada pela contradição entre trabalho e capital, a qual, por sua vez, é também amplificada e externalizada pela contradição entre mais-valia e lucro. Cf. *Ibid.*, Livro I, v. 1, p. 149-163; Livro III, v. 4, p. 21-52. O desdobramento de sucessivas formas da contradição fundamental do sistema capitalista marca as análises de Marx em *O capital* como um todo.

é apresentada enquanto a outra permanece pressuposta, permitindo as operações contínuas e ampliadas da economia capitalista. A contradição interna se manifesta, socialmente, como contradição externa entre formas autônomas, dando a cada uma delas uma função na economia de mercado e controlando as contradições do sistema de forma seletiva. Inspirados pela teoria marxiana, poderíamos sugerir que essa gestão dialética dos opostos é a forma como as sociedades ocidentais modernas lidam com fenômenos contraditórios. O procedimento empregado pelas instituições eclesiásticas do império português é análogo: a contradição essencial do sistema ideológico – o fato de que os africanos submetidos ao domínio imperial são ao mesmo tempo pecadores incorrigíveis e cristãos redimidos – é desdobrada em duas representações diferentes, cada uma das quais é enunciada e apresentada em um espaço institucional diferente. O pecador incorrigível é o alvo da repressão religiosa, enquanto o cristão redimido é o produto da catequese dos pagãos. A alternância entre as duas imagens reforça a coerência da ideologia imperial na consciência dos súditos, assim como, na economia capitalista, a conversão da mais-valia em lucro purifica o capital de seu débito em relação ao trabalho e torna plausível a ideia de que o capital é valor que gera mais valor.

Essa representação autonomizada das contradições fundamentais do sistema, em linguagem teórica marxiana, não é outra coisa senão fetiche e ilusão. Contudo, na medida em que as instituições concretas da sociedade dão efetividade e existência social a essas autonomizações fetichizadas, convertem-nas em *ilusão real*, permitindo o acúmulo (indubitavelmente real) de poder pelos grupos sociais dominantes. No caso da economia capitalista, o mercado opera essa forma de fetichismo para manter a cisão permanente entre trabalho e capital, que permite a extração da mais-valia e sua apropriação pelo capital na condição de lucro. No caso da ideologia imperial portuguesa que estamos analisando, as instituições do império operavam uma espécie “fetichismo religioso”, cindindo (“ilusoriamente”, mas de forma real) as representações divinas e demoníacas de seus súditos africanos de forma a estabelecer as condições de funcionamento da ideologia escravista, que pressupunha que os escravos fossem cristãos em busca da salvação, mas que precisassem purgar os imensos pecados do paganismo. Em ambos os casos, esse controle depende da capacidade dos poderes institucionais de representar os fenômenos sociais (econômicos, culturais, religiosos etc.) de forma a *pôr* em destaque um de seus aspectos enquanto se *pressupõe* seu aspecto oposto – o qual, por sua vez, será *posto* em destaque em outro espaço social distinto.¹¹⁷

¹¹⁷ Cf. GIANNOTTI, José Arthur. *Trabalho e Reflexão: Ensaio para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 80-125, para uma análise dialética das identidades dos fenômenos sociais enquanto manifestações dessa dinâmica de pôr e pressupor.

Na ideologia imperial, os africanos eram representados contraditoriamente em chave de identidade, como almas passíveis da salvação pela intervenção humanitária do império, e em chave demoníaca, como pecadores que precisavam ser subjugados pelos poderes coloniais. A condição de funcionamento e reprodução reiterada dessa contradição ideológica era a autonomização de seus aspectos contraditórios em representações opostas, repartidas institucionalmente em espaços distintos: para a catequese, os africanos eram bons cristãos convidados a entrar pela porta dos céus; para a repressão religiosa, eram servos de Satã que deviam ser combatidos e punidos com todo o rigor da lei. Capturados nesse mecanismo de gestão das identidades e alteridades, africanos como Luzia Pinta viam-se sucessivamente como alvos de representações surpreendente e espantosamente opostas. Numa queda cósmica vertiginosa, Luzia Pinta passou de abençoada por Deus a cativa de Satã.

Como sugeriu Ronaldo Vainfas, o mecanismo discursivo que permitia controlar essa transformação das representações acerca dos escravos na ideologia imperial lusitana era o recurso retórico, tipicamente barroco, da transfiguração, que separava discursivamente os estados opostos da danação e da salvação e estabelecia, no discurso moral, o processo pelo qual se poderia passar de um ao outro.¹¹⁸ A transfiguração estava presente no discurso do jesuíta Antônio Vieira, para quem o cativo do corpo a que os escravos eram submetidos se transfigurava na promessa da salvação da alma na eternidade, após a purgação dos pecados da africanidade.¹¹⁹ Também se verificava na personificação da cana-de-açúcar presente na obra do inaciano João Antônio Andreoni (que escreveu sob o pseudônimo de André João Antonil), para quem a cana era massacrada e moída no processo do trabalho dos engenhos para depois ser devidamente purgada e tornar-se alva e pura sob a forma do açúcar refinado. O subtexto sugerido por Antonil é o paralelismo entre a purgação do açúcar e do escravo: o extenuante trabalho na lavoura também massacrava o corpo do escravo (negro como o melaço) para purgar sua alma dos pecados, tornando-a branca e pura como o açúcar.¹²⁰ Nos dois casos, a transfiguração era o instrumento retórico que controlava e estabelecia os parâmetros possíveis da metamorfose do escravo-pecador em escravo-redimido, necessariamente dentro da lógica escravista. Habilmente manejada pelos intelectuais jesuítas na América portuguesa, a

¹¹⁸ VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 125-159. (História Brasileira/8).

¹¹⁹ VIEIRA, Padre Antônio. *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959, tomo XI, p. 281-317.

¹²⁰ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Int. e notas Andrée Mansuy Diniz Silva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 177-179 (Documenta Uspiana 11).

transfiguração permitia controlar a dialética das representações da ideologia imperial sem prejuízo da ordem.

Mais que recurso meramente retórico e livresco, porém, a transfiguração se realizava também por meio de uma divisão do trabalho ideológico entre as diversas instituições, sobretudo as eclesiásticas, do império português. Os agentes oficialmente habilitados para as tarefas da missionação, da catequese, da vigilância e da justiça eclesiástica estabeleciam, também eles, os parâmetros e balizas que deviam orientar, no plano empírico e social, a transfiguração dos africanos de pecadores em redimidos: o abandono do paganismo, a aceitação do batismo, as penitências do cativo, suportadas com docilidade e passividade, a devoção católica, vivida com fervor penitencialista, e, por fim, se necessário fosse, a punição judicial. Todos esses atos da vida social, controlados pelas instituições a quem competia esse trabalho, configuravam uma espécie de itinerário da transfiguração pré-determinado pelo discurso ideológico e posto em ação pela prática eclesiástica. Esses agentes imperiais, sobretudo os do clero, participaram da construção de uma grande retórica *inscrita na prática social*, complemento necessário para a retórica impressa e oral dos pregadores e autores da Companhia de Jesus.

Homi Bhabha identificou essa oscilação entre imagens e representações opostas como um atributo presente também no discurso colonial das potências imperiais europeias do século XIX. As representações a respeito dos africanos e asiáticos na cultura colonial oitocentista possuíam aspectos positivos de identidade em relação aos europeus e aspectos negativos de alteridade monstruosa. Cada uma dessas formas de representação prefigurava um papel social a ser ocupado pelos sujeitos colonizados: o de servo obediente a ser instrumentalizado pelo poder colonial, o de rebelde selvagem a ser reprimido com a violência das armas etc. A fim de garantir a estabilidade desses papéis, o discurso colonial tentava fixar essas imagens em estereótipos discriminatórios, empregados alternativamente em situações e contextos institucionais distintos. Inspirado pela psicanálise lacaniana, Bhabha concebeu essa alternância ambivalente como uma dinâmica determinada por uma estrutura psíquica do desejo e da identificação.¹²¹ Contudo, ao fazê-lo, o autor a transformou em um procedimento atemporal, inerente à psique humana, deixando de conceber a ambivalência como fruto de contradições que devem ser entendidas como construções históricas. No caso do século XIX, as linguagens que fundamentavam a criação dos estereótipos discriminatórios da cultura colonial eram os

¹²¹ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 105-128.

discursos da raça e da cultura.¹²² Diferente era o caso dos impérios ibéricos dos séculos XV-XVIII, nos quais esses estereótipos estavam radicados fundamentalmente nas categorias do discurso religioso. Foi essa cultura religiosa dos impérios ibéricos da primeira modernidade que deu origem a um universalismo característico, marcado por uma contradição insolúvel na representação dos objetos da dominação colonial, concebidos como entidades a serem incluídas e ao mesmo tempo marginalizadas na sociedade imperial. O imperativo de uma *inserção marginal* – nem inserção plena, nem exclusão absoluta – dos africanos na sociedade imperial era enunciado por meio dessa ambivalência dos discursos católicos e desse complexo mecanismo de gestão da transfiguração. Eles eram, portanto, os frutos históricos do império cristão escravista e da cultura que ele criou em torno de si.

A questão que se impõe, a essa altura, é a de saber como os africanos atuaram no interior dessa cultura e dessa estrutura institucional – não mais como *objetos* da ambígua representação imperial, mas como *sujeitos* que elaboraram e negociaram com os poderes coloniais sua autoimagem e seus papéis sociais nos limites oferecidos pelo sistema. Para eles, a transfiguração também se tornou uma arma retórica e ideológica de grande importância. Invertendo sua direção e perturbando a lógica escravista, os africanos revertiam a transfiguração imaginada pelos teóricos jesuítas, aparecendo como pecadores nos momentos em que a ordem os imaginava como penitentes passivos, e como bons cristãos, em glória ao lado de Deus, quando a ordem os representava como pecadores demoníacos. Fazendo assim, eles reinventavam os itinerários da transfiguração e questionavam o caminho da salvação preconizado pela ideologia imperial.

A catequese e o batismo pressupunham o abandono das práticas religiosas africanas – contudo, para muitos africanos, eles consistiam em atos que não faziam mais que reforçar as culturas tradicionais.¹²³ Luzia Pinta empregou esse recurso de forma evidente em sua visão extática: convidada a adentrar o reino dos céus por meio do batismo católico, ela penetrou o mundo da espiritualidade bacongá e lá se encontrou com sua ancestralidade. Em vez de seguir a doutrina católica nos estreitos limites traçados pela Igreja tridentina, ela transfigurou o

¹²² Cf. STOCKING, JR., George W. *Race, culture, and evolution: Essays in the history of Anthropology*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982.

¹²³ Aplica-se a esse caso a reflexão de Marshall Sahlins, que argumentou que a expansão da cultura ocidental no moderno processo de globalização resultava não no desaparecimento das culturas tradicionais, mas no seu reforço por meio de uma apropriação criativa dos discursos ocidentais. Cf. SAHLINS, Marshall D. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997; e Idem. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

catolicismo em uma prática terapêutica – seus calundus, representados como dom divino e como devoção aos santos – que visava a reconstruir o passado e imaginar um futuro utópico para os africanos. Quando devia ser boa penitente, revelou aos católicos lusitanos sua face de feiticeira e pecadora demoníaca. O desafio conceitual estava posto: se o convite da catequese resultava em um reforço do paganismo, o que justificava a expansão do império?

Inversamente, quando os escravos perturbavam a ordem da sociedade cristã e reincidiam em suas práticas religiosas desviantes, de origem africana, apareciam nos discursos imperiais como rebeldes servos do Demônio, passíveis de correção e punição. Nessas situações, contudo, muitos reafirmaram sua devoção cristã, estabelecendo uma sinonímia entre Deus e os santos, por um lado, e os espíritos tradicionais das cosmologias africanas, por outro, transfigurando a religião africana em prática devocional católica, e vice-versa. Foi o que fizeram Luzia e tantos outros calunduzeiros, insistindo na ideia de que eram as hostes celestes que se manifestavam nas cerimônias divinatório-curativas nas quais eles tocavam atabaques, dançavam e entravam em contato com o sagrado para buscar uma promessa de harmonia e bem-aventurança que o cativo lhes negara. Quando deviam aparecer como pecadores diabólicos, mostravam-se fiéis cristãos em busca da salvação que lhes fora prometida. Surgia aqui um novo desafio simbólico: se os pecadores africanos eram católicos tão devotos quanto os portugueses, o que justificava o fato de serem marginalizados e reprimidos na sociedade luso-americana?

Ao se apropriarem da transfiguração como arma para expressarem sua autoimagem e construírem uma representação alternativa de suas práticas, os africanos perturbavam a lógica discursiva das ideologias imperiais e expunham suas contradições. Aquilo que ficara apenas pressuposto, em cada momento, voltava ao centro da cena, expondo a ferida aberta da contradição e desfazendo o árduo trabalho de purificação discursiva dos intelectuais e instituições do império. Quando os catequistas sugeriam que os africanos convertidos e batizados haviam se tornado bons cristãos, passíveis de serem admitidos à *civitas Dei*, eles mostravam que continuavam sendo pecadores como dantes foram, pondo em xeque o sentido do império. Quando os juízes e promotores da justiça eclesiástica afirmavam que eles haviam reincidido nos pecados pretéritos e deviam ser reprimidos, eles mostravam que, na verdade, estavam seguindo a mesma fé cristã que lhes havia sido ensinada, questionando o sentido da repressão, da penitência e da violência a que eram sujeitos. Tudo isso tinha o potencial para engendrar um ceticismo difuso a respeito do poder universalista do império, que constituía o fundamento de sua autoridade política. Afinal de contas, o império seria mesmo capaz de converter eficazmente servos de Satã em bons cristãos a fim de efetivar seu predicado salvífico

e universalista? Suas ferramentas para tanto – a catequese, a escravidão-purificação, a repressão religiosa – eram de fato eficientes para a tarefa?

A catequese deixava de lado a incômoda questão da alteridade, reafirmando apenas a identidade entre todos os devotos católicos e vassalos do rei cristão. Era preciso que assim fosse, e que a alteridade demoníaca fosse escamoteada. Caso contrário – ou seja, se o império e a Igreja não fizessem desaparecer as diferenças espirituais –, de onde viria então a autoridade global que a ordem imperial se arrogava? A justiça eclesiástica, por outro lado, encobria o fato de que todo desviante era, na verdade, um cristão em busca da redenção, como o eram todos os fiéis. Também esse ocultamento se fazia necessário. Se ele não ocorresse – ou seja, se os africanos fossem apenas cristãos como todos os demais súditos do império –, o que justificaria o árduo itinerário de purificação sob os grilhões do cativo? A legitimidade simbólica do império e da escravidão africana dependiam, em certa medida, da estabilidade desse discurso. Manipulando os estereótipos da ordem discursiva, transfigurando-se em contextos inesperados, africanos como Luzia Pinta expunham essas cesuras e ameaçavam a coerência da cultura política e religiosa do império português ao praticarem seus *calundus*. Para Homi Bhabha, essa inversão paródica da ordem, proporcionada pela imitação distorcida do modelo metropolitano e pela articulação seletiva e inesperada das diferenças, era a forma privilegiada de contestação cultural dos colonizados, dando origem a manifestações culturais que ele denomina “híbridas”, situadas em um “entrelugar” que se localiza no interstício entre os opostos do discurso colonial.¹²⁴ Sendo assim, ao contrário do que sugeriram alguns autores que se dedicaram ao estudo das culturas afro-americanas,¹²⁵ os africanos (pelo menos que que concerne a vários *calunduzeiros*) não necessariamente desafiavam a ordem imperial porque *rejeitavam* a cultura europeia, mas justamente porque a *abraçavam* de formas surpreendentes e desnudavam suas contradições.

* * *

Neste último capítulo, analisamos a maneira como a ordem imperial lusitana e os poderes coloniais luso-americanos reagiram aos *calundus*. O Santo Ofício era a instituição portuguesa que detinha jurisdição privilegiada contra o tipo de delito religioso representado

¹²⁴ BHABHA, H., op. cit. Essa reflexão permeia toda a obra, mas se manifesta de forma mais clara nos capítulos 4 (p. 127-138) e 6 (p. 150-176).

¹²⁵ Cf. GOMEZ, Michael Angelo. *Exchanging our country marks: The transformation of African identities in the Colonial and Antebellum South*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1998, para um exemplo eloquente dessa perspectiva, que no entanto fundamenta uma bibliografia bem mais ampla.

pelos calundus. Contudo, preocupados acima de tudo com a questão dos cristãos-novos e radicados no território metropolitano, os tribunais inquisitoriais deram pouca atenção à ameaça representada pelos calunduzeiros. Estes eram, fundamentalmente, um problema da sociedade escravista luso-americana, e foi ela quem moveu esforços para combatê-los. Apesar de existir uma certa tolerância de uma parcela da elite colonial em relação aos calundus, vimos como também havia uma percepção do risco e da ameaça que eles representavam à ordem ideológica escravista, na dupla condição de uma doutrina contrária ao cativo e de um desafio ao discurso catequético-escravista. Diante da inação dos poderes inquisitoriais, o episcopado e até mesmo as autoridades civis agiram na repressão dos calundus.

As ferramentas da repressão eram diversificadas. Em primeiro lugar, as categorias do discurso demonológico penetravam as mentes e consciências de colonos brancos e mesmo de escravos e libertos, denunciando os calundus como uma forma de adoração demoníaca e como anátemas da sociedade católica. Quando a autoridade e a credibilidade desse discurso eram postas em xeque, os tribunais episcopais recolhiam denúncias e procediam a prisões. Em último caso, o próprio Santo Ofício podia entrar em ação para condenar os calunduzeiros ao degredo, exilando-os para muito longe. A prisão e o degredo tinham um efeito extremamente danoso aos calundus, que não possuíam lideranças espirituais alternativas além do próprio oficiante. Com seu encarceramento ou seu exílio, a comunidade de fiéis e devotos ficava sem orientação espiritual, de modo que esses mecanismos efetivamente podiam dispersar as solidariedades rituais criadas pelos calunduzeiros. Por fim, a alocação dos calunduzeiros no interior da lógica processualística da justiça eclesiástica tinha outro efeito duradouro e insidioso: na medida em que os tribunais seguiam o modelo sacramental da confissão, reinstituíam na consciência e na vivência religiosa dos africanos uma dimensão de culpa, que configurava o pilar de sustentação da ideologia escravista católica, a qual via no cativo uma purgação dos pecados e uma expiação das culpas do paganismo. Assim fazendo, a justiça eclesiástica reforçava a autoridade dos discursos escravistas.

Ao longo de toda a segunda parte deste estudo, observamos as relações que os calundus mantinham com algumas instâncias e instituições do poder imperial e colonial: a catequese, a escravidão e a repressão religiosa. A partir de uma visada global e totalizante, é possível entender que as três atuavam de forma articulada a partir de um sofisticado e complexo sistema de complementaridades dialéticas. Empregando um procedimento de transfigurações calculadas, essas instituições realizavam conjuntamente uma gestão das identidades e das alteridades produzidas incessantemente pelas contradições inerentes a uma ideologia imperial que pressupunha, ao mesmo tempo, a inclusão e a marginalização de todos os outros povos.

Esse controle ideológico era realizado tanto no plano intelectual, por meio de obras e sermões, sobretudo de padres da Companhia de Jesus, quanto no plano da práxis social, por meio da atuação de instituições como a missionação, a catequese, a vigilância e a repressão religiosa. Contra essa ordem discursiva, os calundus representavam uma demanda pela possibilidade de uma autorrepresentação autônoma, que desautorizava as implicações escravistas da cultura religiosa da época. Eles constituíam, dessa forma, um vigoroso grito de libertação emitido por muitos africanos ao longo de pelo menos dois séculos na América portuguesa. Mas, a despeito da força dessa demanda libertária, as armas do oponente não foram poucas, nem foram manejadas com pouca habilidade. A escravidão era um inimigo formidável.

Conclusão

Uma coisa em todo caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura europeia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou.

– Michel Foucault, *As palavras e as coisas*

Um dos problemas de abordagem mais difícil no estudo das sociedades coloniais escravistas consiste em saber como os escravos representavam a ordem social em que viviam malgrado sua própria vontade. Quais eram seus valores mais arraigados? O que pensavam sobre a elite senhorial que os castigava com os grilhões da escravidão? Que disposição mental tinham diante das práticas e crenças que fundamentavam as mais importantes instituições sociais criadas pelo mundo dos europeus na América, tais como o catolicismo ou o pensamento estamental típico do Antigo Regime? Como encaravam a própria existência do cativo a que estavam sujeitos? De que modo entendiam o prospecto da liberdade prometido pela alforria, pela fuga ou pela rebelião? Qual era a sua noção de justiça, tanto individual quanto social? Como imaginavam uma sociedade ideal e o que achavam sobre as imperfeições da vida que levavam? Em síntese: o que pensavam sobre o mundo?

A primeira dificuldade que se impõe na investigação dessas questões é de ordem metodológica e diz respeito às fontes documentais de que dispõem os historiadores para tatear esses problemas. Sabemos que o domínio sobre a memória e sobre a capacidade de representar o passado são poderosas armas ideológicas para as classes dominantes. Sendo assim, não espanta que a dinâmica da produção e da preservação da memória social obedeça ao jogo de forças da sociedade e se desenrole, em cada momento histórico, por intermédio de instituições controladas pelos grupos detentores de poder.¹ No caso do mundo escravista atlântico da primeira modernidade, a implicação mais evidente dessa dinâmica é o fato de que as fontes documentais e as memórias que foram produzidas pelas sociedades coloniais e preservadas até nossos dias raramente refletem o ponto de vista dos escravos. Os escravos no Brasil tinham acesso muito limitado à escrita e a mecanismos que os capacitassem a deixar testemunhos

¹ LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: *História e memória*. 5ª ed. Campinas: UNICAMP, 2003, p. 525-539, oferece uma discussão geral a respeito do problema. Para uma abordagem especificamente vinculada à produção da memória da escravidão e da resistência escrava, cf. TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995, p. 31-107.

duradouros expressando claramente sua visão de mundo. A memória oral, os registros arqueológicos, a cultura material, tudo isso pode ser convocado pelo historiador para tentar recompor os traços fragmentados que sobreviveram de um discurso outrora articulado pelas comunidades escravas. Mas o fato inelutável é que os registros que a sociedade luso-americana produziu e preservou não foram feitos para exprimir o pensamento dos cativos.

Na verdade, quando estes surgem nas fontes, em geral o fazem não na condição de sujeitos, mas de objetos a serem manipulados (vendidos e comprados...), devassados, controlados, punidos e reprimidos pelo poder senhorial e colonial. As sociedades africanas de onde os escravos eram extraídos foram representadas prioritariamente por missionários católicos e agentes da administração europeia, hostis aos costumes e aos sistemas de pensamento locais. O cotidiano dos cativos na América foi descrito por clérigos e viajantes europeus alheios a seus valores e culturas, e os momentos fundamentais de sua vida social eram registrados pela Igreja, pela administração colonial e pelos senhores, frequentemente para fins de controle. Nos raros momentos em que as fontes evidenciam as ideias dos escravos – como no caso dos registros sobre suas práticas devocionais na documentação inquisitorial –, estas são representadas e filtradas pelos órgãos repressores, interessados em sua extinção, trazendo um tom explicitamente condenatório e empregando uma linguagem evidentemente deformadora. E, mesmo assim, sua raridade é tamanha que até esses registros tão claramente evitados de parcialidade são ferramentas historiográficas poderosas. Portanto, o historiador que se lança à investigação da visão de mundo dos escravos já começa com uma desvantagem, no que toca às fontes de que dispõe. É evidente que há uma série de procedimentos e cuidados metodológicos que permitem ultrapassar, ou pelo menos questionar, o viés expresso pelas fontes produzidas pelas camadas dominantes.² Não caberia aqui uma extensa discussão metodológica a esse respeito. O que cabe ressaltar, em todo caso, é que nem os mais sofisticados métodos interpretativos eliminam a dificuldade de obter acesso minimamente direto às consciências dos escravos, em comparação com as possibilidades disponíveis para o estudo do pensamento europeu do mesmo período.

Resta, portanto, amplo espaço para especulação – fértil, mas perigosa, pois é aí que a historiografia se encontra mais sujeita às armadilhas ideológicas criadas pela inevitável projeção dos valores e pressupostos culturais de nosso tempo. A princípio, pareceria óbvio o

² No que toca à documentação inquisitorial, de que se valeu este trabalho, Carlo Ginzburg discute algumas implicações metodológicas da natureza hostil da documentação inquisitorial, indicando caminhos para superar os estereótipos inquisitoriais e perscrutar as crenças dos acusados. Cf. GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 11, n. 21, p. 9-20, set. 1990-fev. 1991.

que os escravos pensavam sobre a sociedade escravista. Aos nossos olhos, de leitores do século XXI, soa natural que os cativos africanos e afrodescendentes só pudessem considerar a mera existência da escravidão como um absurdo moral inquestionável, e não pudessem ter outra atitude além da rejeição do mundo dos brancos que os oprimiam. A escravização de um homem pelo outro nos parece a mais abominável das injustiças, ferindo o princípio moral, que consideramos autoevidente, de que todos os homens têm direitos iguais, sendo a liberdade um desses direitos inalienáveis. Não poderia haver ninguém mais agudamente consciente desse fato do que as vítimas diretas da escravidão: os cativos negros que labutavam diariamente nas mais diversas tarefas do mundo colonial americano. Parece-nos inquestionável, portanto, que eles teriam gastado todas as suas forças para lutar pelo fim da servidão e buscar uma liberdade que, no entanto, só viria legalmente no final do século XIX, quando a escravidão foi abolida no Brasil. Em suma, parte-se frequentemente do princípio de que o comportamento e o pensamento dos escravos teria sido orientado por duas ideias-mestras: a luta pela liberdade e a rejeição da cultura europeia. Na ausência de informações documentais mais substanciais sobre o pensamento dos escravos, muitos historiadores lançaram hipóteses sobre o universo mental dos cativos seguindo de forma mais ou menos consciente essas presunções, que nos parecem tão óbvias que até carecem de justificativa.

Alguns dados ubíquos sobre a sociedade colonial, no entanto, nos obrigam a questionar ou relativizar algumas dessas ideias. A hipótese da rejeição da cultura europeia se enfraquece quando nos deparamos com a ampla adesão dos escravos negros – tanto africanos quanto crioulos – às principais instituições culturais do mundo “branco”. A Igreja católica se oferece como exemplo emblemático. Escravos luso-americanos não apenas se declaravam católicos fiéis e frequentavam as missas como também participavam, voluntariamente, de irmandades religiosas. Seria possível objetar que tais associações serviriam meramente como grupos de solidariedade e ajuda mútua para os escravos e libertos, “disfarçados” sob o manto da religião católica para escapar aos radares da repressão senhorial.³ O mesmo princípio da “máscara” poderia ser aplicado para compreender a incorporação de santos e figuras da devoção católica às práticas religiosas de origem africana recriadas pelos escravos na América.⁴ No entanto, essa

³ Para uma discussão de síntese acerca do caso mineiro, cf. BOSCHI, Caio César. Irmandades, religiosidade e sociabilidade. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 2, p. 59-75. Marina de Mello e Souza ressaltou a ambiguidade inerente a essas instituições, que serviam tanto aos propósitos da classe senhorial quanto aos dos escravos. Cf. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 179-208.

⁴ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia da interpenetração de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1971, 2v.; é um dos

ideia gera dois problemas metodológicos importantes. Em primeiro lugar, ela nos obriga a especular sobre o que se escondia “por trás” da máscara do catolicismo: o disfarce teria sido tão bem sucedido que nós não teríamos mais acesso ao que ele ocultava, senão por conjecturas. Nesse caso, por uma falaciosa inversão metodológica, a ausência de informação converte-se em prova comprobatória do que quer que queiramos colocar por trás do disfarce.⁵ Afinal, já que as práticas e crenças “reais” eram tão bem ocultadas que não podem ser comprovadas documentalmente, também não há como rejeitar quaisquer especulações que se façam a seu respeito. Em segundo lugar, e talvez de forma ainda mais grave, a teoria da máscara exige que descartemos, como hipócritas ou mentirosas, todas as demonstrações de vivência devocional do catolicismo por parte dos escravos, emitindo um julgamento que não me parece razoável nem respeitoso da parte de um historiador diante da profusão de testemunhos nesse sentido.

Reconhecidos todos os problemas implícitos à hipótese da rejeição da cultura europeia, também a ideia-mestra da luta incondicional pela liberdade é abalada por dados empíricos da história colonial. Afinal de contas, é um fato bem conhecido da sociedade luso-americana que os cativos transigiam com algumas das formas de discriminação tipicamente associadas à escravidão, e até reforçavam-nas: muitos escravos e libertos delataram seus companheiros de cativeiro aos senhores e cooperaram na repressão de rebeliões e no castigo de fugitivos.⁶ Era comum que escravos mulatos e crioulos, nascidos no Brasil, praticassem uma forma implícita de discriminação em relação aos africanos, reivindicando para si mais direitos e privilégios do que aqueles concedidos aos adventícios.⁷ Por fim, muitos alforriados, após conquistarem sua liberdade, empregavam o dinheiro acumulado para comprar escravos para si, e alguns até se envolviam no comércio negreiro.⁸ Poder-se-ia dizer que faziam isso tudo coagidos pelas

proponentes da interpretação de que as figuras católicas teriam servido como um disfarce para as devoções africanas, muito embora o autor também cogite a possibilidade de incorporações espontâneas do catolicismo pelos cultos afro-brasileiros.

⁵ O mesmo problema se aplica a outras manifestações da cultura afro-americana que são de difícil comprovação devido à sua clandestinidade no mundo colonial. Um exemplo desse procedimento é dado por Michael Gomez em sua análise das sociedades secretas entre os escravos gullah da Geórgia e da Carolina do Sul, nos EUA. Cf. GOMEZ, Michael Angelo. *Exchanging our country marks: The transformation of African identities in the Colonial and Antebellum South*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1998, p. 100. O autor invoca a ausência de informações como evidência para corroborar o argumento de que teriam sido reproduzidas, na América, algumas sociedades secretas africanas.

⁶ A revolta dos malês, ocorrida em 1835 em Salvador, constitui um exemplo clássico do fenômeno. O plano da rebelião, articulado pelos haussás e nagôs muçulmanos da Bahia, foi delatado por três libertos nagôs fiéis a seus antigos senhores. Cf. REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Ed. rev. e aum. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 126-129.

⁷ MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 142-143.

⁸ REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 226-249, narra com detalhes a trajetória de Manoel Joaquim

estratégias de dominação dos senhores, que criavam conflitos internos à comunidade escrava, ou pelas dinâmicas da economia colonial, que oferecia muito poucas oportunidades de investimento financeiro e aquisição de prestígio além da compra de cativos.⁹ Nenhuma dessas objeções, porém, nos autoriza a sustentar, diante de tantos fatos adversos, a ideia de que a liberdade – como a entendemos hoje – ocupasse um primeiro lugar incondicional na hierarquia de valores dos escravos. Diante da investigação histórica, é muito difícil corroborar integralmente as duas ideias-mestras da luta pela liberdade e da rejeição da cultura europeia.

Esse descompasso entre nossas expectativas iniciais sobre o universo mental dos escravos e o que a historiografia observa não tem outra fonte senão uma presunção ingênua de nossa parte: a de que os escravos, vitimizados pela sociedade escravista e pela lógica da natural desigualdade dos homens que regia o pensamento do Antigo Regime, deveriam pensar de acordo com os pressupostos fundamentais do *nosso* mundo moderno, o mesmo que abominou a escravidão e os privilégios em nome dos direitos fundamentais do homem, definidos pelo pensamento ilustrado e consolidados pela revolução francesa. Pensamos nos africanos e seus descendentes, oprimidos pelo cativo, como combatentes e heróis do pensamento ilustrado e liberal moderno *avant la lettre*. Segundo essa linha de raciocínio, não haveria nenhuma outra resposta coerente à escravidão além da luta pela liberdade, sendo essa entendida em chave moderna, como direito inalienável de todo indivíduo a ser garantido pela lei e pelo Estado. Diante do cativo, a única resposta possível seria a modernidade liberal.

Algo de semelhante ocorre em relação ao segundo pressuposto, o da rejeição da cultura europeia. Ele parte de um entendimento próprio do final do século XX e do início do século XXI sobre a dinâmica cultural e sobre as implicações políticas das questões identitárias. Parte substancial da historiografia recente sobre as culturas afro-americanas entende que os escravos africanos e afrodescendentes não aceitaram os processos “aculturativos” impostos pela ordem escravista, rejeitando a cultura europeia que lhes era imposta como norma e apegando-se, como reação, às suas identidades étnicas africanas.¹⁰ Há uma extensa polêmica historiográfica a esse

Ricardo, que se tornou senhor de escravos e se envolveu no comércio atlântico de escravos enquanto ainda era escravo na Bahia, vindo depois a conquistar sua alforria.

⁹ Ibid., p. 288-299.

¹⁰ Michael Gomez ofereceu um exemplo claro da ideia da rejeição cultural como resistência à escravidão, quando afirmou: “A escravocracia tentou definir a condição do africano segundo seus próprios propósitos, manipulando símbolos culturais com uma tal eficácia que, em alguns casos, o escravo adotou e abraçou a perspectiva do proprietário de escravos como a sua própria. Por outro lado, muitos escravos entenderam o objetivo do escravizador e optaram frequentemente por resistir. Além da insurreição e outras formas de rebelião, a continuidade da cultura [africana] era uma arma principal, forjada e reforjada com graus de sucesso variáveis”. Cf. GOMEZ, M., op. cit., p. 154-155 (tradução minha). A formulação de Gomez elenca, lado a lado, as duas ideias-mestras que orientam a reflexão historiográfica sobre a resistência escrava: a rebelião e a rejeição cultural.

respeito, que não é meu objetivo abordar aqui.¹¹ Pretendo apenas destacar um ponto de contato entre essa concepção e o pensamento contemporâneo. A ideia de que o apego militante às identidades étnicas supostamente “originárias” (que, como sabemos, são resgatadas do passado tanto quanto são também manipuladas e “inventadas”)¹² seria uma forma de luta e resistência contra o poder colonial toma como modelo, em certa medida, o cenário político multicultural da contemporaneidade, no qual minorias e grupos étnicos marginalizados num cenário de disseminação da cultura de massa podem reivindicar direitos e proteção diante do Estado liberal por meio de processos de afirmação identitária¹³ que, não raro, redundam em estandardização, patrimonialização e até mesmo calcificação de seus costumes e tradições culturais.¹⁴ Nesse contexto, se quisermos sustentar a todo custo a ideia de que os escravos rejeitaram a cultura europeia, transformaremos os cativos em ativistas pioneiros do multiculturalismo e correremos

¹¹ A hipótese do apego à etnicidade africana é defendida por autores como THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004; LOVEJOY, Paul E. Identifying enslaved Africans in the African diaspora. In: Idem (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009, p. 1-29; e CHAMBERS, Douglas B. Ethnicity in the Diaspora: the slave-trade and the creation of African “nations” in the Americas. *Slavery and Abolition*, London: Routledge, v. 22, n. 3, p. 25-39, dez. 2001. Dentre as críticas a essa concepção, podem-se destacar PALMIÉ, Stephan. Is there a model in the muddle? “Creolization” in African Americanist History and Anthropology. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 178-200; e MORGAN, Philip D. The cultural implications of the Atlantic slave trade: African regional origins, American destinations and new world developments. *Slavery & Abolition*, London: Routledge, v. 18, n. 1, p. 122-45, Apr. 1997. Veja-se, a respeito desse debate, a discussão que fiz em minha dissertação de mestrado: MARCUSSI, Alexandre A. *Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana*. São Paulo, 2010. 217 p. Dissertação – Mestrado em História Social, Universidade de São Paulo, p. 106-154.

¹² BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 193-197. Uma reflexão semelhante se aplica também ao conceito de nação e identidade nacional: cf. ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 71-83.

¹³ Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart ressaltaram a existência de uma corrente de estudos sobre a etnicidade contemporânea que a entende “como uma reação às mudanças das estruturas institucionais e das relações de poder implicadas pela modernização. Assim, a etnicidade não pode ser senão política (*political ethnicity*), uma vez que a função de organização de interesses políticos é justamente o que a define.” POUTIGNAT, Philippe; STREIF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. 100. Um dos proponentes dessa concepção é Abner Cohen, ainda que seus estudos ressaltem o papel político da etnicidade em situações de fraqueza do poder estatal. Segundo o autor, “a etnicidade é, essencialmente, um fenômeno político, na medida em que costumes tradicionais são empregados apenas como idiomas e mecanismos para o alinhamento político”. COHEN, Abner. *Custom & politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 200 (tradução minha).

¹⁴ A patrimonialização de fenômenos relacionados à etnicidade tem sido empreendida, nas últimas décadas, por meio de políticas de patrimônio cultural imaterial. Cf. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cultura é patrimônio: um guia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008, p. 124-135. Fraçoise Choay sugeriu, de forma provocativa e instigante, os riscos de calcificação cultural implícitos na moderna noção de patrimônio e naquilo que ela chamou de “síndrome patrimonial”: CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. 3ª ed. São Paulo: Estação Liberdade/UNESP, 2006, p. 239-258. Sua discussão foi feita a propósito da musealização do patrimônio material edificado, mas também se aplica à ideia de patrimônio cultural imaterial.

o risco de reafirmar os mesmos dualismos exclusivistas implícitos em algumas formas de afirmação de identidades étnicas.¹⁵

No que toca tanto ao pressuposto da rejeição da cultura europeia quanto à ideia da luta incondicional pela liberdade, nosso desconhecimento empírico a respeito do universo mental dos escravos converte-se em ocasião para projetarmos sobre o passado as crenças do nosso mundo contemporâneo. Imaginamos que, se os escravos obviamente *não podiam pensar como eles* (a classe senhorial), então é forçoso que eles *pensassem como nós*. No fundo, é a imagem fantasmática dos horrores do passado ocidental – a sombra do Antigo Regime e as chagas da escravidão sobre nossas consciências – que domina nossas reflexões sobre aqueles que foram os marginalizados desse passado. Isso, contudo, tem duas implicações importantes, uma do ponto de vista do conhecimento historiográfico, e outra do ponto de vista ideológico. A primeira delas é que, ao projetar sobre a mente dos escravos as categorias libertárias da ideologia moderna, dificultamos nossa tarefa de compreender o pensamento dos cativos em sua alteridade e, com isso, transformamos os africanos e seus descendentes em uma espécie de reflexo extemporâneo da nossa modernidade. Como afirmou Louis Dumont, em uma reflexão sobre os métodos antropológicos que se aplica também à historiografia, o individualismo igualitário e liberal que configura o fundamento da ideologia moderna nos mune de tantos pressupostos sobre como funciona o mundo social que temos dificuldade em compreender realidades sociais e culturais que pensavam e pensam de forma diferente de nós.¹⁶

A segunda implicação talvez seja ainda mais grave, porque ultrapassa o domínio historiográfico estrito e diz respeito à consciência política do nosso tempo e às utopias que o presente ainda é capaz de conceber em uma época descrente, irônica e carente de projetos de futuro, como esta que vivemos no ocidente liberal.¹⁷ Quando supomos que a luta dos escravos contra o cativeiro entre os séculos XVI e XIX só poderia estar fundamentada nos valores do igualitarismo individualista liberal, o devir se transforma numa fatalidade teleológica evolutiva, e o presente, na necessária concretização histórica de uma utopia da liberdade individual, de

¹⁵ Segundo Fredrik Barth, o dualismo do “nós” contra “eles”, empreendido por meio da instituição de fronteiras identitárias, é o princípio definidor da etnicidade. Cf. BARTH, F., op. cit., p. 195-197. Frantz Fanon também atentou para os riscos e estereótipos dualistas implícitos na identidade étnica ao discutir o caso da negritude. Cf. FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

¹⁶ DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 52-56.

¹⁷ Hans Ulrich Gumbrecht defendeu a ideia de que a consciência histórica do século XXI, diferentemente do progressismo que caracterizou os séculos XIX e XX, entende o tempo como uma espécie de presente alargado indefinidamente, o que, evidentemente, desautoriza os discursos utópicos sobre o futuro e enfraquece a percepção das alteridades do passado. Cf. GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Depois de “Depois de aprender com a História”, o que fazer com o passado agora?* Conferência de abertura do 3º Simpósio Nacional de História da Historiografia, Mariana (MG), UFOP, 2009.

valor universal. A incapacidade de imaginar outras formas de lutar contra a opressão que não aquelas ditadas pelo liberalismo moderno implica, em última instância, reconhecer nesse mesmo liberalismo um modelo utópico indiscutível para nosso mundo. Com isso, a modernidade se converte em imagem idealizada de si mesma e nós nos tornamos incapazes de aceitar a natureza arbitrária de boa parte do pensamento e da sensibilidade dominantes do mundo em que vivemos. Como resultado, perdemos a capacidade de imaginar utopias alternativas a ele.

Um dos caminhos possíveis para driblar essa armadilha historiográfica e ideológica consiste em olhar para a cultura escrava no que ela tinha de mais francamente *antimoderno*. É preciso que a estranhemos e nos mantenhamos céticos em relação a ela, recusando processos demasiadamente fáceis e imediatos de identificação e projeção de valores. Talvez por isso as práticas mágico-religiosas tenham sido um fenômeno privilegiado para a tentativa que empreendi ao longo deste trabalho. Os calundus me ofereceram um objeto empírico duplamente vantajoso, nesse sentido. Em primeiro lugar, porque eram uma forma de religiosidade de matriz africana que não existe mais, em si, na atualidade, e que, portanto, não pode ser identificada prontamente às identidades religiosas afro-brasileiras contemporâneas para recompor fios e tramas baseadas na ideia de continuidade histórica com o presente. Em segundo lugar, porque essas cerimônias compunham uma forma de terapêutica distante dos métodos e tecnologias em que a modernidade cientificista aprendeu a depositar sua confiança no que toca aos problemas da saúde e da doença no mundo urbano. Essa dupla distância ideológica talvez tenha fornecido um bom ponto de partida para coibir a projeção, sobre os calundus, das expectativas da modernidade.

Ao longo deste trabalho, pretendi evidenciar como os calundus compreendiam um sistema amplo e relativamente flexível de práticas devocionais de matriz centro-africana que gravitavam em torno da cura. Essa cura não pode ser compreendida em seu sentido puramente biológico e corporal: é bem verdade que os calunduzeiros tratavam as mais diversas enfermidades do corpo, mas é preciso considerar que, no sistema cultural que fundamentava os calundus, a doença do corpo era frequentemente a expressão de um mal-estar do espírito. Num primeiro momento, poderíamos imaginar (e foi assim que eu pensei a princípio) que nos encontramos no campo daquilo que a medicina moderna chamaria de psicossomatização, e que a psicologia oitocentista e a psicanálise chamaram de histeria: a produção de sintomas físicos pela mente sem a ocorrência de um fator patológico orgânico e material. Uma diferença importante, contudo, se impõe. Nos discursos psicológicos ou médicos, a produção psicossomática de sintomas patológicos sem causa orgânica evidente é vista, normalmente,

como resultante de uma operação do cérebro ou da psique do indivíduo: as experiências *individuais* do paciente, sob a forma de estresse ou de traumas, seriam as responsáveis pela produção de sua condição patológica. Nada mais distante da concepção que subjazia aos calundus: para esse sistema de pensamento de raiz centro-africana, as doenças não eram condições do indivíduo – eram patologias da comunidade.

O pensamento centro-africano entendia o universo como uma teia de elementos intimamente inter-relacionados entre si, num fluxo contínuo de reciprocidades espirituais que envolvia os vivos, os mortos e o mundo natural. A doença era sintoma de uma anomalia no interior desse estado de bem-estar e harmonia cósmica. No caso dos calundus, essa anomalia se dava na relação entre os vivos e os mortos: uma vez que a necessária devoção dos descendentes aos seus antepassados se interrompia (o que quase inevitavelmente ocorria com os africanos nas sociedades escravistas católicas), isso dava origem a uma condição espiritual anômala que se expressava patologicamente. A relação entre o descendente e seus antepassados, no entanto, estava longe de ser um problema de genealogia individual: ela definia os papéis sociais e os direitos dos vivos diante de suas comunidades, bem como suas relações de solidariedade no interior dos grupos familiares estendidos. Sem o culto aos ancestrais, não havia grupos de parentesco, comunidades e nem direitos pessoais para o pensamento centro-africano. Portanto, a doença dos calundus estava longe de ser uma enfermidade dos indivíduos: ela era uma doença que expressava a percepção dramática e radical de uma *ausência de comunidade*, a qual redundava na ausência de direitos e de solidariedades.

No mundo atlântico dos séculos XVII-XVIII, essa doença não era outra coisa senão o escravismo. A escravidão foi provavelmente a grande responsável por destruir as relações comunitárias das sociedades centro-africanas durante os séculos XVI a XIX. A violência da fronteira das guerras de apresamento varria sociedades e deixava atrás de si um mundo social extremamente hierarquizado, instável e violento, em que o modo de vida ditado pelas relações entre indivíduos e linhagens – aquilo que Claude Meillassoux chamou de “sociedade doméstica” – era substituído por sociedades escravocratas rigidamente hierarquizadas.¹⁸ A enorme extensão das rotas do comércio escravista desenraizava os cativos de suas terras natais e os levava a lugares distantes, muito longe de suas famílias, de seus antepassados e de qualquer possibilidade de proteção. Por fim, a opressão do trabalho sob o regime escravocrata nas

¹⁸ MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995; LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002; MILLER, Joseph C. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988.

Américas privava os escravos de uma parte substancial do poder de deliberar sobre suas vidas e das condições necessárias para atingir a autonomia e a prosperidade. Até a capacidade dos africanos de constituir famílias e/ou deixar descendência era afetada negativamente pelo escravismo.¹⁹ A terapêutica dos calundzeiros visava regenerar essa sociedade profundamente patológica.

E quais eram suas armas para tanto? A princípio, parecia que cerimônias religiosas e ritos terapêuticos, por si mesmos, teriam muito pouca eficácia contra o sistema escravista. Ao contrário do que ocorreu, em alguns contextos específicos, com outros cultos religiosos de matriz africana, os calundus não parecem ter constituído focos de rebeliões escravas durante os séculos XVII e XVIII, o que levou alguns historiadores a imaginar que eles teriam sido solidários ao escravismo.²⁰ Contudo, a presunção de que a oposição ao cativo teria de levar necessariamente à rebelião nos conduz, novamente, aos princípios políticos da modernidade – seja aqueles que subjazem à concepção liberal de revolução encarnada pela revolução francesa, seja aqueles vinculados à ideia da revolução proletária. Não foi esse o terreno de atuação dos calundus. No mais das vezes, calundzeiros não foram agitadores revolucionários. Sua estratégia ligava-se à recomposição dos laços comunitários que o escravismo havia destruído, ajudando a reconstruir – simbolicamente, mas também na prática – uma grande “família” que se conectava por parentescos e ancestralidades recriadas ritualmente.²¹ Esse parentesco simbólico e ritual era ao mesmo tempo regenerado, criado e reforçado pelos calundus, consolidando uma nova comunidade composta pelos africanos e afrodescendentes que, trazidos

¹⁹ A visão catastrófica de que a escravidão teria destruído completamente as estruturas familiares dos escravos é representada por FRAZIER, Edward Franklin. *The Negro Family in the United States*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939. Contra ela, HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990 mostrou algumas sobrevivências estruturais de padrões familiares africanos nas Américas. Contudo, o impacto negativo da escravidão sobre as possibilidades de constituição da família escrava não devem ser menosprezados. Para uma discussão de síntese acerca do caso mineiro, cf. BOTELHO, Tarcísio R. A família escrava em Minas Gerais no século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 1, p. 455-476.

²⁰ Para Georgina Silva dos Santos e Ronaldo Vainfas, “O calundu e a escravidão fizeram [...] uma autêntica parceria no Brasil Colonial.” SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo. Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil colonial: volume 1: 1443-1580*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 501.

²¹ Joseph Miller ressaltou que os centro-africanos na América, longe de afirmarem identidades sociais mutuamente excludentes, buscavam se inserir no maior número possível de grupos e comunidades a fim de adquirirem maior autonomia pessoal ao mobilizar os recursos de vários grupos simultaneamente. O catolicismo, os sistemas de patronagem e os parentescos rituais teriam sido, todos, formas de recomposição de comunidades. Nesse contexto, os calundus podem ser vistos como mais um dos recursos nesse jogo de acúmulo de identidades e solidariedades grupais, e talvez mesmo como sua formulação ideológica mais coerente. Cf. MILLER, Joseph C. Retention, Reinvention, and Remembering: Restoring identities through the enslavement in Africa and under slavery in Brazil. In: CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul. *Enslaving connections: Changing cultures of Africa and Brazil during the era of slavery*. Nova York: Humanity Books, 2004, p. 81-121.

de terras e linhagens distintas, formavam na América uma única família imaginada por meio do restabelecimento do culto aos ancestrais. É coerente com o pensamento centro-africano que essa tenha sido a arma mobilizada pelos calundus contra a ordem escravista. Se a escravidão era, antes de mais nada, uma ausência de comunidade, então sua negação começava pela recriação das comunidades mutiladas.²²

Esse era seu primeiro *front* na batalha contra o escravismo. Numa segunda linha de atuação, os calundus também se contrapuseram aos alicerces ideológicos que sustentavam a escravidão na cultura luso-americana. Intelectuais europeus inseridos no contexto atlântico, sobretudo os padres da Companhia de Jesus, elaboraram discursos que legitimavam o cativo ao representá-lo como via de acesso à salvação da alma prometida pelo cristianismo. Segundo esses intelectuais, os africanos eram retirados das trevas do paganismo demoníaco em que viviam na África e levados à América para viverem entre cristãos, aprenderem os mistérios da verdadeira fé e purgarem, por meio do trabalho e dos castigos da escravidão, as imensas culpas de seu passado gentílico, habilitando-se à vida eterna no paraíso celeste e escapando da danação infernal que certamente esperaria aqueles que permaneciam no continente africano. Desse ponto de vista, os jesuítas convertiam a escravidão numa “singular felicidade” – nos termos de Antônio Vieira²³ – e numa dádiva concedida pelos portugueses aos africanos. Essa construção ideológica demonizava a ancestralidade africana, que teria de ser rejeitada para a conquista da salvação. Os calundus, ao contrário, empreendiam uma nova consagração da ancestralidade africana, rerepresentando-a como valor positivo e como via de acesso à bem-aventurança e ao bem-estar espiritual – frequentemente entendido como congruente à salvação prometida pelo catolicismo. Se havia uma culpa a expiar na terapêutica dos calundus, ela consistia justamente

²² Sidney Mintz e Richard Price argumentaram sugestivamente que a criação das culturas afro-americanas começou pela conversão de *grupos* de escravos culturalmente estranhos em *comunidades* que partilhavam valores. Cf. MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003, p. 37. Nesse sentido, os calundus contribuíram de forma decisiva nesse processo ao codificar essas novas comunidades na linguagem do parentesco, fornecendo aos cativos um idioma caracteristicamente africano por meio do qual podiam representar novos laços e solidariedades. Uma crítica à concepção de Mintz e Price foi feita por John Thornton, que argumentou que os grupos de africanos já chegavam à América como comunidades – o que, ao meu ver, revela um entendimento equivocado do conceito de comunidade empregado pelos autores, que pressupunha a existência de laços institucionais funcionantes entre os cativos, os quais não poderiam existir antes de processos de reelaboração cultural e recriação comunitária. Cf. THORNTON, J., op. cit., p. 253-254. Críticas semelhantes à concepção de Mintz e Price podem ser observadas em CHAMBERS, D., op. cit., p. 33; e LOVEJOY, Paul E.; TROTMAN, David V. *Enslaved Africans and their expectations of slave life in the Americas: Towards a reconsideration of models of “creolisation”*. In: SHEPHERD, Verene A.; RICHARDS, Glen L. (Ed.). *Questioning Creole: Creolisation discourses in Caribbean culture: In honour of Kamau Brathwaite*. Kingston/Oxford: Ian Randle Publishers/James Currey Publishers, 2002, p. 69.

²³ VIEIRA, Padre Antônio. *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959, tomo XI, p. 301.

no abandono da ancestralidade africana. Sendo assim, os calundzeiros tratavam como patológica exatamente a atitude que a ideologia catequético-escravista instava os africanos a adotarem: a renúncia ao passado africano.

Eis a dupla luta dos calundus: a criação de comunidades e a sagração da ancestralidade africana, em oposição à ideologia católica escravista. Sem dúvida nenhuma, um campo de batalha bastante distinto da rebelião – o único que a cultura moderna se acostumou a imaginar como possibilidade na guerra contra a escravidão e o Antigo Regime. Parte da historiografia da escravidão no Brasil reconheceu que a resistência escrava nem sempre conduzia à rebelião, e chamou de “acomodação” ou “negociação” todo o conjunto dessas estratégias indiretas de resistência. Mas, de certa forma, ainda pressupunha que a rebelião seria a conformação definitiva da negação da ordem escravista, e que a acomodação seria uma via de resistência adotada diante da impossibilidade prática de concretizar a rebelião, dada a eficácia das instituições de controle senhorial.²⁴ As categorias de “acomodação” ou de “negociação” poderiam, eventualmente, ser usadas também para interpretar o fenômeno dos calundus. Não é o que proponho. Diversamente, imagino que os calundus não tenham sido necessariamente uma forma de “acomodação” de que dispunham os escravos na impossibilidade da rebelião, mas um instrumento no qual, muitas vezes, se expressou *prioritariamente* uma certa concepção centro-africana da resistência à escravidão. Os calundus e outras formas de recriação de comunidades não foram os “primos pobres” da rebelião escrava: pelo contrário, a terapêutica dos calundus foi talvez uma das codificações sociais e simbólicas mais globais e totalizantes da concepção centro-africana da luta contra o cativo. Isso nos obriga a deslocar o critério primordial por meio do qual temos o hábito de formular o paradigma da resistência, que é a liberdade.

A liberdade é um dos valores fundamentais do individualismo igualitário moderno e um dos esteios mais importante da ideologia liberal: uma vez que a sociedade é feita a partir do agrupamento de indivíduos, todos iguais entre si e portadores dos mesmos direitos fundamentais, a liberdade de cada um desses indivíduos ocupa lugar essencial na hierarquia social de valores.²⁵ A liberdade foi o gládio que a modernidade empunhou na luta contra a

²⁴ Uma síntese a esse respeito pode ser encontrada em MATTOSO, K., op. cit., p. 144-166. Sílvia Lara oferece uma argumentação sofisticada a respeito de como as estratégias de acomodação/resistência fizeram parte, dialeticamente, da própria conformação da ordem escravista. Cf. LARA, Sílvia Hunold. *Campos da violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, c1988, cap. 14, p. 341-355.

²⁵ A esse respeito, veja-se a formulação de Louis Dumont: “a chave de nossos valores é fácil de ser encontrada. Nossas ideias cardinais chamam-se igualdade e liberdade. Elas supõem como princípio único e representação valorizada a ideia do *indivíduo* humano: a humanidade é constituída de homens, e cada um desses homens é concebido como apresentando, apesar de sua particularidade e fora dela, a essência da humanidade. [...] Esse

escravidão e a tirania. Mas é preciso nos desapegarmos da ideia de que ela também teria sido, forçosamente, a única arma ideológica empregada pelos escravos seiscentistas e setecentistas. A escravidão nos parece abominável porque ela contradiz a igualdade entre os indivíduos e seu inalienável direito à liberdade. Contudo, no pensamento centro-africano, não era por isso que ela era considerada uma forma especialmente perversa de bruxaria. Para os centro-africanos, a escravidão era terrível porque ela destruía os laços entre pessoas e dissolvia a trama das reciprocidades espirituais que fundamentava as comunidades. A escravidão era abominável porque fraturava comunidades, e não porque aprisionava indivíduos. A bem da verdade, as duas concepções são praticamente opostas. A modernidade reafirmou um fundamento individualista na luta contra a escravidão; o pensamento centro-africano, pelo contrário, operava de acordo com um ideal coletivista e comunitário. Para a modernidade, a vitória contra a escravidão foi a liberdade. Para os centro-africanos, ela teria de ser a solidariedade.

Nesse sentido, a demanda que os calundus codificavam não conduzia necessariamente à revolução e à modernidade liberal. Diversos historiadores ressaltaram a necessidade de considerar como as lutas e a resistência dos escravos foram fatores importantes nos processos que levaram à proibição do comércio de escravos, à abolição da escravidão e às revoluções liberais, que não podem ser concebidas meramente como produtos do pensamento ilustrado europeu.²⁶ Essa interpretação reflete o necessário – e urgente – entendimento de que os escravos e as populações marginalizadas de origem africana foram uma parte importante da construção da história da modernidade, e participaram de forma ativa, na condição de sujeitos e não de meros objetos passivos, dos debates conceituais que levaram à emergência das categorias mais importantes do mundo contemporâneo. Essa é uma percepção fundamental para a desconstrução das narrativas eurocêntricas de nossa história.

No entanto, a hipótese de uma contribuição direta e demasiadamente linear do pensamento africano à emergência da modernidade corre o risco de conduzir a um perigoso corolário: a ideia de que os africanos pensavam e agiam, pioneiramente, de acordo com os valores que viriam posteriormente a ser adotados pelo mundo liberal moderno. Um tal pensamento pode nos levar a projetar sobre os africanos do passado as categorias políticas e ideológicas contemporâneas que nos são mais caras, dissipando sua alteridade por meio de uma espécie de empatia interpretativa. Por mais persuasivo e simpático que possa nos parecer o

indivíduo é quase sagrado, absoluto; não possui nada acima de suas exigências legítimas; seus direitos só dão limites pelos direitos idênticos dos outros indivíduos.” DUMONT, L., op. cit., p. 52-53, grifos no original.

²⁶ Cf. DUBOIS, Laurent. Luzes escravizadas: repensando a história intelectual do Atlântico francês. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 26, n. 2, p. 331-354, 2004; SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

argumento da empatia em relação aos dominados, essa ideia pode nos impedir de avaliar a distância ideológica que separa os escravos africanos do mundo moderno e a particularidade de suas construções mentais, visões de mundo e utopias. Projetar sobre eles as expectativas do pensamento ilustrado nos levaria a ignorar o que talvez tenha sido a mais extraordinária e original contribuição do pensamento africano (e, no caso deste estudo, especificamente centro-africano) à história intelectual da modernidade: justamente aquelas construções mentais e ideológicas que não encontraram paralelos evidentes no desenvolvimento das ideias políticas hegemônicas do mundo ocidental.

Urge, para isso, aprofundarmos a reflexão sobre uma história intelectual da diáspora atlântica. Para analisarmos as elaborações conceituais dos africanos no mundo escravista, é preciso que alarguemos nossa concepção da história das ideias, ainda excessivamente ancorada nos impressos, na escrita e nos espaços institucionais tipicamente associados ao pensamento abstrato em nossa sociedade (as academias, as universidades e os gabinetes). Mais que isso, é preciso ultrapassarmos a linguagem por meio da qual nos acostumamos a codificar o pensamento conceitual: o discurso abstrato, preferencialmente escrito. A ferramenta verbal do *logos* se desenvolveu como instrumento privilegiado da produção intelectual das sociedades ocidentais, mas está longe de ser a única forma de pensamento conceitual organizado. Apesar de serem linguagens marginalizadas na cultura ocidental, as narrativas míticas, os êxtases, as danças, as cerimônias, a música, os métodos terapêuticos e os sintomas patológicos são outros tantos códigos comunicativos que permitem elaborar e expressar entendimentos sofisticados e proposições complexas a respeito da natureza das coisas e do sentido dos atos da natureza e dos homens. Elas fazem parte daquilo que Lévi-Strauss chamou de uma “ciência do concreto”, ou seja, uma capacidade de simbolização, inerente à cultura humana, que nos permite pensar por meio de objetos e ações concretas, e não apenas por meio de conceitos abstratos.²⁷

Quando usamos os conceitos modernos de liberdade e revolução para interpretar o comportamento dos escravos, tomamos exclusivamente a linguagem elaborada pelo discurso intelectual escrito da modernidade e projetamos para trás suas categorias conceituais, como lentes através das quais tentamos observar o pensamento africano nas Américas. Com isso, deixamos de considerar as várias ciências do concreto do pensamento diaspórico e, portanto, deixamos de atentar para formas especificamente africanas de contribuição à história do pensamento do mundo moderno. Um panorama mais abrangente do cenário intelectual do

²⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 19-55.

espaço atlântico só poderá ser elaborado quando nele incluirmos uma história das ideias *na prática* – nas ações e nas operações concretas do pensamento conceitual, e não apenas nos livros e na escrita. Os vícios intelectuais de nossa formação nos conduzem, quase automaticamente, a uma dicotomia simplista e mecânica entre ideias e práticas. Esse entendimento dualista, contudo, torna mais difícil a tarefa de questionar e pôr em xeque o paradigma evolucionista e eurocêntrico segundo o qual a Europa foi, durante toda a modernidade, o centro do pensamento humano.

Uma história das ideias na prática nos permite refletir sobre a pertinência dos calundus para os discursos políticos do mundo moderno. Os africanos e afrodescendentes envolvidos nessa terapêutica tipicamente atlântica e colonial fizeram muito mais do que evocar, de forma pioneira, os valores do igualitarismo liberal. Aliás, o que eles fizeram foi praticamente o oposto disso. Eles propuseram uma alternativa conceitual à tirania do Antigo Regime que era, ao mesmo tempo, também uma alternativa ao liberalismo. No lugar do indivíduo e da liberdade como respostas à escravidão, eles propuseram a comunidade e a solidariedade. Nesse sentido, eles formularam um conceito de justiça social e cultural que, até hoje, permanece no mundo contemporâneo na condição de uma demanda não atendida e uma chaga aberta. A modernidade liberal não fez nada para resolver o isolamento e a solidão que, do ponto de vista centro-africano expresso nos calundus, constituíam a mais perversa ferida causada pelo monstro da escravidão. Na verdade, o individualismo moderno apenas reforçou e universalizou essas patologias de uma sociedade praticamente incapaz de fomentar a aquisição de vínculos e solidariedades grupais e o compartilhamento das experiências coletivas.²⁸ A luta dos calundus não se encerrou com a abolição da escravidão: ela é mais atual do que nunca neste século XXI assolado pelas doenças psíquicas da solidão, do isolamento e da incomunicabilidade. Ainda somos vítimas de uma bruxaria muito semelhante àquela contra a qual os africanos lutaram em seus calundus, e seu exemplo pode servir como inspiração para a elaboração de alternativas a uma modernidade doente.

É evidente que o coletivismo centro-africano que subjazia aos calundus não deve ser encarado como uma espécie de utopia da solidariedade universal. Se fizermos isso, estaremos mais uma vez projetando sobre os séculos XVII e XVIII as nossas expectativas ideológicas do presente. O pensamento dos calunduzeiros ancorava-se, fundamentalmente, na linguagem

²⁸ Walter Benjamin sugeriu que a impossibilidade de compartilhar experiências foi o que levou à “morte da narrativa” (mais uma forma de “ciência do concreto”) no mundo moderno: “se ‘dar conselhos’ parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis.” BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e arte, técnica e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 200 (Obras escolhidas, I).

oferecida pelo parentesco, que constituía o canal prioritário para o exercício da solidariedade. Os calundus visavam à construção de comunidades parentais alargadas, que serviriam de refúgio e refrigério contra a escravidão. Na medida em que esse parentesco era simbólico, podia ser estendido para além dos laços puramente biológicos, mas apenas até certo limite. Persistia ainda uma dicotomia entre os “de dentro” e os “de fora” da parentela – dicotomia que fazia pleno sentido na sociedade escravista, estamental e juridicamente hierarquizada da América portuguesa, mas que não faz o mesmo sentido nas nossas projeções utópicas de um futuro igualitário. O idioma do parentesco tornava impensável, para o pensamento centro-africano da época, a noção de uma solidariedade absolutamente universal – a não ser, talvez, que a ideia de parentesco fosse completamente reconceptualizada nos quadros da fraternidade universal da teologia católica. Isso não significa, porém, que não tenhamos nada a aprender com essas ideias. O pensamento inscrito nos calundus soa relevante ainda hoje não por aquilo que ele positivamente propunha, mas por aquilo que ele criticava no escravismo. Ou seja, pelo seu diagnóstico a respeito da doença do mundo, mais do que pela sua proposta de terapia. Ao rejeitarem a solidão e a ausência de comunidade, os calundus nos ofereceram uma crítica da escravidão que era, ao mesmo tempo, uma crítica do individualismo que a modernidade ocidental pôs no lugar do Antigo Regime. O liberalismo não apenas ignorou como ainda agudizou essa doença cósmica no mundo moderno. Os calundus nos sugerem a possibilidade de uma modernidade alternativa, que não precisaria necessariamente se fundar sobre o individualismo.

Cabe nos questionarmos como as demandas coletivistas expressas nos calundus foram sufocadas na sociedade colonial luso-americana. Afinal de contas, a liberdade e o indivíduo se impuseram como ideais vitoriosos nas revoluções do século XVIII e XIX, enquanto o coletivismo continuou à margem da experiência da modernidade. Na arena intelectual e política em que se debatiam os rumos e a organização da sociedade atlântica, o poder colonial e o escravismo também mobilizaram armas que iam além do papel e da pena. É verdade que os intelectuais jesuítas formularam e divulgaram discursos estruturados a respeito do sentido do escravismo. Mas igualmente importante foi o reforço de diversas práticas institucionais que atuaram concretamente para combater as concepções de comunidade expressas pelos calunduzeiros. A pregação católica, as missões no continente africano, o trabalho dos catequistas nos barracões de escravos em Luanda e nos porões dos navios negreiros, os sacramentos da Igreja, os tribunais responsáveis pela repressão dos desvios religiosos, os cárceres e torturadores eclesiásticos e civis, os degredos, os deslocamentos e migrações forçadas, todos eles também compuseram um discurso, articulado por meio de práticas sociais,

que procurava desmontar as noções africanas de comunidade e transformava a salvação, a bem-aventurança, a culpa e a purgação em assuntos pessoais e individuais, com os quais cada fiel africano deveria lidar, sozinho, diante de Deus e da inevitabilidade do Julgamento Final. Diversas práticas institucionais atuaram conjuntamente, de forma articulada e dialética, malgrado seus aparentes afastamentos e divergências, para reforçar na consciência dos escravos uma ruptura com a noção africana de comunidade e uma aceitação de papéis sociais que pressupunham o exercício individual da culpa e da purgação, bem como a aceitação passiva do sofrimento e da disciplina como experiências primordiais do indivíduo. Na repressão aos ideais coletivistas expressos pela consciência diaspórica africana, o discurso abstrato teve tanto papel quanto o conjunto de práticas sociais que configuravam uma nova noção de indivíduo e disciplina social.

Podemos conceber esse diagnóstico a respeito das patologias do mundo social e espiritual como uma das mais instigantes contribuições do pensamento centro-africano para a história intelectual e para as teorias políticas do mundo moderno. Ele nos oferece uma revigorante perspectiva contra as teleologias liberais do “fim da história” e contra o sentimento de inevitabilidade catastrófica que se faz presente no pensamento contemporâneo, e nos dá um vislumbre daquilo a que Walter Benjamin aludiu quando se referiu à obrigação da História de lutar por tudo o que *não* se concretizou no curso evolutivo da história linear propagada pela ideologia progressista da modernidade:

Quando o pensamento para, bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada. O materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido.²⁹

Os passados oprimidos pelos quais devemos lutar são, justamente, aqueles que não se incorporaram à marcha triunfante do “tempo vazio” do progressismo moderno. São utopias cujo potencial revolucionário permanece latente, mônadas cristalizadas prontas para explodir em sismos de transformação – as “sementes preciosas, mas insípidas”³⁰ de passados interrompidos. São demandas que foram sufocadas pelos discursos da liberdade e da igualdade sobre os quais o mundo burguês se erigiu como monumento de sua vitória sobre a tirania. É preciso entender

²⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: *Magia e arte, técnica e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 231 (Obras escolhidas, I).

³⁰ *Ibid.*, p. 231.

as línguas, estrangeiras para nós, com as quais esses passados nos falam. No registro teológico de Benjamin (que é o mesmo dos calunduzeiros com os quais nos ocupamos), esse passado era “a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias”.³¹ Não é nem o pretérito morto dos cronistas, nem o presente efêmero dos jornalistas, analistas e comentaristas políticos, nem o futuro das projeções estatísticas de investidores. Ele é um futuro do pretérito, uma utopia de um passado messiânico que (ainda) não se concretizou.

Essa percepção contradiz minhas primeiras afirmações a respeito da distância temporal e cultural que nos separa dos calundus luso-americanos. É apenas num primeiro momento que essas cerimônias mágico-religiosas parecem absolutamente alheias à nossa forma de pensar e aos nossos pressupostos conceituais. Quando entendemos a espessura messiânica da ciência social inscrita na terapêutica dos calundus, eles se revelam inesperadamente próximos de nós e de muitos de nossos anseios e demandas. Nós que, nas sociedades urbanas do século XXI, também sofremos com as feridas causadas pelo monstro da solidão e do isolamento contra o qual os calunduzeiros já lutavam há mais de três séculos. Os calundus, portanto, não têm nada de antimoderno. Ou melhor, *é justamente por serem antimodernos que são absolutamente atuais*. Nos séculos XVII e XVIII, os calundus eram uma convocação espiritual inelutável para os africanos e afrodescendentes expropriados de suas identidades sociais e de sua ascendência pelo comércio de escravos. No presente, eles ainda são um chamado messiânico urgente para a modernidade.

³¹ Ibid., p. 232.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes primárias

a. Fontes manuscritas

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM)

- AEAM, Cúria Diocesana, Juízo Eclesiástico, 1748-1765.
 AEAM, Devassas, 1721-1735.
 AEAM, Devassas, prateleira Z, liv. 4. (1748-1749)
 AEAM, Devassas, prateleira Z, liv. 6. (1753)
 AEAM, Devassas, prateleira Z, liv. 10. (Julho de 1762-dezembro de 1767)
 AEAM, Devassas, prateleira Z, liv. 12. (07 janeiro 1767-1777)

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

AHU, Fundo Conselho Ultramarino, cod. 545. (*Livro de registro de cartas régias, provisões e outras ordens para Angola, do Conselho Ultramarino, 1º vol, 1673-1725*)

AHU, Fundo Conselho Ultramarino, cod. 554. (*Livro de registro de consultas de Angola, do Conselho Ultramarino, 1º vol., 1673-1772*)

- AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 12, doc. 147.
 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 13, doc. 26.
 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 13, doc. 29.
 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 17, doc. 11.
 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 17, doc. 46.
 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 19, doc. 58.
 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 19, doc. 61.
 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 73.
 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 87.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Fundo Tribunal do Santo Ofício (TSO), Cadernos do Promotor

ANTT, TSO, Inquisição de Évora, liv. 269. (Cadernos do Promotor, n. 66)
 ANTT, TSO, Inquisição de Évora, liv. 271. (Cadernos do Promotor, n. 70)

- ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 219. (Cadernos do Promotor, n. 18)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 256. (Cadernos do Promotor, n. 56)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 261. (Cadernos do Promotor, n. 67)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 266. (Cadernos do Promotor, n. 72)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 273. (Cadernos do Promotor, n. 80)

ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 274. (Cadernos do Promotor, n. 81)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 275. (Cadernos do Promotor, n. 82)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 276. (Cadernos do Promotor, n. 83)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 278. (Cadernos do Promotor, n. 85)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 281. (Cadernos do Promotor, n. 88)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 284. (Cadernos do Promotor, n. 91)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 285. (Cadernos do Promotor, n. 92)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 287. (Cadernos do Promotor, n. 94)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 289. (Cadernos do Promotor, n. 96)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 305. (Cadernos do Promotor, n. 113)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 307. (Cadernos do Promotor, n. 115)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 308. (Cadernos do Promotor, n. 116)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 309. (Cadernos do Promotor, n. 117)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 313. (Cadernos do Promotor, n. 121)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 315. (Cadernos do Promotor, n. 125)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 318. (Cadernos do Promotor, n. 129)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, liv. 319. (Cadernos do Promotor, n. 130)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Fundo Tribunal do Santo Ofício (TSO),

Processos

ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 252. (Processo de Luzia Pinta)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 631. (Processo de Marcelina Maria)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 2137. (Processo de António Guedes)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 2279. (Processo de Maria de Jesus)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 2388. (Processo do Padre António Álvares)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 3318. (Processo de João Baptista)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 3723. (Processo de Frei Luís da Nazaré)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 4806. (Processo de Bento Rodrigues)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 5477. (Processo de Vicente de Morais)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 5888. (Processo de Mariana Fernandes)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 6246. (Processo de Afonso António)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 6246-1. (Processo de Manuel Machado)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 6286. (Processo de Catarina Maria)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 6682. (Processo de Pedro Teixeira)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 8170. (Processo de Grácia Maria)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 8464. (Processo de Simão)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 9498. (Processo de Sebastião)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 9970. (Processo de Manuel Delgado)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 9972. (Processo de Manuel da Piedade)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 10079. (Processo de Joana Maria)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 10457. (Processo de Francisco Xavier)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 11163. (Processo de Luzia da Silva Soares)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 11179. (Processo de Francisco António)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 11767. (Processo de José Francisco Pereira)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 11770. (Processo de Gracia Maria de Oliveira)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 11774. (Processo de José Francisco)
 ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 12431. (Processo de Mónica Fernandes)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Outras

ANTT, Bulas, mc. 9, nº 15.

ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304. (*Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranha, 1731*)

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações, Nicolau, mc. 5, doc. 66. (Diligência de habilitação de Nicolau Gomes Xavier)

b. Fontes impressas e bases de dados

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Int. e notas André Mansuy Diniz Silva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

AS GAVETAS da Torre do Tombo. Lisboa: Centro de Estudos Históricos e Ultramarinos, 1960.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*: (livro brasileiro de 1700). São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Ed. revista e ampliada. Coord. Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez e latino*: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728. 8v. Disponível em: BIBLIOTECA BRASILIANA GUITA E JOSÉ MINDLIN. *Dicionários*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 11 out. 2014.

CADORNEGA, António de Oliveira de. *História geral das guerras angolanas*: 1680. Anotado e corrigido por José Matias Delgado. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1972. 3 v.

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índice pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2v.

DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea*: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GRANT, James. *Essays on the Origins of Society, Language, Property and Government, Jurisdiction, Contracts and Marriage*. Londres: B. Millan, 1785.

MONUMENTA Missionaria Africana: África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. Edição digital org. Migual Jasmins Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direcção Geral de Arquivos, 2011. DVD-ROM. (ver listagem completa abaixo)

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. 6ª ed. Notas e estudos de Varnhagen, Leite de Vasconcelos, Afrânio Peixoto, Rodolfo Garcia e Padro Calmon. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939. 2 v.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VIEIRA, Padre António. *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959, tomo XI.

VOYAGES: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. In: EMORY UNIVERSITY. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 16 set. 2014.

Documentos consultados da *Monumenta Missionaria Africana* (MMA):

- MMA, *Bula do Papa Leão X a D. Manuel I*, 07/08/1513, s. I, v. 1, doc. 74, p. 275-277.
 MMA, *Batismo dos escravos da Guiné*, 24/03/1514, s. II, v. 2, doc. 25, p. 69-70.
 MMA, *Bula "Preclara tue" de Leão X*, 10/01/1516, s. II, v. 2, doc. 34, p. 115-117.
 MMA, *Alvará ao vigário da Conceição de Lisboa*, 15/07/1516, s. II, v. 2, doc. 39, p. 129-131.
 MMA, *Breve de Leão X a D. Manuel I*, 12/06/1518, s. I, v. 1, doc. 120, p. 421-422.
 MMA, *Alvará para o almoxarife de S. Tomé*, 22/03/1556, s. I, v. 2, doc. 124, p. 384.
 MMA, *Carta de Fernão Roiz a El-Rei*, 10/12/1558, s. I, v. 2, doc. 148, p. 428-429.
 MMA, *Carta da Câmara de Coimbra a El-Rei*, 21/04/1585, s. I, v. 3, doc. 80, p. 314-315.
 MMA, *Carta do padre Jerónimo Cardoso ao geral da Companhia*, 06/09/1586, s. I, v. 15, doc. 112, p. 298-299.
 MMA, *Relatório de Duarte Lopes*, 14/12/1589, s. I, v. 4, doc. 126, p. 514-518.
 MMA, *Lembranças do padre Baltasar Barreira para o padre provincial dos jesuítas*, 1593, s. I, v. 15, doc. 128, p. 341-342.
 MMA, *Fundação de um Colégio em Angola dos padres da Companhia*, 15/06/1593, s. I, v. 15, doc. 127, p. 333-340.
 MMA, *Consulta da Mesa da Consciência e Ordens*, 11/11/1595, s. I, v. 3, doc. 142, p. 492-295.
 MMA, *Carta do padre Baltasar Barreira ao padre João Álvares*, 04/03/1607, s. II, v. 4, doc. 57, p. 220-222.
 MMA, *Carta do padre Baltasar Barreira ao provincial de Portugal*, 09/03/1607, s. II, v. 4, doc. 59, p. 229-240.
 MMA, *Carta do Padre Manuel de Almeida ao Provincial da Companhia de Jesus*, 11/06/1607, s. II, v. 4, doc. 72, p. 278-282.
 MMA, *Fundação do seminário da Guiné*, 02/1609, s. II, v. 4, doc. 91, p. 339-341.
 MMA, *Missões da Companhia de Jesus em Cabo Verde e Angola*, 13/11/1610, s. II, v. 4, doc. 105, p. 411-416.
 MMA, *Carta do Padre Luís Brandão, S.J., ao Padre Alonso de Sandoval, S.J.*, 21/08/1611, s. I, v. 15, doc. 174, p. 442-443.
 MMA, *Regimento dos capelães dos navios*, 1613, s. I, v. 6, doc. 47, p. 164-166.
 MMA, *Regimento do governador de Angola*, 03/09/1616, s. I, v. 6, doc. 88, p. 257-259.
 MMA, *Carta régia ao cardeal de Borja*, 28/08/1618, s. I, v. 6, doc. 111, p. 323-325.
 MMA, *Carta régia ao Desembargo do Paço*, 11/09/1618, s. I, v. 6, doc. 112, p. 326.

- MMA, *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622, s. II, v. 4, doc. 172, p. 666-690.
- MMA, *Consulta da Junta sobre o baptismo dos negros adultos da Guiné*, 27/06/1623, s. II, v. 5, doc. 1, p. 3-7.
- MMA, *Carta do padre Mateus Cardoso ao rei do Congo*, 1624, s. I, v. 7, doc. 94, p. 287-290.
- MMA, *Carta de Fernão de Sousa a El-Rei*, 10/12/1624, s. I, v. 7, doc. 90, p. 273-276.
- MMA, *Carta do governador Fernão de Sousa à Mesa da Consciência*, 13/08/1625, s. I, v. 7, doc. 113, p. 339-340.
- MMA, *Carta de Fernão de Sousa a El-Rei*, 13/08/1626, s. I, v. 7, doc. 158, p. 472-475.
- MMA, *Seminários do Congo e de Luanda*, 04/11/1627, s. I, v. 7, doc. 183, p. 519.
- MMA, *Carta régia ao Vice-Rei de Portugal*, 30/11/1627, s. I, v. 7, doc. 185, p. 522-523.
- MMA, *Alvará ao bispo do Congo e Angola*, 07/04/1628, s. I, v. 7, doc. 196, p. 543-545.
- MMA, *Informação de Fernão de Souza a El-Rei*, 29/07/1632, s. I, v. 8, doc. 35, p. 173-178.
- MMA, *Carta do padre Manuel de Matos ao padre Diogo de Alfaia*, 15/02/1655, s. I, v. 11, doc. 147, p. 456-472.
- MMA, *Carta da Confraria dos Pretos de Luanda aos cardeais da Propaganda*, 29/06/1658, s. I, v. 12, doc. 66, p. 164-166.
- MMA, *Carta do governador geral de Angola a El-Rei de Portugal*, 05/11/1658, s. I, v. 12, doc. 72, p. 179-180.
- MMA, *Carta de Frei Boaventura de Sorrento ao secretário da Propaganda Fide*, 30/10/1659, s. I, v. 12, doc. 106, p. 275.
- MMA, *Carta do Padre Serafim de Cortona aos cardeais da Propaganda Fide*, 13/02/1660, s. I, v. 12, doc. 111, p. 282-283.
- MMA, *Carta de Fr. António de Monte Prandone ao secretário da Propaganda*, 28/11/1660, s. I, v. 12, doc. 126, p. 314.
- MMA, *Carta régia à Câmara de Luanda*, 17/01/1663, s. I, v. 12, doc. 171, p. 425.
- MMA, *Carta régia ao provedor mor da Fazenda*, 17/09/1663, s. I, v. 12, doc. 185, p. 455.
- MMA, *Carta do deão de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 29/07/1665, s. I, v. 12, doc. 235, p. 555-558.
- MMA, *Consulta ao Conselho Ultramarino*, 27/11/1665, s. I, v. 12, doc. 243, p. 592-593.
- MMA, *O Padre António Vieira e o problema da escravatura*, 1673, s. I, v. 13, doc. 111, p. 243.
- MMA, *Carta de António da Costa de Sousa a Manuel Barreto de S. Paio*, 24/08/1673, s. I, v. 13, doc. 107, p. 234-236.
- MMA, *Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*, 15/01/1674, s. I, v. 13, doc. 114, p. 248-274.
- MMA, *Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola*, 02/11/1678, s. I, v. 13, doc. 192, p. 455-464.
- MMA, *Resposta que deu à carta dos jesuítas o governador Aires de Meneses e Souza*, 02/11/1678, s. I, v. 13, doc. 193, p. 465-473.
- MMA, *Carta do reitor do Colégio de Luanda a El-Rei D. Pedro II*, 11/12/1684, s. I, v. 13, doc. 247, p. 588-589.
- MMA, *Carta a El-Rei sobre os capelães*, 1686, s. I, v. 14, doc. 15, p. 34-36.
- MMA, *Certidão do cabido de Luanda sobre os capelães de navios*, 20/10/1686, s. I, v. 14, doc. 14, p. 30-33.
- MMA, *Carta do Padre Ferreira Garro sobre a fuga dos clérigos*, 19/11/1686, s. I, v. 14, doc. 11, p. 25-26.
- MMA, *Rol de sacerdotes do bispado de Angola para capelães dos navios*, 22/02/1687, s. I, v. 14, doc. 17, p. 40-41.
- MMA, *Carta do Padre Manuel de Sá ao prefeito da Propaganda*, 10/11/1687, s. I, v. 14, doc. 38, p. 79-80.

MMA, *Relação das igrejas e clero do Reino de Angola*, 04/05/1690, s. I, v. 14, doc. 84, p. 186-190.

MMA, *Parecer do padre Magalhães sobre a carta do governador*, 06/02/1692, s. I, v. 14, doc. 105, p. 238-240.

MMA, *Carta régia ao governador de Angola*, 10/03/1692, s. I, v. 14, doc. 106, p. 241-242.

MMA, *Relação do governador dos religiosos e conventos existentes no Reino de Angola*, 1693, s. I, v. 14, doc. 137, p. 330-346.

MMA, *Carta do governador de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 24/04/1693, s. I, v. 14, doc. 130, p. 296-303.

MMA, *Carta do cabido de Luanda*, 24/05/1693, s. I, v. 14, doc. 131, p. 304-306.

MMA, *Carta de D. João Franco de Oliveira aos cardeais da Propaganda*, 22/04/1694, s. I, v. 14, doc. 140, p. 351-352.

MMA, *Carta do cabido de Luanda a Sua Majestade El-Rei*, 28/05/1694, s. I, v. 14, doc. 142, p. 355-356.

2. Fontes secundárias

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 193-197.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2ª ed. Trad. Maria Eloisa Capellato, Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

_____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Ed. rev. e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e arte, técnica e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221 (Obras escolhidas, I).

_____. Sobre o conceito da história. In: *Magia e arte, técnica e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232 (Obras escolhidas, I).

BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the origins of African-American society in Mainland North America. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg (USA): Omohundro Institute of Early American History and Culture, v. 53, n. 2, p. 251-288, Apr. 1996.

_____. Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America. *The American Historical Review*, Washington: American Historical Association, v. 85, n. 1, p. 44-78, fev. 1980.

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

_____. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BLACKBURN, Robin. *The making of New World slavery: from the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Londres/Nova Iorque: Verso, 2010.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. *Race, Language, and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982.

BOSCHI, Caio César. Irmandades, religiosidade e sociabilidade. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 2, p. 59-75.

BOTELHO, Tarcísio R. A família escrava em Minas Gerais no século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 1, p. 455-476.

BROOKLYN MUSEUM. *Collections: Arts of Africa: Crucifix (Nkangi Kiditu)*. Disponível em:
<https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/207818/Crucifix_Nkangi_Kiditu/image/112536/image#>. Acesso: 23 set. 2014.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CARDINI, Franco. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Ediciones Península, 1982.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 12ª ed. São Paulo: Global, 2012.

CASTRO, José Flávio Morais. Georreferenciamento e cartometria dos mapas da capitania de Minas Gerais elaborados por José Joaquim da Rocha em 1778 e 1793. *Sociedade & natureza*, Uberlândia: UFU, v. 25, n. 3, p. 581-593, set.-dez. 2013.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: Um vocabulário afro-brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

CHAMBERS, Douglas B. Ethnicity in the Diaspora: the slave-trade and the creation of African “nations” in the Americas. *Slavery and Abolition*, London: Routledge, v. 22, n. 3, p. 25-39, dez. 2001.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. 3ª ed. São Paulo: Estação Liberdade/UNESP, 2006.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

COHEN, Abner. *Custom & politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.

COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madri: Alianza Editorial, 1980.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

DAIBERT JR., Robert. Luzia Pinta nas margens do rio: Travessias entre o catolicismo e as tradições religiosas centro-africanas no mundo atlântico. In: DAIBERT JR, Robert; PEREIRA, Edmilson de Almeida (Org.). *No berço da noite: religião e arte em encenações de subjetividade afrodescendentes*. Juiz de Fora: Museu de Arte Murilo Mendes/UFJF, 2012, p. 93-117.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800: uma cidade situada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBOIS, Laurent. Luzes escravizadas: repensando a história intelectual do Atlântico francês. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 26, n. 2, p. 331-354, 2004.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (Org.). *A Inquisição em xeque: temas controversias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2006, p. 33-45.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1965. 2 v.

FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FIGUEIREDO, Luciano. Peccata mundi: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 2, p. 109-128.

FORTES, Meyer. Some reflections on ancestor worship in Africa. In: INTERNATIONAL African Institute. *African Systems of Thought: Studies presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*. London: Oxford University Press, 1965, p. 122-142.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª ed. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos)

FRAZIER, Edward Franklin. *The Negro Family in the United States*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.

GIANNOTTI, José Arthur. *Trabalho e Reflexão: Ensaio para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 11, n. 21, p. 9-20, set. 90-fev. 91.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988

GOMEZ, Michael Angelo. *Exchanging our country marks: The transformation of African identities in the Colonial and Antebellum South*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1998.

GONÇALVES, Rosana Andréa. *África indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII)*. São Paulo, 2008. 154 p. Dissertação – Mestrado em História Social, Universidade de São Paulo.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Depois de “Depois de aprender com a História”, o que fazer com o passado agora?* Conferência de abertura do 3º Simpósio Nacional de História da Historiografia, Mariana (MG), UFOP, 2009.

HASTINGS, Adrian. *The Church in Africa: 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

HAWTHORNE, Walter. *From Africa to Brazil: culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600-1830*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010.

HEINTZE, Beatrix. O contrato de vassalagem afro-português em Angola no século XVII. In: *Angola nos séculos XVI e XVII: Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 387-436.

HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990.

HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

JANZEN, John M. *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World*. Nova Iorque/Londres: Garland Publishing, 1982.

_____. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992.

KANANOJA, Kalle. Pai Caetano Angola, Afro-Brazilian Magico-Religious Practices, and Cultural Resistance in Minas Gerais in the Late Eighteenth Century. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Walnut Creek (EUA): Left Coast Press, v. 2, n. 1, p. 18-37, maio 2013.

KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi*, Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ / 7Letras, 2004, vol. 5, nº 8, p. 9-70, jan-jun 2004.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, c1988.

LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: *História e memória*. 5ª ed. Campinas: UNICAMP, 2003, p. 525-539.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. 10 v.

_____. Jesuítas do Brasil, naturais de Angola. *Brotéria: Revista contemporânea de cultura*, v. 31, facs. 3-4. Lisboa, set-out. 1940, p. 254-261.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Do mel às cinzas*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004 (Mitológicas, v. 2).

_____. *O cru e o cozido*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2010 (Mitológicas, v. 1).

_____. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *O pensamento selvagem*. 12^a ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.

LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 1, p. 407-438.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. Transatlantic Transformations: The Origins and Identities of Africans in the Americas. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elisée; BARRY, Boubacar (Ed.). *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Trenton: Africa World Press, 2008, p. 81-111.

LOVEJOY, Paul E. (Ed.). *Identity in the shadow of slavery*. London/New York: Continuum, 2009.

LOVEJOY, Paul E.; TROTMAN, David V. Enslaved Africans and their expectations of slave life in the Americas: Towards a reconsideration of models of “creolisation”. In: SHEPHERD, Verene A.; RICHARDS, Glen L. (Ed.). *Questioning Creole: Creolisation discourses in Caribbean culture: In honour of Kamau Brathwaite*. Kingston/Oxford: Ian Randle Publishers/James Currey Publishers, 2002, p. 67-91.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 249-267.

_____. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.

MARCOCCI, Giuseppe. *Os segredos do coração: confissão e inquisição*. Lisboa, 18 set. 2012. Palestra proferida no Seminário de História Religiosa Moderna, organizado pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

MARCUSSI, Alexandre A. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*, Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, v. 4, n. 2, p. 38-61, ago./dez. 2012.

_____. *Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana*. São Paulo, 2010. 217 p. Dissertação – Mestrado em História Social, Universidade de São Paulo.

_____. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História*, São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 154, p. 97-124, 2^o sem. 2006.

_____. Mestiçagem e perversão sexual em Gilberto Freyre e Arthur de Gobineau. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 26, n. 52, p. 275-293, jul.-dez. 2013.

_____. O dever catequético: a evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. *7 Mares*, Niterói: UFF, n. 2, p. 64-79, abr. 2013.

MARX, Karl. *O capital: Crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. 5 v. (Os economistas).

MATABAZI, Mugisha M. Should we “modernise” traditional Medicine? In: SAMA, Martin; NGUYEN, Vinh-Kim (Ed.). *Governing health systems in Africa*. Dakar (Senegal): CODESRIA, 2008, p. 201-224.

MATORY, James Lorand. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre o dom: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1977, p. 21-78.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

MEUNIER, Roger. Formas da circulação. In: POUILLON, François (Dir.). *A antropologia econômica: Correntes e problemas*. Lisboa: Edições 70, 1976, p. 203-252.

MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: Os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura, 1995.

_____. Retention, Reinvention, and Remembering: Restoring Identities Through Enslavement in Africa and under Slavery in Brazil. In: CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul. *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. New York: Humanity Books, 2004, p. 81-121.

_____. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MORAES, Fernanda Borges de. De arraiais, vilas e caminhos: a rede urbana das Minas coloniais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, p. 55-85.

MORGAN, Philip D. The cultural implications of the Atlantic slave trade: African regional origins, American destinations and new world developments. *Slavery & Abolition*, London: Routledge, v. 18, n. 1, p. 122-45, Apr. 1997.

MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988, p. 87-117.

_____. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: Vol. 1: Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 155-220.

_____. Dedo de anjo e osso de defunto: Os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 112-119, set./nov. 1996.

_____. Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís/MA: UFMA, v. 5, n. 9-10, p. 85-104.

_____. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez 1994.

MUCHEMBLED, Robert. *Culture populaire et culture des elites dans la France moderne: (XVe-XVIIIe siècle)*. Saint-Armand: Flammarion, 1995.

_____. L'autre coté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles au XVIe et XVIIe siècles. *Annales E.S.C.*, v. 40, n. 2, p. 288-306, 1985.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NOGUEIRA, André Luís Lima. Doenças de feitiço: as Minas setecentistas e o imaginário das doenças. *Varia Historia*, Belo Horizonte: UFMG, v. 38, n. 47, p. 259-278, jan.-jul. 2012.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história. As práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cultura é patrimônio: um guia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

OPPENHEIM, Felix E. Liberdade. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 13ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010, v. 2, p. 708-712.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Havana: Jesus Montero Editor, 1940.

PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo: Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.

PAIVA, Eduardo França. Depois do cativo: a vida dos libertos nas Minas Gerais do século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de*

Minas Gerais: as Minas setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 1, p. 505-521.

PAIVA, José Pedro de Matos. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

_____. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social? *Revista de História das Ideias*, Coimbra: Universidade de Coimbra, v. 11, p. 85-102, 1989.

_____. Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613). *Lusitânia Sacra*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2ª série, v. 15, p. 43-76, 2003.

PALMIÉ, Stephan. Is there a model in the muddle? “Creolization” in African Americanist History and Anthropology. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, EUA: Left Coast Press, 2007, p. 178-200.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005.

PARK, Robert E. The conflict and fusion of cultures with special reference to the Negro. *The Journal of Negro History*, v. IV, n. 2, abr. 1919. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/dirs/2/1/0/9/21093/21093.txt>>. Acesso em: 17 setembro 2009.

PIROLA, Ricardo Figueiredo. *Senzala insurgente: malungos, parentes e rebeldes nas fazendas de Campinas (1832)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

POUTIGNAT, Philippe; STREIF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995, p. 143-171.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

REGINALDO, Lucilene. Nossa Senhora do Rosário Mameto Kalunga. Devoção, irmandades e experiência negra no Império Português no século XVIII. In: AGNOLIN, Adone et alii (Org.). *Contextos missionários: religião e poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2011, p. 247-265.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785*. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar.-ago. 1988.

_____. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Ed. rev. e aum. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e Demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

RICHARDS, Jeffrey. *Sex, dissidence and damnation: minority groups in the Middle Ages*. London, New York: Routledge, 1990.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. São Paulo, 2012. 374 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo.

RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931-1950. 7 v.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Mestiçagem, degenerescência e crime*. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, v. 15, n. 4, p. 1151-1181, out.-dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702008000400014>. Acesso em: 25 jul. 2013.

ROWLAND, Robert. *Malefício e representações coletivas: ou seja, por que na Inglaterra as feiticeiras não voavam*. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 16-29, set./nov. 1996.

SAHLINS, Marshall David. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

SANCHIS, Pierre. *As tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, ano 10, n. 28, p. 123-138, jul. 1995.

SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo. *Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais*. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil colonial: volume 1: 1443-1580*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 496-498.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. São Paulo: 2008. 256 p. Tese – Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo.

SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu: poder e catolicismo no Reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. São Paulo: Alameda, 2014.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SLENES, Robert W. A Árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 273-314.

_____. A “great arch” descending: manumission rates, subaltern social mobility, and the identities of enslaved, freeborn, and freed blacks in the Southeastern Brazil, 1791-1888. In: GLEDSON, John; SCHELL, Patience A. (Org.). *New approaches to resistance in Brazil and Mexico*. Durham (EUA): Duke University Press, 2012, p. 100-118

_____. As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na *Viagem alegórica* de Johann Moritz Rugendas. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, Campinas: UNICAMP, n. 2, p. 271-194, 1995/1996.

_____. L’arbre *nsanda* replanté: cultes d’affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-Est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris: Maison des Sciences de l’Homme, n. 67/68, v. 2, p. 217-313, 2007.

_____. “Malungo, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1991-1992.

_____. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX*. 2ª ed. corrig. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

SOUZA, Giulliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800*. São João del-Rei: 2012. 137 p. Dissertação – Mestrado em História, Universidade Federal de São João del-Rei.

SOUZA, Laura de Mello e. Curas mágicas e sexualidade no século XVIII luso-brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 68-75, set./nov. 1996.

_____. *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: FRAGOSO, João *et alii* (Org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES/IICT, 2006, p. 279-297.

_____. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, v. 28, p. 125-146, 2003.

_____. *Entre a cruz e a espada: poder, catolicismo e comércio na África Centro-Occidental, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2012. 246 p. Tese (Livre Docência em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Niterói: Universidade Federal Fluminense, v. 6, n. 11, p. 171-188, jul. 2001.

STOCKING JR., George W. Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Org. e intr. George W. Stocking Jr. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 15-38.

_____. *Race, culture, and evolution: Essays in the history of Anthropology*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982.

SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

_____. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. Rotas da fé: Inquisição e missionação no Oriente português. In: FRAGOSO, João *et alii* (Org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráficos e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES/IICT, 2006, p. 299-330.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

_____. *The Kongolesse Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*. Madri: Alianza Editorial, 1982.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Culture on the edges: creolization in the plantation context. *Plantation Society in the Americas*, v. V, n. 1, p. 8-28, 1998

_____. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1955.

TURNER, Victor W. Ritual symbolism, morality, and social structure among the Ndembu. In: INTERNATIONAL African Institute. *African Systems of Thought: Studies presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*. London: Oxford University Press, 1965.

VAINFAS, Ronaldo. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil colonial: volume 1: 1443-1580*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 357-388.

_____. *Ideologia e escravidão: Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986 (História Brasileira/8).

VANHEE, Hein. Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion. In: HEYWOOD, Linda. M. (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the African Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 243-264.

WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 1991, v. 1, p. 279-418.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Ritos de magia e sobrevivência: sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890/1940)*. São Paulo, 1997. 202 p. Tese – Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

_____. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller (Coord.). *Jesuítas, ensino e ciência: séc. XVI-XVIII*. Casal de Cambra, Portugal: Caleidoscópio, 2005, p. 205-226.

ANEXO 1. PROCESSO INQUISITORIAL DE LUZIA PINTA

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252.

[fl.0]

1744

Processo de Luzia Pinta, preta forra, filha de Manuel da Graça, natural da cidade de Angola e moradora na vila do Sabará, bispado do Rio de Janeiro

[fl.1]

Processo de Luzia Pinta, preta forra, solteira, filha de Manuel da Graça e de Maria da Conceição, natural de Angola e moradora na vila do Sabará, bispado do Rio de Janeiro. Presa aos 18 de dezembro de 1742.

[fl.3]

Luzia Pinta

Os inquisidores apostólicos contra a herética pravidade e apostasia, nesta cidade de Lisboa e seu distrito etc., mandamos a qualquer familiar ou oficial do Santo Ofício que, na vizinhança da vila de Sabará, ou onde quer que for achada Luzia, preta forra, natural de Angola e moradora junto à capela de Nossa Senhora da Soledade, na vizinhança de Sabará, a prendais, sem sequestro de bens, por culpas que contra ela há neste Santo Ofício, obrigatórias à prisão; e presa a bom recado, com cama e mais fato necessário a seu uso, e até sessenta mil réis em dinheiro para seus alimentos, trareis e entregareis debaixo de chave ao alcaide dos cárceres da custódia desta Inquisição. E mandamos, em virtude de santa obediência, e sob pena de excomunhão maior e de quinhentos cruzados para as despesas do Santo Ofício, e de procedermos como mais nos parecer, a todas as pessoas, assim eclesiásticas como seculares, de qualquer grau, dignidade, condição e preeminência que sejam, vos não impeçam de fazer o sobredito, antes sendo por vós requeridos, vos deem todo o favor e ajuda, mantimentos, pousadas, camas, ferros, cadeias, cavalgaduras, barcos e tudo o mais que for necessário, pelo preço e estado da terra. Cumpri-o assim com muita cautela e segredo, e mais não façais. Dado

em Lisboa Ocidental no Santo Ofício da Inquisição, sob nossos sinais e selo dela, aos dezesseis dias do mês de março de 1742 anos.

Francisco de Souza o subscrevi

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

[fl.4]

Auto de entrega

Ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1742, aos dezoito dias do mês de dezembro em Lisboa, nos Estaus, porta dos cárceres secretos, foi entregue ao alcaide dos mesmos, Pedro Rodrigues – que servia por impedimento de Fernando Cardozo – pelo meirinho desta Inquisição, Francisco Xavier de Faria, a presa Luzia Pinta, que veio da cidade do Rio de Janeiro e, sendo buscada na forma do regimento, se lhe não achou coisa alguma, e de como o dito alcaide se deu por entregue da dita presa diz este auto, que assinou André Corsino de Figueiredo o escrevi.

[fl.4v.]

Planta do Cárcere

Aos dezoito dias do mês de novembro¹ de 1742 anos, mandaram os senhores inquisidores pôr a presa Luzia Pinta no cárcere, do que foi satisfeito.

André Corsino de Figueiredo o escrevi

[fl.5]

Muito ilustres senhores,

Pela denunciação inclusa, consta que Luíza Pinta, preta forra, natural de Angola e moradora junto à capela de Nossa Senhora da Soledade, na vizinhança da vila de Sabará, é publicamente consultada por feiticeira, fazendo aparições diabólicas per meio de umas danças, a que chamam vulgarmente calandus, com grande escândalo dos fiéis católicos.

¹ Nota do editor: as datas do auto de entrega e da planta do cárcere não coincidem entre si, de modo que deve ter havido erro do notário ao registrar o mês em alguma das duas ocasiões. As demais datas do processo não nos permitem estabelecer com segurança se a data correta seria 18 de novembro ou de dezembro de 1742.

E porque é conveniente que a justiça se faça judicial e referida, requeiro a Vossa Mercê mandar passar as ordens necessárias para se fazer judicial denunciação, e que se perguntem judicialmente todas as referidas, e algumas pessoas vizinhas da delatada que possam ter notícia do seu mau procedimento, e do que resultar se me dê vista.

E, apresentado em mesa o requerimento acima do promotor, para os senhores inquisidores lhe haverem de deferir de seu mandado, lho fiz concluso.

André [fl.5v.] Corsino de Figueiredo o escrevi

Faça-se a diligência que requer o promotor ao Santo Ofício, para o que se passem as ordens necessárias, e depois se lhe dê vista para requerer o que for pertencente.

Lisboa, em mesa, 9 de fevereiro de 1741

Simão José Silveira Lobo

Francisco Mendonça Trigos

Foi comissão ao Manuel Freire Batalha

[fl.7]

Ilustríssimos senhores,

Denuncio ao santo tribunal da Inquisição e a Vossa Mercê de Luzia Pinta, preta forra moradora nos Cordeiros, freguesia da igreja grande da vila de Sabará deste bispado do Rio de Janeiro, e a causa em motivo que a tal denúncia me obriga e move é a seguinte:

Faltando certas oitavas de ouro em casa de Antônio Pereira de Freitas, morador no arraial de Santa Luzia, freguesia de Roça Grande, comarca de Sabará, foi um Domingos Pinto, assistente em casa do dito Antônio de Freitas, à casa da dita Luzia Pinta, para que esta lhe dissesse quem lhe tinha tirado o dito ouro, em companhia do qual Domingos Pinto fui eu denunciante. E, vestindo-se esta em certos trajés não usados naquela terra, saía dançando ao som de uns tambores ou timbales que uns pretos lhe estavam tocando. E, tomando uma caixinha ou açafate, tirou dele umas coisitas que chamava seus bentinhos, e os cheirou muito bem, e depois pediu ao fim que eram seis oitavas de ouro, e, dizendo-lhe o dito Domingos Pinto que eram oito só, agoniada disse que não eram mais das seis. E, assentando-se em uma cadeira, principiou com umas grandes tremuras como quem estava fora de si, e logo disse ao dito Domingos Pinto que ele tinha em casa duas negras, uma lada e outra courana, e que, como

dormia com uma delas e lhe não dava nada, elas se aconselharam e lhe tiraram o ouro. Foi certo o dormir o dito Domingos com uma das negras e não lhe dar nada, e haver na casa as ditas negras. E o mesmo disse a Antônio de Souza, morador no mesmo sítio dos Cordeiros, a respeito de outra coisa que lhe perguntou. E, sentando-se outra vez na cadeira, ficando outra vez suspensa, tirou da cabeça uma coisa que tinha atada e, tomando uma capela ou grinalda feita de penas, a pôs na cabeça e, tornando a falar, disse que um homem que aí estava não tinha feitiços (pois se desconfiava), mas sim que se curasse de [ilegível].

[fl.7v.] E, como tive desconfiança de que isso podia ser com pacto ou por obra do demônio, é a causa desta denúncia, o que é público em toda a comarca o adivinhar essa negra quando falta alguma coisa, e tem por certa nas adivinhações e em curas que faz; e do que ela disse a respeito do ouro que faltou em casa de Antônio Pereira de Freitas, disse ser certo o dito Domingos Pinto que falara com uma das negras, e foi mais testemunha Antônio de Souza, morador nos ditos Cordeiros, e mais um moço branco, vizinho da dita Luzia Pinta que aí vive, e eu, Gonçalo Luis da Rocha, notário apostólico das aprovadas, na forma do Sagrado Concilio Tridentino, pelo muito reverendo Frei Doutor Gaspar Gonçalves de Araújo, deão desta cidade e vigário-geral pelo muito excelentíssimo e reverendíssimo Frei Bispo deste bispado, que vi e presenciei o referido, e o dito Domingos Pinto, morador em Santa Luzia do Sabará vila. E, por passar na verdade e ser sem dolo, malícia ou má vontade, o juro pelo juramento de meu ofício, e assino a dita denúncia com meus sinais públicos e razões de que usufrui nesta cidade do Rio de Janeiro, de dezembro 23 de 1739; e eu Gonçalo Luís da Rocha a fiz e assinei.

Testimonio veritatis

Gonçalo Luís da Rocha

[fl.8]

Os preceitos da santa madre Igreja, a firmeza que tenho em nossa santa fé e o zelo de que esta se conserve em sua maior inteireza me obrigam a denunciar perante Vossa Mercê de Luzia Pinta, preta forra, natural de Angola, que vive nas vizinhanças desta vila, junto da capela de Nossa Senhora da Soledade, por feiticeira pública, e como tal ser consultada, com escândalo dos verdadeiros fiéis e prejuízo de muitas almas. De sorte que, estando Luís Coelho Ferreira de próximo gravemente enfermo de uma hidropatia formal, por persuasões da dita, desprezando a assistência de médicos e os remédios da medicina, e exortações de padres que lhe assistiam, se foi meter em casa da dita, como ovelha que foge do pastor e baila com o lobo, e tenho relato

que ali fizera várias operações diabólicas, invocando o Demônio por meio de umas danças, a que vulgarmente chamam calandus, os quais frequenta repetidas vezes.

[fl.8v.] Deus guarda a Vossa Mercê muitos anos.

Sabará, 1 de setembro de 1739

Senhor Reverendo Doutor Manuel Freire Batalha

De um muito venerador criado,

André Moreira de Carvalho

[fl.11]

Contra Luíza Pinta – Sabará

Os inquisidores apostólicos contra a herética pravidade e apostasia nesta cidade de Lisboa ocidental e seu distrito etc., fazemos saber a Manuel Freire Batalha, vigário da vara na vila do Ribeirão, ausente a José Matias de Gouvêa, vigário da freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos Raposos, comarca de Sabará, nas Minas Gerais, e ambos comissários do Santo Ofício, que nesta mesa há informação de que uma Luíza Pinta, preta forra, natural de Angola e moradora junto à capela de Nossa Senhora da Soledade, na vizinhança da vila do Sabará, é publicamente tida por feiticeira e faz operações diabólicas por meio de umas danças a que chamam calandus, com grande escândalo dos fieis.

E, porque convém ao serviço de Deus Nosso Senhor e bem da justiça do Santo Ofício constar judicialmente o referido, autoridade apostólica cometemos a Vossa Mercê que, sendo-lhe esta entregue, faça a diligência de que na mesma se trata, elegendo para escrivão dela a um sacerdote cristão-velho de boa vida e costumes, a quem dará o juramento dos santos evangelhos, sob cargo do qual prometerá escrever com verdade e ter segredo, de que se fará [fl.11v.] termo, ao princípio por ambos assinado, e logo no dito sitio do Sabará, na parte que a Vossa Mercê parecer mais acomodada para esta diligência se fazer como convém, mandará vir perante si a um Luís Coelho Ferreira, e as mais de que houver notícia possam dar razão do que se pretende averiguar. E, dando-lhe o juramento dos santos evangelhos para dizerem verdade e terem segredo, as perguntará judicialmente pelos interrogatórios seguintes:

1. Se sabe, ou suspeita, o para quê é chamado, e se o persuadiu alguma pessoa a que, sendo perguntado por parte do Santo Ofício, dissesse mais, ou menos do que soubesse e fosse verdade.

2. Se sabe que alguma pessoa fizesse ou dissesse alguma coisa contra nossa santa fé católica, ou outra alguma cujo conhecimento pertence ao Santo Ofício; quem é a tal pessoa, e o que é o que fez ou disse.
3. Se conhece a Luíza Pinta, preta forra, natural de Angola e moradora junto à capela de Nossa Senhora da Soledade, na vizinhança da vila de Sabará, nas Minas Gerais; se sabe seja [fl.12] natural e moradora donde se diz; que razão tem de conhecimento; e de que tempo a esta parte.
4. Se a dita Luíza Pinta é publicamente tida por feiticeira, e como tal consultada; e quem é que a consultou; e para que fim; e se esse se conseguiu; e por que meios; se usa de algumas palavras, ações ou operações; e quais são; e se também nessas ocasiões invoca o Demônio; e se sabe que com ele tenha feito pacto tácito ou expresso; se usa de algumas danças, quais são; e quem sabe do referido; e que razão tem ele testemunha para o saber.
5. Se a dita Luíza Pinta, quando faz as suas operações, está em seu juízo perfeito ou, pelo contrário, tomada de vinho ou de alguma paixão que lha perturbe o entendimento; e se com ela tem ele testemunha alguma razão de ódio ou inimizade.

Essas perguntas fará Vossa Mercê a cada uma das testemunhas, que, no principio de seus testemunhos, dirão seus nomes, cognomes, ofícios, pátrias, habitações, qualidades da limpeza de seu sangue, cidades, e no fim assinarão. E, se for mulher, e não souber escrever, o escrivão da diligência assinará por ela de seu rogo; pelo qual mandará [fl.12v.] fazer declaração dos dias que nela gastarem fora de suas residências. E, se os testemunhos fizerem culpa à dita Luíza Pinta, serão seus testemunhos ratificados na forma do ofício do Santo Officio, que com essa vai. E, ultimamente, dará Vossa Mercê a sua informação, declarando o que neste particular souber, e o crédito, que à testemunha se deve dar, escrevendo tudo pela sua mão, sem o comunicar ao escrivão. E, feita a diligência na sobredita forma e com brevidade, com a mesma a remeterá a esta mesa, sem que lá fique cópia ou treslado.

Dada em Lisboa ocidental, no Santo Ofício, sob nossos sinais e selo do mesmo, aos 10 dias do mês de fevereiro de 1741 anos. Manuel Lourenço Monteiro o fez.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

[fl.13]

Aos 27 dias do mês de junho de 1741 anos, nesta vila real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará, nas casas de morada do Doutor Mateus Franco Pereira, familiar do Santo Ofício, aonde foi vindo o reverendo senhor José Matias de Gouvêa, comissário do Santo Ofício e vigário colado na igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Raposos desta comarca do Sabará, para haver de fazer a diligência contida na comissão atrás dos muito ilustres senhores inquisidores apostólicos da Inquisição de Lisboa. Em virtude da mesma, elegeu a mim, o padre Manuel Nunes Neto, natural da freguesia de São Mamede de Negrelos, arcebispado de Braga, morador e capelão na capela de Nossa Senhora da Soledade desta freguesia do Sabará para escrivão da mesma diligência. E, para nela escrever com verdade e segredo, me deu o juramento dos santos evangelhos, em que pus a mão, sob cargo do qual prometi de assim o cumprir, de que fiz este termo por mandado do dito reverendo senhor comissário, com quem assinei. O Padre Manuel Nunes Neto, escrivão eleito, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

O Padre Manuel Nunes Neto

E logo no mesmo dia e lugar [fl.13v.] acima declarado, mandou o dito senhor reverendo comissário vir perante si as testemunhas abaixo nomeadas, para efeito de serem perguntadas pelos interrogatórios da mesma comissão.

Manuel Pereira da Costa, homem que vive de suas fazendas, natural da freguesia de São Pedro de Ferreira, bispado do Porto, solteiro, testemunha a quem o dito reverendo senhor comissário deu o juramento dos santos evangelhos, sob cargo do qual lhe encarregou dissesse verdade e guardasse segredo; o qual disse ser cristão-velho e que tinha de idade quarenta e sete anos, pouco mais ou menos, e, perguntado pelos interrogatórios da comissão:

No primeiro disse nada.

E, do segundo, disse que sabe, por ser público nas vizinhanças desta vila, que Luíza – aliás, Luzia – Pinta, preta forra, moradora no distrito desta vila, no córrego do Cordeiro, é tida por calanduzeira, e mais não disse.

E, perguntado pelo terceiro, disse que conhece a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta ser [fl.14] de nação Angola, preta forra, e que sabe que é moradora no córrego do Cordeiro, distrito da Soledade, vizinhança desta vila do Sabará, e a razão é por a conhecer há perto de vinte anos; e mais não disse.

E, perguntado pelo quarto, disse que a dita Luíza – aliás, Luzia Pinta é publicamente tida por calanduzeira, como tem dito acima [à margem: aferido que é calanduzeira, sim], e não sabe se é feiticeira, e só sabe que Salvador – digo, que Gabriel de Souza de Macedo disse a ele testemunha que tinha mandado pessoas de sua casa a curar com a dita Luzia Pinta, e o mesmo lhe disse que o Doutor Baltazar de Morais Sarmento, ouvidor que foi desta comarca, também tinha ido consultar a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta sobre certo achaque de que padecia; e não sabe com que meios, palavras ou ações curava, nem tampouco se tem pacto com o Demônio. E isso acima também disse tinha ouvido a pessoas, que agora lhe não lembra, que Salvador Dias Cardoso também tinha lá levado sua mulher para efeito de lha curar; e é publico que a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta usa de dança a que chamam calundus, e não sabe para que efeito. E a razão do dito dele testemunha é pela publicidade com que se fala da sobredita; e mais não disse.

E, perguntado pelo quinto, disse [fl.14v.] que não tinha inimizade, nem ódio à dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta, por não ter tido tratamento com ela, e declarou que era morador nesta comarca há trinta anos.

E, sendo-lhe lido este seu testemunho, disse – digo, e ao costume disse nada; e, sendo-lhe lido este seu testemunho, e por ele ouvido e entendido, disse que estava escrito na verdade, e que nele se afirmava, ratificava e tornava a dizer de novo sendo necessário, e que nele não tinha que acrescentar, diminuir, mudar ou encomendar, nem de novo o que dizer ao costume, sob cargo do mesmo juramento dos santos evangelhos, que outra vez lhe foi dado; do que estiveram presentes, por honestas e religiosas pessoas que tudo viram e ouviram e prometeram dizer verdade no que fossem perguntadas, sob cargo do juramento dos santos evangelhos, os padres Tomé Vaz de Carvalho, coadjutor da igreja desta vila e natural da freguesia de Santo André do Rio Douro, arcebispado de Braga, e Frei Pedro Antônio de Miranda, religioso professo da ordem de Nossa Senhora do Carmo, conventual de Lisboa, que assinaram com o dito reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Manuel Pereira da Costa

Frei Pedro Antônio de Miranda

E, ida a testemunha para fora, [fl.15] foram perguntados todos os sobreditos padres se lhes parecia que falava verdade e merecia crédito, e por eles foi dito que lhes parecia que falava verdade e merecia crédito, e tornaram a assinar com o dito senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Frei Pedro Antônio de Miranda

O padre **José de Souza de Carvalho**, natural da freguesia de São Salvador de Castelões de Recesinhos, bispado do Porto, que vive em companhia de seu irmão em suas fazendas na freguesia da Roça Grande desta comarca, testemunha a quem o reverendo senhor comissário deu o juramento dos santos evangelhos, sob cargo do qual lhe encarregou dissesse verdade e guardasse segredo; o qual disse ser cristão-velho e de idade quarenta e cinco anos, pouco mais ou menos; e, perguntado pelos interrogatórios da comissão:

Ao primeiro disse nada, nem do segundo.

E, ao terceiro, disse que, pelo ter ouvido dizer muitas vezes, sabia que Luíza – aliás, Luzia – Pinta, preta forra, era moradora no córrego do Cordeiro junto à capela de Nossa Senhora da Soledade, freguesia desta vila, e isto sabe [fl.15v.] pelo ouvir dizer publicamente; e mais não disse deste.

E, pelo quarto, disse que lhe constava, também publicamente, que a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta é publicamente tida por calanduzeira; porém, que sabe por lhe dizer Manuel Coelho de Oliveira, que foi feitor – digo, que é feitor dele testemunha, que haverá dois anos o convidaram a ele dito feitor para ir à casa de João do Vale Peixoto, onde a dita Luíza [sic.] Pinta havia de curar a mulher do dito João do Vale Peixoto; e, indo, viu fazer os ditos calanduzes; e que ouviu também dizer que as pessoas que a dita preta curava se punham de joelhos diante dela para efeito de saber e conhecer a queixa, assoprando-as e cheirando-as [obs.: rasurado e corrigido em entrelinha], e são estas as ações de que há notícia usa a sobredita preta Luzia Pinta e que também usa de danças, isto de noite; e mais não disse. Declaro que a entrelinha abaixo da regra quinze quer dizer “e cheirando-as”.

E, ao quinto, disse nada, nem ao costume.

E, sendo-lhe lido este seu testemunho, e por ele ouvido e entendido, disse que estava escrito na verdade e que nele se afirmava, ratificava e tornava a dizer de novo sendo necessário, e que nele não tinha que acrescentar, diminuir, mudar ou emendar, nem de novo que dizer ao costume, sob cargo [fl.16] do juramento – digo, do mesmo juramento dos santos evangelhos, que outra vez lhe foi dado. Ao que estiveram presentes, por honestas e religiosas pessoas, que tudo viram e ouviram, e prometeram dizer verdade no que fossem perguntadas, sob cargo do juramento dos santos evangelhos, os padres Tomé Vaz Ferreira de Carvalho, coadjutor da igreja desta vila, natural de freguesia de Santo André do Rio Douro, arcebispado de Braga, e Frei

Pedro Antônio de Miranda, religioso professo da ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo, conventual de Lisboa; e assinaram com o dito reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

Frei Pedro Antônio de Miranda

José de Souza Carvalho

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

E, ida a testemunha para fora, foram perguntados os sobreditos padres se lhes parecia que falava verdade e merecia crédito, e por eles foi dito que lhes parecia falava verdade e merecia crédito; e tornaram a assinar com o dito reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Frei Pedro Antônio de Miranda

[fl.16v.]

3ª testemunha

O capitão-mor **Diogo de Souza de Carvalho**, natural – digo, que vive de suas fazendas, natural da freguesia de São Salvador de Castelões de Recesinhos, bispado do Porto, e morador na freguesia da Roça Grande desta comarca, solteiro, testemunha a quem o reverendo senhor comissário deu o juramento dos santos evangelhos, sob cargo do qual lhe encarregou falasse verdade e guardasse segredo, o qual disse ser cristão-velho e de idade de quarenta e dois anos, pouco mais ou menos. E, perguntado pelos interrogatórios da comissão:

Ao primeiro e segundo, disse nada.

E, perguntado pelo terceiro, disse que conhece a Luíza – aliás, Luzia – Pinta, preta forra, nação angola, e que é moradora no córrego Cordeiro junto à Nossa Senhora da Soledade, freguesia desta vila; e a razão de a conhecer é porque tem falado com ela três ou quatro vezes, pouco mais ou menos, e mais não disse deste.

E, perguntado pelo quarto, disse que a sobredita Luíza, ou Luzia Pinta, é publicamente calanduzeira, como consta [fl.17] por todas as vizinhanças desta vila, e ela testemunha a viu em casa de João do Vale Peixoto, fazendo os dito calanduzes posta em um altazinho com seu dossel e um alfange na mão, com uma fita larga amarrada na cabeça, lançadas as pontas para

trás, vestida a modo de anjo, e, cantando, duas negras também angolas, e um preto tocando tabaque – que é um tamborzinho –, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita. Tocando e cantando então por espaço de uma, até duas horas, ficava ela como fora de seu juízo, falando coisas que ninguém lhe entendia. E, deitadas as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nessas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar, dando também nessa ocasião certa bebida de vinho. E, falando ele testemunha com ela antes de a ver nesta ocasião, ela lhe disse que Deus lhe dizia naquelas ocasiões o que havia de fazer, e estas são as palavras e ações que viu fazer a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta, curando a mulher de João do Vale, e sabe que se achou melhor, mas não sabe a cura que lhe fez nem sabe se nisto havia ou não pacto com o Demônio; e é o que sabe, pelas razões acima ditas, do que viu e ouviu, como também ouviu dizer algumas vezes que, para as partes de Mato Dentro, termo da vila do Caeté, era muitas vezes chamada a dita preta para ir curar; e mais não disse, nem do quinto, e ao costume disse nada. E, sendo-lhe lido este seu testemunho, e por ele ouvido e entendido, disse estava escrito na verdade, e que nele se afirmava, ratificava e tornava a dizer de novo, sendo necessário, e que [fl.17v.] nele não tinha que acrescentar, diminuir, mudar ou emendar, nem de novo que dizer ao costume, sob cargo do mesmo juramento dos santos evangelhos, que outra vez lhe foi dado pelo dito reverendo senhor comissário. Ao que estiveram presentes, por honestas e religiosas pessoas, que tudo viram e ouviram e prometeram dizer verdade no que focem perguntados, sob cargo do juramento dos santos evangelhos, os padres Tomé Vaz Ferreira de Carvalho, coadjutor da igreja do Sabará, natural da freguesia de Santo André de Rio Douro, arcebispado de Braga, e Frei Pedro Antônio de Miranda, religioso professo da ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo, conventual de Lisboa, donde é natural; e assinaram com o reverendo senhor comissário; eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

Diogo de Souza de Carvalho

Frei Pedro Antônio de Miranda

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

E, ida a testemunha para fora, foram perguntados os sobreditos padres se lhes parecia que falava verdade e merecia crédito, e por eles foi dito que lhes parecia que falava verdade e merecia credito, e tornaram a assinar com o dito senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

O Comissário José Matias de Gouvêa

Frei Pedro Antônio de Miranda

[fl.18]

Antônio Leite Guimarães, homem que vive de seu negócio, e natural da freguesia de São Lourenço de Calvos, termo de Guimarães, arcebispado de Braga, morador nesta vila, solteiro, testemunha a quem o reverendo senhor comissário deu o juramento dos santos evangelhos, sob cargo do qual lhe encarregou dissesse verdade e guardasse segredo, o qual disse ser cristão-velho, e que tinha de idade quarenta anos, pouco mais ou menos; e, perguntado pelos interrogatórios da comissão:

Ao primeiro disse nada, nem ao segundo, por se declarar no quarto.

E, perguntado pelo terceiro, disse que conhece a Luíza – aliás, Luzia – Pinta, preta forra, e que é de nação angola, e que mora junto à Soledade, no Córrego dos Cordeiros, freguesia desta vila, há vinte o – digo, e a conhece por a ter visto muitas vezes pelo decurso de 28 para 29 anos que ele testemunha vive nesta vila, que é a razão que tem de a conhecer; e mais não disse.

E, perguntado pelo quarto, disse que sabe pelo ver [à margem: de vista] que, achando-se ele enfermo de certos achaques que os médicos e cirurgiões lhe não curavam, e esta vindo em uma ocasião à casa dele testemunha, [fl.18v.] lhe disse que a sua doença eram feitiços, e que ela o curaria. E, sem embargo que ele testemunha não acreditou o que ela lhe disse, contudo, haverá quatro anos, vendo-se perplexo com a sua moléstia, se resolveu a ir à casa da dita preta, levando consigo José da Silva Barbosa, morador nesta vila. E, com efeito, estando na casa da dita preta Luíza – aliás, Luzia – Pinta, esta disse a ele testemunha que bem sabia o que ele tinha, e que se recolhesse por ser de noite, e que o curaria. E, pela noite adiante, ouviu ele testemunha tocar instrumentos a que chamam tabaques, e ao mesmo tempo cantar coisas que ele não entendia; e, neste tempo, assentado na cama onde estava deitado, a viu passar vestida de invenções com um espadim na mão. E, falando ela com as suas pretas, saiu para fora muito brava, que parecia endemoninhada, e trouxe umas folhas do mato, que deu a ele testemunha para se curar, das quais usou sem experimentar efeito algum; nem nisso teve fé, antes o abominou. E isso mesmo viu o sobredito José da Silva Barbosa acima declarado, e sabe ele testemunha que a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta diz que, com aquelas danças, lhe vêm os ventos de adivinhar, que assim lhe chama pela palavra “ventos”, e sabe ele testemunha que, nessa ocasião, ficava horrorosa e enfurecida; e mais não disse – digo, e isso sabe ele testemunha pelo que viu e é público em todas estas vizinhanças; e mais não disse, nem do quinto. E, sendo-

lhe lido este seu testemunho, e por ele ouvido e entendido, disse estava escrito na verdade, e que nele não tinha [fl.19] que emendar – digo, nem do quinto, e ao costume disse nada. E, sendo-lhe lido este seu testemunho, e por ele ouvido e entendido, disse que estava escrito na verdade e que nele se afirmava, ratificava e tornava a dizer de novo, sendo necessário, e que nele não tinha que acrescentar, diminuir, mudar ou emendar, nem de novo que dizer ao costume, sob cargo do mesmo juramento dos santos evangelhos, que outra vez lhe foi dado. Ao que estiveram presentes, por honestas e religiosas pessoas que tudo viram e ouviram, e prometeram dizer verdade no que fossem perguntadas, sob cargo do juramento dos santos evangelhos, os padres Tomé Vaz Ferreira de Carvalho, coadjutor da freguesia – digo, da Igreja desta freguesia, natural da freguesia de Santo André de Rio Douro, arcebispado de Braga, e Frei Pedro Antônio de Miranda, religioso professo da ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo de Lisboa, donde é natural, e assinaram com o reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Antônio Leite Guimarães

Frei Pedro Antônio de Miranda

[fl.19v.]

E, ida a testemunha para fora, foram perguntados os sobreditos padres se lhes parecia que falava verdade e merecia crédito, e por eles foi dito que lhes parecia falava verdade e merecia crédito. E tornaram a assinar com o reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

Frei Pedro Antônio de Miranda

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Francisco Pereira Ribeiro, homem feitor de Domingos Henriques, natural da freguesia de Vilarinho, termo de Guimarães, arcebispado de Braga, e morador vil na freguesia do Curral d’el Rei desta comarca, solteiro, testemunha a quem o reverendo senhor comissário deu o juramento dos santos evangelhos, sob cargo do qual lhe encarregou dissesse verdade e guardasse segredo, o qual disse ser cristão-velho, e que terá de idade de vinte e quatro para vinte e cinco anos, pouco mais ou menos. E, perguntado pelos interrogatórios da comissão:

Ao primeiro e segundo disse nada.

E, perguntado pelo terceiro, [fl.20] disse que conhece a Luíza – aliás, a Luzia – Pinta, preta forra, nação angola, e que sabe que é moradora no sítio e córrego do Cordeiro, distrito da Soledade, freguesia desta vila do Sabará, e a razão de o saber e a conhecer é por estar na roça da dita Luzia Pinta um ano, e mais não disse.

E, perguntado pelo quarto, disse que lhe constava nesse tempo, e ouvia dizer, que a dita Luzia Pinta era tida por calanduzeira [à margem: audição], como também ouviu dizer a algumas pessoas que adivinhava e curava de feitiços, e isso é voz comum pela sua vizinhança. E sabe ele testemunha que ela curou um moleque de um Manuel Teixeira, e também a Antônio Leite Guimarães desta vila – que vai acima declarado em seu testemunho –, e não sabe com que palavras ou ações os curou; e ouviu dizer algumas vezes que ela dançando os calanduzes é que lhe vinham os ventos de adivinhar, e mais não disse, nem do quinto, e ao costume disse nada. E, sendo-lhe lido este seu testemunho, e por ele ouvido e entendido, disse que estava escrito na verdade, e que nele se afirmava, ratificava e tornava [fl.20v.] a dizer de novo, sendo necessário, e que nele não tinha que acrescentar, diminuir, mudar ou emendar, nem de novo que dizer ao costume, sob cargo do mesmo juramento dos santos evangelhos, que outra vez lhe foi dado. Ao que estiveram presentes, por honestas e religiosas pessoas, que tudo viram e ouviram, e prometeram dizer verdade no que fossem perguntadas, sob cargo do juramento dos santos evangelhos, os padres Tomé Vaz Ferreira de Carvalho, coadjutor da igreja desta vila, natural da freguesia de Santo André de Rio Douro, arcebispado de Braga, e Frei Pedro Antônio de Miranda, religioso professo e pregador da ordem de Nossa Senhora do Carmo de Lisboa, donde é natural, e assinaram com o reverendo senhor comissário; e eu – digo, e por não saber ler nem escrever ele testemunha, assinei a seu rogo e consentimento; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, que o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

Frei Pedro Antônio de Miranda

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Francisco Pereira Ribeiro

A rogo do sobredito

O Padre Manuel Nunes Neto

E, saída a testemunha para fora, [fl.21] foram perguntados os sobreditos padres se lhes parecia falava verdade e merecia crédito, e por eles foi fito que lhes parecia falava verdade e

merecia crédito, e tornaram assinar com o dito reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

Frei Pedro Antônio de Miranda

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

José da Silva Barbosa, homem que vive de seu negócio, natural da freguesia da Sé da cidade do Porto e morador nesta vila do Sabará, casado, testemunha a quem o reverendo senhor comissário deu o juramento dos santos evangelhos, sob cargo do qual lhe encarregou dissesse verdade e guardasse segredo, o qual disse ser cristão-velho, e que tinha de idade vinte e oito, pouco mais ou menos – digo, vinte e oito anos, pouco mais ou menos. E, perguntado pelos interrogatórios da comissão:

Ao primeiro disse nada, nem ao segundo.

E, perguntado pelo terceiro, disse que conhece Luíza – aliás, Luzia – Pinta, preta forra, natural de Angola e moradora no córrego dos Cordeiros, junto à capela de Nossa Senhora da Soledade, freguesia e vizinhança desta vila do Sabará; [fl.21v.] e a razão por que a conhece é por ter falado com ela algumas vezes, e ter ido à sua casa uma vez; e mais não disse deste.

E, perguntado pelo quarto, disse que sabe que a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta é publicamente tida por calanduzeira, adivinhadeira e curadeira, e como tal procurada de muitas pessoas para efeito de se curarem de malefícios. E sabe ele testemunha pelo ver [à margem: de vista] em uma vez que foi à casa dela dita Luzia Pinta em companhia de Antônio Leite Guimarães, acima declarado em seu testemunho, que, de noite, estando eles deitados onde haviam de dormir, a viu ele testemunha vestida de várias invenções à moda turquesca, com trunfa a modo de meia-lua na cabeça, e com um espadim na mão; e começou a dançar, estando outros pretos e pretas tocando instrumentos a que chamam tabaques, à maneira de tambores pequenos. E, depois de estar sentada em um assento alto, saiu dançando e passando por cima das pessoas que queriam ser curadas, e lhe perguntou o quanto trazia de ouro para lhe dar. E, mandando pôr as pessoas deitadas ou de bruços, passando por cima dessas pessoas, fazendo certas visagens de uma invenção que parecia escaler, pegando nele corria pelas pessoas com ele e, fazendo outras visagens, dizia o que lhe parecia. E estas são as ações que lhe viu fazer, estando presente o sobredito Antônio Leite Guimarães; e mais não disse, nem do quinto; e ao costume disse nada. E, sendo-lhe lido, e por ele ouvido e entendido, este seu testemunho, disse que estava escrito na verdade, e que nele se afirmava, ratificava e tornava a dizer de novo sendo necessário, e que nele não tinha que acrescentar, diminuir, mudar ou emendar, nem de novo

que dizer ao costume, sob cargo [fl.22] do mesmo juramento dos santos evangelhos, que outra vez lhe foi dado. Ao que estiveram presentes, por honestas e religiosas pessoas, que tudo viram e ouviram e prometeram dizer verdade no que fossem perguntadas, sob cargo do juramento dos santos evangelhos, os padres Tomé Vaz Ferreira de Carvalho, coadjutor da igreja desta vila, natural da freguesia de Santo André de Rio Douro, arcebispado de Braga, e Frei Pedro Antônio de Miranda, religioso professo e pregador da ordem de Nossa Senhora do Carmo de Lisboa, donde é natural; e assinaram com o reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

José da Silva Barbosa

Frei Pedro Antônio de Miranda

E, ida a testemunha para fora, foram perguntados os sobreditos padres se lhes parecia que falava verdade e merecia crédito, e por eles foi dito que lhes parecia falava verdade e merecia crédito; e tornaram a assinar com o dito reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Frei Pedro Antônio de Miranda

João do Vale Peixoto, homem [fl.22v.] que vive de minerar, natural da vila de Guimarães, arcebispado de Braga, casado e morador na freguesia de Roça Grande, vizinhança e comarca desta vila, onde vive há catorze anos, testemunha a quem o reverendo senhor comissário deu o juramento dos santos evangelhos, sob cargo do qual lhe encarregou dissesse verdade e guardasse segredo, o qual disse ser cristão-velho, e que tinha de idade trinta anos, pouco mais ou menos. E, perguntado pelos interrogatórios da comissão:

Ao primeiro disse nada, nem ao segundo.

E, perguntado pelo terceiro, disse que conhece Luíza – aliás, Luzia – Pinta, preta forra de nação angola, e sabe que é a mesma de que se trata, moradora no córrego dos Cordeiros, junto à capela de Nossa Senhora da Soledade, de freguesia desta vila; e a razão por que a conhece é por a ter visto muitas vezes e ela ter ido à casa dele testemunha; e mais não disse deste.

E, perguntado pelo quarto, disse que a sobredita Luíza – aliás, Luzia – Pinta, por todas as vizinhanças desta vila e freguesia da Roça Grande, é tida publicamente por calanduzeira, adivinhadeira e curadeira de feitiços, e como tal procurada e consultada de muitas pessoas que padecem achaques. E, estando a mulher dele testemunha haverá dois anos, [fl.23] pouco mais ou menos, doente de uma enfermidade que os médicos e cirurgiões não curavam, persuadido ele testemunha de algumas pessoas, chamou a sobredita Luíza – aliás, Luzia Pinta – para lhe curar a dita sua mulher. E, indo com efeito à casa dele testemunha a sobredita preta, primeiramente lhe pediu dezoito oitavas de ouro para os ingredientes da cura, e mais quatro para fazer a adivinhação; e, preparado um dossel, posta uma cadeira debaixo dele, se vestiu ela dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta de várias invenções, metendo certos pós na boca e também dos mais circunstantes, dizendo que os queria curar. Se sentava debaixo do dossel com um alfanje na mão, fazendo zurradas à maneira de burro, e, posta no mesmo dossel, mandava tocar os tabaques por duas pretas suas e um preto, e cantar coisas que se não entendiam. E, tanto que se desentoavam no toque e canto, dava saltos como cabra, e, nesta forma, passada uma hora ou mais, lhe desapertavam as pretas cantoras uma cinta que tinha apertada na barriga, com a qual fazia vários trejeitos, e então dizia que lhe chegavam os ventos de adivinhar. E, cheirando as pessoas que ali estavam, àquela que lhe parecia dizer que tinha feitiços, lhe atirava com certos pós e ficava outra vez zurrando como burro. E, para se aquietar e sossegar, era preciso que as pretas e o preto batessem na boca e no sobrado, e zurrando também como burros. E, enquanto às invenções dos vestidos, [fl.23v.] eram umas vezes à turquesca, e outras vezes a modo de anjo, nas quais havia variedades. E não viu ele testemunha outras operações, nem ações, nem tampouco conhece se aqui havia pacto tácito ou explícito com o Demônio. E sabe demais por ser público que a dita preta sempre usa dos calanduzes, que assim se lhe chama, sem que ele testemunha saiba o que é. E não experimentou melhoras em sua mulher; e mais não disse, nem do quinto, e ao costume disse nada. E, tendo-lhe lido este seu testemunho, e por ele ouvido e entendido, disse que estava escrito na verdade e que nele se afirmava, ratificava e tornava a dizer de novo, sendo necessário, e que nele não tinha que acrescentar, diminuir, mudar nem emendar, nem de novo que dizer ao costume, sob cargo do mesmo juramento dos santos evangelhos, que outra vez lhe foi dado. Ao que estiveram presentes, por honestas e religiosas pessoas, que tudo viram e ouviram, e prometeram dizer verdade no que fossem perguntadas, sob cargo do juramento dos santos evangelhos, os padres Tomé Vaz Ferreira de Carvalho, coadjutor da igreja desta vila, natural da freguesia de Santo André de Rio Douro, arcebispado de Braga, e Frei Pedro Antônio de Miranda, religioso professo e pregador da ordem do Carmo,

conventual de Lisboa, donde é natural; e assinaram com o reverendo senhor comissário; [fl.24] e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa
 Frei Pedro Antônio de Miranda
 O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho
 João do Vale Peixoto

E, ida a testemunha para foram, foram – digo, e ida a testemunha para fora, foram perguntados os sobreditos padres se lhes parecia que falava verdade e merecia crédito, e por eles foi dito que lhes parecia que falava verdade e merecia crédito, e tornaram a assinar com o dito reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa
 Frei Pedro Antônio de Miranda
 O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Francisco Mourão Rego, homem que vive de minerar, natural de Lordelo, comarca de Vila Real, arcebispado de Braga, e morador na freguesia da Roça Grande, vizinhança e comarca desta vila, solteiro, testemunha a quem o reverendo senhor comissário deu o juramento dos santos evangelhos, sob cargo [do qual] lhe encarregou dissesse verdade e guardasse segredo, o qual disse ser cristão-velho, e que teria de idade trinta e cinco anos. E, perguntado pelos interrogatórios da comissão:

Ao primeiro, disse nada, [fl.24v.] nem ao segundo.

E, perguntado pelo terceiro, disse que conhece Luíza – aliás, Luzia – Pinta, preta forra, nação de Angola, e que é moradora no córrego dos Cordeiros, junto à capela da Soledade, freguesia desta vila; e sabe que é a mesma de que se trata; e a razão de o saber é por viver na dita freguesia da Roça Grande há dezesseis anos, e a conhece há três para quatro anos; e mais não disse.

E, perguntado pelo quarto, disse que é público em todas as vizinhanças desta vila que a dita Luíza – aliás, Luzia – Pinta é tida por calanduzeira e feiticeira, ou curadeira de feitiços, como também porque ele testemunha em uma ocasião, haverá dois para três anos, achando-se em casa da sobredita preta, lhe viu [à margem: de vista] fazer trejeitos de algazarras, vestida de várias invenções, com cascavéis pelas pernas e braços e com uma machadinha na mão, a qual era também de esquipática feição, os quais adereços lhe punha uma sua preta, e, desta sorte,

fazendo bramidos horrorosos e pondo um penacho no ouvido que era de várias cores. E então é que dizia que os ventos de adivinhar lhe entravam pelos ouvidos; e isto é o que viu ele testemunha; e mais não disse, nem do quinto, e ao costume disse nada. E, sendo-lhe lido este seu testemunho, e por ele ouvido e entendido, disse que estava escrito na verdade, e que nele se afirmava, [fl.25] ratificava e tornava a dizer de novo sendo necessário, sob cargo do mesmo juramento dos santos evangelhos, que outra vez lhe foi dado. Ao que estiveram presentes, por honestas e religiosas pessoas, que tudo viram e ouviram, e prometeram dizer verdade no que fossem perguntados, sob cargo do juramento dos santos evangelhos, os padres Tomé Vaz Ferreira de Carvalho, coadjutor da igreja desta vila e natural da freguesia de Santo André de Rio Douro, arcebispado de Braga, e Frei Pedro Antônio de Miranda, pregador e religioso professo da ordem do Carmo, conventual de Lisboa, donde é natural; e assinaram com o reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Frei Pedro Antônio de Miranda

Francisco Mourão Rego

E, ida a testemunha para fora, foram perguntados os sobreditos padres se lhes parecia que falava verdade e merecia crédito, e por eles foi dito que lhes parecia que falava verdade e merecia crédito; e tornaram a assinar com o reverendo senhor comissário; e eu, o padre Manuel Nunes Neto, o escrevi.

O Comissário José Matias de Gouvêa

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Frei Pedro Antônio de Miranda

[fl.25v.]

Luis Coelho Ferreira, contido na comissão, além de constar publicamente ser falecido, o declarou também o padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho, coadjutor desta igreja do Sabará, por mandado do dito senhor comissário, o qual assinou ao pé deste, de que fiz este termo eu, o padre Manuel Nunes Neto o escrevi e o dito padre assinou junto com o dito senhor comissário.

O Comissário José Matluias de Gouvêa

O Padre Tomé Vaz Ferreira de Carvalho

Termo de encerramento

E, tiradas e perguntadas as testemunhas acima nomeadas, houve o dito senhor reverendo comissário por finda esta diligência, na qual gastou três dias fora de sua casa e residência, e eu, o escrivão, gastei os mesmos. E vai escrita em treze meias folhas de papel, sem borrão, e leva constante uma entrelinha na 3ª meia folha, posto que fica declarada a abaixo na mesma meia folha; e não leva coisa que dúvida faça, por ir tudo declarado com as cláusulas – digo, de que fiz este termo de encerramento por mandado do dito senhor comissário, o qual assinei. E declaro que os padres ratificantes são moradores nesta vila do Sabará, e eu, o padre Manuel Nunes Neto, que o escrevi e assinei.

O Padre Manuel Nunes Neto

Muitos ilustres senhores,

Fiz esta diligência, na forma da comissão de Vossas Senhorias, e me parece que se deve dar crédito às testemunhas que [fl.26] nela juraram, por serem pessoas de boa capacidade, conforme e conhecimento que delas tenho; e já o padre Tomé Vaz de Carvalho me tinha falado sobre o escândalo que dava na freguesia do Sabará o procedimento de Luzia Pinta. Vossas Senhorias mandarão o que forem servidos. Sabará, 28 de junho de 1741.

O Comissário José Matias de Gouvêa

[fl.27]

Sabará

Ao comissário José Matias de Gouvêa:	7\$840
Ao escrivão, o padre Manuel Nunes Neto:	5\$892
Notificação:	0\$640
Conta – 36:	14\$372

[fl.28]

Muito ilustres senhores,

Do sumário judicial que ofereço neste requerimento, consta que Luíza, ou Luzia Pinta, preta forra, moradora no Córrego do Cordeiro, junto à capela de Nossa Senhora da Soledade, freguesia de Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará, é publicamente tida por

calanduzeira, vestindo-se de vários feitios diferentes, sentando-se debaixo de um dossel, mandando tocar instrumentos e fazendo depois várias visagens, e zurrando às vezes como burro, para curar de feitiços; de que são testemunhas de vista, e de outras mais superstições, a testemunha 3^a, a 4^a, a 6^a, 7^a, e 8^a, acrescentando a 3^a que ouvia dizer à delatada que Deus lhe dizia naquelas ocasiões o que havia de fazer. E todas as mais ouviram da delatada que, nas ditas ocasiões, lhe chegavam os ventos de adivinhar. Do que tudo nasce presunção de ter a delatada pacto com o Demônio, e grande escândalo aos fiéis, pelo que:

Requeiro a Vossas Mercês que decretem à prisão dos cárceres desta Inquisição a delatada Luíza, ou Luzia Pinta, e que, sendo com efeito presa, seja examinada e sentenciada na forma do regimento.

E, apresentado em mesa o requerimento do promotor para os senhores inquisidores lhe haverem de deferir, [fl.28v.] de seu mandado lhe fiz conclusivo. Manuel Afonso Rebelo o escrevi.

Foi visto na mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Lisboa o sumário de testemunhas que se mandou fazer na vila do Sabará contra Luíza – aliás, Luzia – Pinta, preta forra contida e confrontada no requerimento do promotor, e o mesmo requerimento. E pareceu a todos os votos que, visto constar pelo sumário que a delatada cura publicamente de feitiços, usando para este efeito de observações e fatos vãos e supersticiosos, de que resulta presunção de ter pacto com o Demônio, eram as culpas bastantes para a delatada ser presa em custódia nos cárceres desta Inquisição, e deles examinada. E, para este efeito, se passem as ordens necessárias. Lisboa, em mesa, 16 de março de 1742.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

Mandado em 16 de março de 1742.

[fl.30]

Confissão

Aos 18 dias do mês de março de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e Casa Terceira das Audiências da Santa Inquisição, estando ali na de manhã o senhor inquisidor Manuel Varejão e Távora, mandou vir perante si a uma preta, que em 18 de dezembro de 1742 veio do Rio de Janeiro, remetida para os cárceres da custódia, por pedir audiência para confessar culpas que

havia cometido. E, sendo presente, lhe foi dado o juramento dos santos evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir. E logo disse chamar-se Luzia Pinta, preta forra, solteira, filha de Manuel da Graça e de Maria da Conceição, natural da cidade de Angola e moradora na vila do Sabará, de idade de 50 anos, pouco mais ou menos.

[fl.30v.] E logo foi admoestada que, pois tomava tão bom conselho como o de confessar suas culpas, lhe convinha muito trazer todas à memória para delas fazer uma inteira e verdadeira confissão, não impondo a si nem a outrem testemunho falso, por ser o que lhe convém para descargo da sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa? Ao que respondeu que só a verdade havia de dizer, a qual era:

Que, achando-se ela confitente moradora na vila do Sabará, concorriam à sua casa várias pessoas, assim brancas como pretas, para efeito de as curar de várias moléstias de que padeciam, o que ela confitente fazia mandando-lhes tomar umas papas de farinha, em que somente lhe misturava raiz de abutua e de pau-santo. E, por virtude desse remédio, vomitavam os doentes, de sorte que se achavam melhores da queixa de que [fl.31] padeciam. E que às pessoas suas conhecidas a quem aplicava o dito remédio não levava coisa alguma; por eles somente lhe davam alguma coisa de estipêndio aquelas pessoas que eram de fora, de quem ela não tinha conhecimento. E que, nas ditas curas, não usava de outra alguma mistura, nem fazia outra alguma coisa por onde pudessem sarar os doentes, mais do que por virtude dos ditos remédios que lhe aplicava; e sabia que estes tinham virtude para poder curar os doentes por lhe assim terem ensinado na sua terra, onde usavam também deles. E que isso é somente o que tem que declarar nesta mesa, e o faz por descargo de sua consciência e assim passar na verdade.

Foi-lhe dito que tomou muito bom conselho em principiar a confessar suas culpas, e que trate de examinar a sua consciência como deve, para delas fazer uma inteira confissão, porque, se assim o fizer, desencarregará [fl.31v.] a sua consciência, salvará a sua alma e alcançará a misericórdia que a Santa Madre Igreja costuma conceder aos bons e verdadeiros confitentes. E, por tornar a dizer que não tinha mais que confessar, foi outra vez admoestada *in forma* e mandada a seu cárcere, sendo-lhe primeiro lida esta sessão; e, por ela ouvida e entendida, disse que estava escrita na verdade. E assinei pela ré, de seu rogo e consentimento, por não saber escrever, e, com o dito senhor inquisidor, Manuel da Silva Diniz o escrevi.

Manuel Varejão e Távora

Manuel da Silva Diniz

[fl.33]

Exame

Aos 18 dias do mês de abril, 743 anos, em Lisboa, nos Estaus e Casa Terceira das audiências da Santa Inquisição, estando aí na de tarde o senhor inquisidor Manuel Varejão e Távora, mandou vir perante si a Luzia Pinta, ré presa contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dado o juramento dos santos evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir.

Perguntada se cuidou em suas culpas como nesta mesa lhe foi mandado e as quer acabar de confessar, por ser o que lhe convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa;

Disse que sim, cuidara, e que não tinha mais culpas que confessar.

Perguntada se se apartou, em algum [fl.33v.] tempo, de nossa santa fé católica, deixando de crer no mistério da Santíssima Trindade e em Cristo Senhor Nosso, ou nos sacramentos da Igreja e mais mistérios que a lei ensina;

Disse que não.

Perguntada se, em algum tempo, creu no Demônio e o adorou como a Deus, tendo para si que é digno de culto e veneração e poderoso para salvar as almas;

Disse que não.

Perguntada se, em algum tempo, deixou de ter a Deus Nosso Senhor por autor de todos os bens, assim espirituais como temporais;

Disse que não.

Perguntada se desconfiou, em algum tempo, de Deus Nosso Senhor, tendo para si que da sua divina majestade lhe não podia vir bem algum;

Disse que não.

Perguntada se tem, ou teve para [fl.34] si, em algum tempo, que se podiam saber com certeza as coisas futuras que dependiam do livre arbítrio dos homens e as que se faziam em segredo, ou em lugares distantes, de que não podia haver notícia;

Disse que não.

Perguntada se teve, em algum tempo, revelação de coisas passadas e ocultas, ou que se fizeram em sua ausência, e de que não podia ter notícia? Que coisas eram essas e quem lhas revelou;

Disse que não.

Perguntada se tratou, em algum tempo, de obrigar a vontade de alguma pessoa para que quisesse bem a outra, dissesse ou fizesse alguma coisa a que a própria vontade o não inclinava, e de que meios usou para isso;

Disse que não.

Perguntada se lhe apareceu, em algum tempo, o Demônio, quantas vezes, em que lugar e forma, se lhe falava ou dava a entender [fl.34v.] o que dela queria;

Disse que nunca lhe aparecera o Demônio.

Perguntada se fez ela declarante pacto com o Demônio, por si ou por interposta pessoa? Com que forma o fez, de que palavras usaram e a que se obrigaram um a outro;

Disse que nunca fizera pacto com o Demônio.

Perguntada se está lembrada de haver dito, na confissão que fez nesta mesa em 18 do mês de março próximo passado, que ela fizera várias curas a diversas pessoas, na forma que declarou na dita confissão, e se assim passa na verdade;

Disse que sim.

Perguntada se, nas ditas curas, usava ela declarante de alguns fatos supersticiosos, orações, palavras e bênçãos com mistura de coisas sagradas, [fl.35] observando para isso certos lugares, dias e horas, e por que forma fazia o referido;

Disse que, quando fazia as ditas curas, usava somente dizer aos doentes que ali lhe dava aquela bebida em nome da Virgem Maria, e não fazia mais coisa alguma.

Perguntada se tem virtude oculta para adivinhar, matar, fazer adoecer, curar ou obrigar vontades? Como sabe que a tem e quem lha comunicou;

Disse que ela não tem virtude alguma para obrar o contido na pergunta, nem tem mais que declarar que o que já disse na sua confissão.

Perguntada se tem ou teve para si, em algum tempo, que qualquer pessoa, por virtude própria, podia obrar as sobreditas coisas, ou alguma delas;

Disse que não.

Perguntada se foi ela em algum [fl.35v.] tempo procurada para curar de feitiços a algumas pessoas; de que meio usou para conhecer que os tinham; e por que forma fazia as ditas curas;

Disse que ela foi procurada por algumas pessoas para as curar de feitiços, às quais dava o remédio que declarou na sua confissão, por ouvir dizer a outras pessoas, que agora lhe não lembram, que o dito remédio era bom para fazer vomitar os feitiços, no caso que os tivessem; e que toda razão que tinha para entender que padeciam a queixa de feitiços, era o chegar a vomitá-los por força do dito remédio.

Perguntada como é possível que seja verdade o que está dizendo, se é totalmente repugnante à razão que, usando ela sempre do mesmo remédio em todas as duas curas, houvesse de ter este virtude para produzir efeito em toda a casta de enfermidades; e muito mais o deixar ela de ter outros meios por [fl.36] onde conhecesse se eram ou não feitiços que padeciam as pessoas que com ela se iam curar;

Disse que ela não usava de outro remédio mais do que o que já tem declarado, nem tinham outro meio para conhecer que padeciam feitiços mais que ver que vomitavam com o dito remédio.

Perguntada se o dito remédio se usa somente para fazer vomitar ou se tinha também alguma virtude oculta para curar os feitiços à pessoa que os tivesse;

Disse que o dito remédio não tem mais virtude que para fazer vomitar; e, ao depois que assim o faziam as pessoas a quem o dava, tomava ela declarante huns bocadinhos de pau-santo, de que é também composto o dito remédio, e os cozia em uma fita, e atava no braço da pessoa que padeceu a moléstia, para dali em diante lhe não poderem tornar a dar mais feitiços.

Perguntada que motivo tem [fl.36v.] ela declarante para saber que, com o dito remédio atado no braço, ficava a pessoa livre de lhe poderem tornar a repetir os mesmos feitiços;

Disse que a razão que tem para saber o contido na pergunta é pelo ver fazer assim a um preto chamado Manuel, já defunto, o qual lhe disse que, por aquela forma, se praticava aquela cura na sua terra, e que não tem outra razão, nem sabe mais coisa alguma além do que já tem declarado;

Perguntada se praticava ela o dito remédio entendendo que nele havia pacto tácito ou explícito com o Demônio, por intervenção do qual se pudesse conseguir a melhora nas pessoas a quem se aplicava;

Disse que ela nunca entendeu que, no dito remédio, havia pacto ou intervenção alguma do Demônio.

Foi-lhe dito que trate de examinar a sua consciência, como nesta [fl.37] mesa se lhe tem recomendado por muitas vezes, e que se resolva a fazer uma inteira e verdadeira confissão de suas culpas, não impondo a si nem a outrem testemunho falso, porque, se assim o fizer, salvará a sua alma e conseguirá a misericórdia que a Santa Madre Igreja costuma conceder aos que são verdadeiros confitentes. E, por tornar a dizer que não tinha mais culpas que confessar, foi outra vez admoestada em forma e mandada a seu cárcere, sendo-lhe primeiro lida esta sessão, que por ela ouvida e entendida, disse que estava escrita na verdade; e, por não saber escrever, de seu rogo e consentimento assinei por ela com o dito senhor inquisidor. Francisco de Souza o escrevi.

Manuel Varejão e Távora

Francisco de Souza

[fl.37v.]

Estando este processo a estes termos, de mandado dos senhores inquisidores, lhe fiz concluso. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

Foram vistos segunda vez na mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Lisboa os ditos das testemunhas que se mandaram tirar contra Luzia Pinta, preta forra, solteira, natural de Angola e moradora na vila do Sabará, ao depois do assento da mesa de 16 de março de 1742, pelo qual foi mandada vir em custódia para os cárceres desta Inquisição, para deles ser examinada, e o mais que acresceu com a sua declaração e exame. E pareceu a todos os votos que as culpas eram bastantes para a delatada ser presa nos cárceres secretos, sem sequestro de bens, e deles processada na forma do regimento, para cujo efeito se passem as ordens necessárias. Lisboa, em mesa, 19 de abril de 1743.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

[fl.38]

Luzia Pinta

Os inquisidores apostólicos contra a herética pravidade e apostasia nestas cidades de Lisboa e seu distrito etc. mandamos a qualquer familiar ou oficial do Santo Ofício que nos cárceres da custódia, onde se acha Luzia Pinta, preta forra, solteira, filha de Manuel da Graça, natural do Reino de Angola e moradora na vila do Sabará, a prendais, sem sequestro de bens, por culpas que contra ela há neste Santo Ofício, obrigatórias à prisão. E presa a bom recado, com cama e mais fato necessário a seu uso, e até – [quantia não especificada] em dinheiro para seus alimentos, trareis e entregareis, debaixo de chave, ao alcaide dos cárceres secretos desta Inquisição. E mandamos, em virtude de santa obediência, e sob pena de excomunhão maior e de quinhentos cruzados para as despesas do Santo Ofício e de procedermos como mais nos parecer, a todas as pessoas, assim eclesiásticas como seculares, de qualquer grau, dignidade, condição e preeminência que sejam, vos não impeçam de fazer o sobredito; antes, sendo por vós requeridos, vos deem todo o favor e ajuda – mantimentos, pousadas, camas, ferros, cadeias, cavalgaduras, barcos e tudo o mais que for necessário – pelo preço e estado da terra. Cumpri-o

assim com muita cautela e segredo, e mais não façais. Dado em Lisboa Ocidental, do Santo Ofício da Inquisição, sob nossos sinais e selo dela, aos 19 dias do mês de abril de 1743 anos. Francisco de Souza o escreveu.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Destino e selo: 40

Conta: 18

[fl.41]

Genealogia

Aos 7 dias do mês de maio de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa do despacho da Santa Inquisição, estando aí em audiência de tarde o senhor inquisidor Manuel Varejão e Távora, mandou vir perante si a Luzia Pinta, ré presa, contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dado o juramento dos santos evangelhos, em que pôs a mão, e sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir.

Perguntada se cuidou em suas culpas, como nesta mesa lhe foi mandado, e as quer acabar de confessar, por ser o que lhe convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa?

Disse que sim, cuidara, e que não era de mais lembrada; pelo que lhe foram feitas as perguntas seguintes de sua genealogia, ao que, respondendo, disse:

[fl.41v.] Que ela, como dito tem, se chama Luzia Pinta, preta forra, solteira, natural de Angola e moradora na vila do Sabará, de 50 anos de idade, pouco mais ou menos. E que seus pais são já falecidos e se chamavam Manuel da Graça e Maria da Conceição, naturais ele da dita cidade de Angola e ela do Congo, e ambos moradores que foram na mesma cidade de Angola.

E que seus avós, assim paternos como maternos, não tem notícia alguma deles, e não sabe como se chamavam.

E que ela tem dois irmãos, a saber, João e Ângela, ambos solteiros, escravos de Manuel Lopes de Barros na cidade de Angola, onde ambos são naturais e moradores.

E que ela é cristã batizada, e o foi na paróquia da igreja de Nossa Senhora da Conceição pelo cura da mesma igreja, chamado frei João, e foram seus padrinhos um preto chamado João,

não sabe o seu sobrenome, e uma preta [fl.42] chamada Graça, não sabe o seu sobrenome, madrinha.

E que ela foi crismada na igreja da paróquia de Nossa Senhora da Conceição da vila do Sabará, nas minas, pelo bispo que então era daquele bispado, o que não sabe o nome, e foram seus padrinhos Antônio de Souza e Joana, não sabe o seu sobrenome.

E que ela, tanto que chegou aos anos de juízo e discrição, ia às igrejas e nelas ouvia missa e pregação, e se confessava e comungava, e fazia as mais obras de cristã.

E logo foi mandada pôr-se de joelhos, persignar-se e benzer-se, dizer o Padre Nosso e Ave Maria, a Salve Rainha e Creio em Deus Padre, os mandamentos da lei de Deus e os da Santa Madre Igreja, que tudo soube suficientemente.

E que ela não sabe ler nem escrever.

E que ela, depois que saiu de Angola, sua pátria, assiste na Bahia e na vila de Sabará, nas minas, e em todas estas terras [fl.42v.] falava com toda a casta de gente que se lhe oferecia.

E que ela nunca foi apresentada nem presa no Santo Ofício, senão agora, nem sabe que o fosse alguns de seus parentes.

Perguntada se sabe, ou suspeita, a causa da sua prisão?

Disse que não sabe ao certo a causa por que está presa.

Foi-lhe dito que ela está presa por culpas cujo conhecimento pertence ao Santo Ofício, e lhe fazem saber que desta mesa se não manda prender pessoa alguma sem haver bastante informação de haver cometido culpas a ela pertencentes, e esta mesma houve para ela ré o ser nos cárceres desta Inquisição; pelo que de novo a admoestam, com muita caridade da parte de Cristo Senhor Nosso, que, deixando todos os respeitos humanos que a podem embaraçar, se resolve a fazer uma inteira e verdadeira [fl.43] confissão de suas culpas, declarando juntamente a verdadeira intenção, que teve em cometer as que tem confessado. Porque, se assim o fizer, desencarregará a sua consciência, salvará a sua alma e se porá em estado de que com ela se use de misericórdia. E, por tornar a dizer que não tinha mais culpas que confessar, nem tivera outra intenção mais que a que tem declarado, foi outra vez admoestada em forma e mandada a seu cárcere, sendo-lhe primeiro lida esta sessão, e, por ela ouvida e entendida, disse que estava escrita na verdade. E assinei pela ré, de seu rogo e consentimento, por não saber escrever. E, com o dito senhor inquisidor, Manuel da Silva Diniz o escrevi.

Manuel Varejão e Távora

Manuel da Silva Diniz

[fl.45]

In specie e mais confissão

Aos 7 dias do mês de junho de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa terceira das audiências da Santa Inquisição, estando aí de manhã o senhor inquisidor Manuel Varejão e Távora, mandou vir perante si a Luzia Pinta, ré presa, contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dado o juramento dos santos evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir.

Perguntada se cuidou em suas culpas, como nesta mesa lhe foi mandado, e as quer acabar de confessar, e a verdadeira intenção que teve em as cometer, por ser o que lhe convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa?

Disse que sim, cuidara, e que não tinha mais culpas que confessar, nem tivera outra intenção mais que a que tem declarado.

[fl.45v.] Perguntada em que certo lugar se achou ela ré, de certo tempo a esta parte, onde, além do que tem confessado, sendo procurada para curar certa pessoa de feitiços, mandou formar um altar com seu dossel, em que ela ré se pôs com um alfanje na mão e uma fita larga amarrada na cabeça, vestida a modo de anjo, e logo duas pessoas, que aí se achavam, se puseram a cantar, e outra a tocar certo instrumento; e, estando assim por algum espaço de tempo, no fim dele ficou ela ré como fora do seu juízo, dizendo certas palavras, e então mandou deitar no chão as pessoas que curava e passou por cima delas por repetidas vezes, asseverando que naquelas ocasiões é que lhe vinham os ventos de adivinhar, e lhe dizia Deus o que havia de fazer, e ao mesmo tempo deu certa bebida de vinho, que ela ré compôs para o dito efeito?

Disse que é verdade o contido na pergunta, porquanto, sendo ela chamada para curar a várias pessoas de feitiços de que padeciam, mandou fazer a modo de um altar, com seu pano por cima, à maneira de dossel, onde ela ré se pôs com um [fl.46] instrumento de ferro na mão pela forma de cutelo ou alfanje, e seu barrete na cabeça com sua fita amarrada nele. E logo mandou cantar e tocar, por algumas pessoas que aí se achavam, por espaço de duas horas, pouco mais ou menos, e no fim delas ficou ela ré como fora de seu juízo, por lhe vir nessa ocasião a doença da sua terra, a que chamam canladuz, com a qual, ficando como fora de si, entra a dizer os remédios que se hão de aplicar e a forma por que se hão de fazer, que são os mesmos que declarou na sua confissão – o que tudo faz ela ré por destino que Deus lhe deu, e por esta causa é que ela diz e assevera, nas ditas ocasiões, que nestas lhe vêm os ventos de adivinhar, e lhe diz Deus Nosso Senhor o que há de fazer. E é também certo que, nas ditas curas, manda ela ré deitar no chão as pessoas que cura e passa por cima delas por repetidas vezes, esfregando-as

juntamente com as ervas que declarou na sua confissão, o que faz por ter isto assim virtude para lhe lançar fora os feitiços que lhe têm feito. E, logo no fim desse fato, lhes ata no braço direito uma fita, para que lhe não possam de novo tornar [fl.46v.] a fazer os ditos feitiços. E também é verdade que, nas ditas ocasiões, aplica aos enfermos, por bebida, um remédio que compõe de vinho e do suco de várias ervas, que pisa para o dito efeito, e que isto é tudo o que tem que declarar a respeito de contido na pergunta.

Perguntada em que outro certo lugar se achou ela ré, haverá 6 anos, pouco mais ou menos, onde, além do que tem confessado, sendo procurada para curar a certa pessoa de queixa de que padecia, lhe disse a esta que o seu mal eram feitiços, e que ela ré a curaria deles; e, logo passado pouco espaço de tempo, apareceu vestida de várias invenções à moda turquesca, com trunfa na cabeça e um espadim na mão, e então principiou a dançar, estando outras pessoas que aí se achavam a tocar certos instrumentos; e depois se assentou em lugar alto, donde tornou a sair dançando, e logo principiou a passar por cima das pessoas que aí se achavam para serem curadas, estando estas deitadas no chão e outras de bruços, e lhes fez por cima delas certas ações com uma invenção a modo de [fl.47] escaler, dizendo juntamente que, naquelas ocasiões, lhe vinham os ventos de adivinhar?

Disse que é verdade tudo o que se contém na pergunta, na forma que acaba de dizer nesta mesa, e somente tem que acrescentar que, quando manda deitar no chão às pessoas que está curando, passa também por cima delas com uma canoazinha pequena que mandou fazer para esse efeito, a qual unta muito bem primeiro com o suco de ervas que tem dito, e depois esfrega com ela o corpo das pessoas que hão de ser curadas, para lhes lançar fora os feitiços que padecem, por ser este o fim e virtude para que se aplica o dito instrumento. E também tem mais que declarar que, quando chega ao pé dela algum preto que tem mandinga ou coisa diabólica, lhe vem logo a ela ré a doença acima dita do calanduz, com a qual fica fora do seu juízo e adivinha logo o ter o dito preto a referida mandinga, e por esta causa não pode passar com a mesma por diante dela ré enquanto com efeito a não vai tirar. E isto faz, e adivinha ela ré por tino e destino que lhe vem [fl.47v.] de Deus. E é tão certo adivinhar ela o referido que, perguntando-se aos mesmos pretos se era verdade o terem eles as ditas mandingas, confessaram ser assim como ela ré dizia.

Perguntada em que outro certo lugar se achou ela ré, haverá 4 anos, pouco mais ou menos, onde, além do que tem confessado, sendo procurada para curar a certa pessoa de queixas de que padecia, mandou preparar a modo de um dossel e, debaixo dele, uma cadeira, em que se assentou com um alfanje na mão; e, vestida de varias invenções, metendo certos pós na sua boca e dos mais circunstantes que aí se achavam para serem curados, então mandou por certas

peessoas cantar e tocar instrumentos por algum tempo, no fim do qual lhe desamarraram uma cinta que tinha amarrada pela barriga, com a qual fazia vários trejeitos, dizendo que nessa ocasião lhe vinham os ventos de adivinhar; e logo entrou a cheirar a todas as pessoas que aí se achavam, e, àquelas que dizia que tinham feitiços, lhe atirava ela ré com certos pós [fl.48] que trazia, e principiou a zurrar como burro, de sorte que foi necessário, para se sossegar, que as pessoas que tocavam e cantavam lhe fizessem para isso certos sinais?

Disse que é verdade tudo o contido na pergunta, como ela ré já tem dito nesta mesa. E somente tem que acrescentar que, quando fazia as ditas curas, usava também nelas de uns pós que tinha feitos das mesmas ervas, os quais metia na sua boca dela ré e das mais pessoas que curava, por terem virtude para as curar da referida queixa de feitiços que padeciam. E que também, nas ditas curas, praticava o cheirar na cabeça as pessoas que padeciam de moléstia, porque assim conhecia se elas padeciam ou não dos feitiços de que se queixavam; e que isso é o que tem que declarar a respeito da pergunta, e de ser também verdade tudo o mais que nela se contém.

Foi-lhe dito que trate de examinar a sua consciência, como se lhe tem recomendado nesta mesa, e que, achando-a encarregada em mais alguma coisa, a venha manifestar nela, como [fl.48v.] também a verdadeira intenção que teve em cometer as culpas que tem confessado, por ser o que convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa. E, por tornar a dizer que não tinha mais culpas que confessar, nem tivera outra intenção mais que a que tem declarado, foi outra vez admoestada em forma e mandada ao seu cárcere, sendo-lhe primeiro lida esta sessão, que, por ela ouvida e entendida, disse que estava escrita na verdade. E assinei pela ré, de seu rogo e consentimento, por não saber escrever, com o dito senhor inquisidor. Manuel Afonso Rebelo o escrevi.

Manuel Varejão e Távora

Manuel Afonso Rebelo

[fl.49]

Exame e mais confissão

Aos 3 dias do mês de julho de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa terceira das audiências da Santa Inquisição, estando aí de tarde o senhor inquisidor Manuel Varejão e Távora, mandou vir perante si a Luzia Pinta, ré presa, contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dado o juramento dos santos evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir.

Perguntada se cuidou em suas culpas, como nesta mesa lhe foi mandado, e as quer acabar de confessar, por ser o que lhe convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa?

Disse que sim, cuidara, e que não era de mais lembrada.

Perguntada se está lembrada de haver dito, na confissão que fez nesta mesa em 7 de junho próximo [fl.49v] passado, que, nas repetidas curas de feitiços que fazia a diversas pessoas, usava de várias invenções que declarou, mandando juntamente tocar alguns instrumentos por certo espaço de tempo, no fim do qual ficava ela ré como fora do seu juízo, por lhe sobrevir a doença da sua terra, chamada calanduz, e então é que determinava os remédios que se haviam de fazer e aplicar aos doentes, o que tudo obrava por destino que Deus lhe deu; como também adivinhar na mesma ocasião todos aqueles pretos que traziam mandinga; e se assim passa na verdade?

Disse que sim.

Perguntada que doença é essa da sua terra a que chama calanduz, de que causa procede, que efeitos produz, e por que sinais se reconhece?

Disse que, a respeito do contido na pergunta, só sabe declarar que à dita doença lhe chamam na sua terra calanduz, e que esta se pega de umas pessoas a outras, e que a ela lha poderia comunicar uma tia sua chamada Maria, o que não sabe ao certo, por ter vindo [fl.50] da sua pátria de muito tenra idade. E o que pode afirmar com certeza é que, achando-se ela já na vila do Sabará, ouvindo missa em um dia santo, lhe sobreveio repentinamente a dita doença, de que ficou muito mal, por não saberem os remédios que lhe haviam de aplicar, até que, sendo chamado um preto por nome Miguel, escravo de Manuel de Miranda, morador na dita vila, lhe disse este que a dita queixa era a do calanduz, e que só a havia de curar e ter remédio mandando tocar alguns instrumentos e fazendo o mais que disse na sua confissão, por ser este o meio e modo por que se costuma curar a dita doença; o que, com efeito, ela fez, e experimentou melhora e os mais efeitos que já tem declarado nesta mesa. E que só Deus Nosso Senhor sabe o que é na realidade a dita doença e de que causa esta procede.

Perguntada se lhe ensinou a ela declarante o referido alguma pessoa mais além do dito preto, e se entende que a dita doença é natural ou sobrenatural?

Disse que somente o dito preto lhe [fl.50v.] explicou o referido; e entende ela declarante, que a dita doença é sobrenatural, porque, quando lhe vem esta, fica parada com os olhos no céu por algum espaço de tempo, no fim do qual abaixa a cabeça, fazendo cortesia, e logo olha para os doentes e conhece então os que hão de viver e têm remédio na sua queixa, e também os que

o não têm, aos quais, por esta razão, não aceita por seus enfermos, e os manda outra vez levar pelas pessoas que os trouxeram.

Perguntada que razão tem ela para entender que todos aqueles efeitos tão extraordinários são nascidos de virtude que Deus lhe concedeu, e não de influxo diabólico, a que mais naturalmente se devem aplicar?

Disse que a razão que tem para entender que todos os ditos efeitos provêm de Deus e não do Demônio é porque, nas ocasiões em que se fazem as ditas curas, sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro, as quais se mandam dizer de missas, repartidas a metade para Santo Antônio e a metade para São Gonçalo, e por intercessão [fl.51] desses dois santos é que se fazem as ditas curas.

Perguntada se lhe falou Deus Nosso Senhor em algum tempo ou teve alguma visão ou revelação sobrenatural de que pudesse colher a dita intercessão e influxo superior a que atribui tão extraordinários efeitos?

Disse que o que tem que declarar a respeito do contido na pergunta é o seguinte: que, sendo ela da idade de 12 anos, pouco mais ou menos, assistindo na cidade de Angola, em casa de seu senhor Manuel Lopes de Barros, saindo em um dia pela manhã ao quintal das casas em que ele morava, caiu repentinamente como morta no meio dele. E, ficando totalmente imóvel e privada de seus sentidos, foi levada sem saber o como até a margem de um rio grande, onde, encontrando uma velha, lhe perguntou esta para que parte ia. E, respondendo-lhe ela declarante que não sabia, lhe continuou a dizer a dita velha que fosse muito embora, porque logo havia de voltar. E, continuando com efeito o seu caminho, encontrou mais acima [fl.51v.] um homem ainda moço, que lhe fez as mesmas perguntas, e ela lhe deu as mesmas respostas. E, andando mais, encontrou outra velha, que lhe perguntou para que parte queria ir, e, respondendo-lhe que queria passar para a outra banda do rio, lhe disse então a mesma velha que pegasse na ponta de uma linha muito fina que tinha na mão, e conseguiria o que desejava. E, fazendo-o ela assim, sucedeu secar repentinamente o dito rio, de sorte que pôde passá-lo a pé enxuto e sem algum embaraço. E, dando logo em uma encruzilhada, encontrou com outras duas velhas e com dois caminhos, um muito sujo e outro muito limpo, e, intentando ela ir por este, lhe disseram as ditas velhas que havia de ir pelo sujo, quisesse ou não. E, indo com efeito por ele, chegou a uma casa grande, onde achou a m homem ancião, com barbas compridas, assentado em uma cadeira e, ao redor dele, vários meninos com candeias acesas, o que, vendo ela declarante, chegou ao pé do dito homem, a quem tomou a benção. E logo este lhe disse que se fosse embora, sem passar mais coisa alguma. E, vindo já na escada daquelas casas, [fl.52] retirando-se, sucedeu tornar em si por virtude de remédios e fumaças que o dito seu senhor lhe mandou fazer, por a achar

como morta no dito quintal pela forma que tem declarado. E, dando depois conta de todo o referido a um clérigo chamado Padre Manuel João, assistente na mesma cidade de Angola, lhe disse este que aquele velho ancião que tinha visto era Deus Nosso Senhor, o que ela assim ficou entendendo pela referida razão. E não passou mais coisa alguma, nem teve outra alguma revelação que haja de declarar.

Perguntada se percebeu ela o ir realmente aos lugares que tem dito, ou se entende que tudo seria ilusão e fingimento, e a quem atribui isso?

Disse que ela entende não ser ilusão nem fingimento o que tem dito que passou, e se persuade de que tudo foi obra de Deus, que a conduziu àqueles lugares, e não sabe explicar-se melhor a respeito do contido na pergunta.

Perguntada se, na dita ocasião, ficou ela privada totalmente de seus sentidos, e se percebeu a causa que produziu tão [fl.52v.] extraordinários efeitos?

Disse que, quando caiu no chão, ficou privada dos seus sentidos, porque não sabe como caiu. Porém, ao depois, ficou conhecendo o ir aos lugares que tem dito, ficando sempre o seu corpo no quintal onde tinha caído. E já tem declarado atribuir esse sucesso a Deus Nosso Senhor, sem embargo de que não tem para isso mais certeza do que entendê-lo assim.

Perguntada, se o seu corpo ficou no quintal aonde caiu, como é possível que fosse realmente aos lugares que tem dito, e que razão tem para atribuir este sucesso a Deus, sendo mais naturalmente obra do Demônio, que costuma reproduzir semelhantes ilusões e fingimentos?

Disse que ela não sabe explicar como foi àqueles lugares; porém, é certo que foi, na forma que tem dito, e que a razão que tem para atribuir esse sucesso a Deus e não ao Demônio é pelo entender assim, visto o que passou na dita ocasião, e não sabe dar outro fundamento mais que o que tem dito.

[fl.53] Perguntada se, para os ditos fatos, invocou ela alguma vez o Demônio e fez com ele pacto tácito ou expresso, ou se lhe apareceu o mesmo em alguma forma e figura, e qual foi esta?

Disse que nunca invocou o Demônio, nem com ele fez pacto, nem lhe apareceu em lugar algum.

Perguntada como é possível deixasse de haver intervenção do Demônio nos referidos fatos, se deles se está conhecendo com toda a evidência serem procedidos da arte diabólica, por força da qual praticava ela tudo o que tem declarado nesta mesa?

Disse que ela não tem coisa alguma com o Diabo, nem dele se valeu para os ditos fatos; antes entende que tudo é obra e destino de Deus, que lhe quis conceder a ela.

Perguntada, se ela sabe muito bem que essas coisas se costumam obrar por intervenção do Demônio, como as quer logo simuladamente atribuir [fl.53v.] a destino e virtude própria, sendo os ditos fatos totalmente opostos, repugnantes à mesma virtude com que pretende desculpar-se?

Disse que, para os ditos fatos, não houve intervenção do Demônio, como tem dito.

Perguntada se tem ela também virtude para curar outra diversidade de queixas e para adivinhar outras mais coisas que não sejam as que tem dito?

Disse que só tem destino para curar as queixas que tem dito e adivinhar que pretos têm mandinga.

Perguntada, se é virtude ou destino o que tem para curar as ditas queixas e praticar os ditos fatos, por que a não terá também para curar outras moléstias e adivinhar outras coisas além das que tem confessado?

Disse que ela tem dito a verdade, e que não há coisa do Demônio nos ditos fatos.

[fl.54] Perguntada, se ela obrava o referido por destino e virtude própria que para isso tinha, que conexão tem com esta aquelas extraordinárias invenções de que usava para haver de fazer as curas?

Disse que ela não pode fazer as ditas curas sem usar das ditas invenções, e que a razão só Deus Nosso Senhor a entende, porque ela, como pecadora, a não sabe entender.

Perguntada para que pretende desculpar-se com respostas frívolas e inconcludentes, se, da sua mesma confissão, se está conhecendo, com toda a evidência, que ela obrava o referido por pacto que fez com o Demônio, e não por destino ou virtude própria, a que fingida e simuladamente pretende recorrer?

Disse que ela sabe muito bem que não tem pacto algum com o Demônio, e que Deus Nosso Senhor sabe como ela tem dito toda a verdade nesta mesa.

[fl.54v.] Perguntada se está lembrada de haver dito, na mesma confissão, que, nas ocasiões em que tinha a doença chamada calanduz, lhe vinham também os ventos de adivinhar, a que ela por outro nome chama destino?

Disse que lembrada estava de haver dito o contido na pergunta.

Perguntada se é virtude e obra de Deus o que lhe causa tais efeitos, por que não pratica estes sem esperar que lhe chegue doença, ventos e destino, a que [pausadamente?] intenta recorrer?

Disse que ela não pode obrar o referido, senão nas ocasiões que dito tem, e que ao mais tem respondido.

Perguntada como conhece ela que lhe vêm os tais ventos e destino, e que motivo tem para afirmar que estes são de Deus e não do Demônio?

Disse que ela conhece que lhe vêm os tais ventos e destino porque, quando está naquelas ocasiões fazendo [fl.55] as curas, lhe saem da sua boca as palavras com que determina os remédios, sem ela saber o como.

Perguntada quem lhe ensina e ocasiona as ditas palavras, e se percebe ela que são proferidas naturalmente pelo seu discurso ou procedidas de algum influxo superior que as produz?

Disse que ela entende que as ditas palavras não nascem naturalmente do seu discurso, e que são influídas por Deus, que permite o referido para que possa fazer as ditas curas, e que este é o motivo que tem para assim o dizer.

Perguntada, se ela não tem outro motivo por onde possa julgar ser virtude própria o que lhe causa aqueles efeitos, como se atreve logo a dizer temerariamente nesta mesa que tudo é influxo de Deus, e nada do Demônio, quando é certo ser tudo obra deste, que por este caminho a pretende perder e enganar?

[fl.55v.] Disse que ela não tem coisa nenhuma com o Demônio, e por esta razão é que afirma ser tudo obra de Deus.

Perguntada, se ela conhece que o dito influxo e virtude é somente para feitiçarias e coisas diabólicas, como se não desengana e reconhece ser tudo obra do Demônio, que concorre para aqueles fatos e a pretende enganar por este caminho?

Disse que Deus Nosso Senhor sabe muito bem a verdade, e que ela a tem dito nesta mesa.

Perguntada, se, para obrar os ditos fatos, usava ela de algumas palavras e ações além das que tem declarado, quais eram estas, e por que formas as praticava?

Disse que tem dito toda a verdade, e que não tem mais que dizer.

Foi-lhe dito que ela ré tem confessado nesta mesa haver feito várias curas de [fl.56] de feitiços por meios vãos e supersticiosos, como também o adivinhar algumas coisas e praticar outros muitos fatos que naturalmente se não podem saber, do que tudo resulta presunção de ela viver apartada de nossa santa fé católica e ter parte com o Demônio, por intervenção do qual obrava o referido; pelo que de novo a admoestam com muita caridade da parte de Nosso Senhor Jesus Cristo, que, pondo de parte todos os respeitos humanos, se resolva a fazer uma inteira e verdadeira confissão de suas culpas, declarando a verdadeira intenção que teve em cometer as que tem confessado, por ser o que lhe convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma, e se poder usar com ela de misericórdia. E, por tornar a dizer que tinha dito toda a

verdade, e não tivera outra intenção mais que a que tem declarado, foi outra vez admoestada em forma e mandada ao seu cárcere, sendo-lhe primeiro lida esta sessão, que, por ela ouvida e entendida, disse que estava escrita na verdade. E assinei pela ré, de seu rogo e consentimento, por não saber escrever, [fl.56v.] com o dito senhor inquisidor. Manuel Afonso Rebelo o escrevi.

Manuel Varejão e Távora

Manuel Afonso Rebelo

[fl.57]

In specie

Aos 5 dias do mês de julho de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa terceira das audiências da Santa Inquisição estando aí de tarde o Senhor Inquisidor Manuel Varejão e Távora, mandou vir perante si a Luzia Pinta, ré presa contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dado o juramento dos santos evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir.

Perguntada se cuidou em suas culpas, como nesta mesa lhe foi mandado, e as quer acabar de confessar, e a verdadeira intenção que teve em cometer as que tem confessado, por ser o que lhe convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa?

Disse que sim, cuidara, e que não tinha mais culpas que confessar, [fl.57v.] nem tivera outra intenção mais que a que tem declarado.

Foi-lhe dito que ela ré tem confessado nesta mesa haver feito várias curas de feitiços por meios supersticiosos, extraordinários e improporcionais para o dito fim, e que, nas ditas ocasiões, lhe sobrevém a doença de sua terra, chamada calanduz, e, com ela, os ventos de adivinhar, a que chama destino que Deus lhe deu, por influxo do qual conhece as doenças que têm cura e os remédios que a elas se hão de aplicar, como também os pretos que trazem mandinga ou outra alguma coisa diabólica, asseverando ser tudo nascido de Deus, que lhe quis conceder semelhante destino, a que simuladamente chama virtude; do que resulta a presunção de ela viver apartada de nossa santa fé católica e ter pacto com o Demônio, por intervenção do qual obrava o referido, o que ela ré, até o presente, não tem confessado. E assim lhe fazem a saber que esta é a ultima admoestação que lhe há de ser feita antes do libelo da justiça, [fl.58] que pelas ditas culpas a pretende acusar. E, porque lhe será melhor, e alcançará mais misericórdia se as acabar de confessar antes que depois de acusada, de novo a admoestam com muita caridade da parte de Cristo Senhor Nosso, que, ponto de parte todos os respeitos humanos

que a podem embaraçar, se resolva a acabar de confessar as suas culpas, declarando a verdadeira intenção que teve, conforme a presunção de direito, em cometer as que tem confessado; porque, se assim o fizer, desencarregará a sua consciência, salvará a sua alma e se porá no estado de que com ela se use de misericórdia. E, por tornar a dizer que tinha dito toda a verdade, e que tudo o que tem confessado obrara por virtude e destino que Deus lhe concedeu, e não por pacto ou intervenção do Demônio, foi outra vez admoestada em forma e mandada ao seu cárcere. E, ao promotor fiscal do Santo Ofício, que venha com seu libelo criminal acusatório contra ela ré. Sendo-lhe primeiro lida esta sessão, que, [fl.58v.] por ela ouvida e entendida, disse que estava escrita na verdade. E assinei pela ré, de seu rogo e consentimento, por não saber escrever, com o dito senhor inquisidor. Manuel Afonso Rebelo o escrevi.

Manuel Varejão e Távora

Manuel Afonso Rebelo

[fl.59]

Admoestação antes do libelo

Aos 8 dias do mês de julho de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa do despacho da Santa Inquisição, estando aí na audiência de manhã os senhores inquisidores, mandaram vir perante si a Luíza Pinta, ré presa contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dito que ela tem sido por muitas vezes admoestada nesta mesa, para que quisesse acabar de confessar as suas culpas, e a verdadeira intenção que teve em cometer as que já tem confessado, o que ela ré, usando de mau conselho, até agora não quis fazer. E lhe fazem saber que o promotor fiscal do Santo Ofício requer com instâncias que se lhe leia e receba um libelo criminal acusatório que tem feito contra ela ré. E, porque lhe será melhor, e alcançará mais misericórdia se assim o fizer antes que depois de lhe ser lido o dito libelo, de novo a admoestam com muita caridade da parte de Cristo Senhor Nosso, que acabe de confessar as suas culpas e a verdadeira intenção que teve em cometer as que já tem confessado, por ser o que lhe convém para descargo de suas consciência, salvação de sua alma e bom despacho [fl.59v.] de sua causa. E, por tornar a dizer que não tinha mais culpas que confessar, nem tivera outra intenção mais da que tem declarado, foi mandada levantar em pé, e o promotor chamado à mesa. E logo foi lido o dito libelo, e é o que ao diante se segue. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

[fl.60]

Muito ilustres senhores,

Diz a justiça acusatória contra Luzia Pinta, preta forra, solteira, filha de Manuel da Graça, natural do Reino de Angola e moradora na vila do Sabará, bispado do Rio de Janeiro, ré presa nos cárceres desta Inquisição pelo crime contido neste processo.

E se cumprir:

Porque, sendo a ré cristã batizada, e como tal obrigada a ter e crer tudo o que tem, crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, não se apartar do uso comum de viver dos bons e fiéis católicos, reconhecer a Deus Nosso Senhor por autor de todos os bens e detestar ao Demônio como autor de todos os males, não se valendo do seu poder e astúcia para obrar coisas extraordinárias, ela ré o fez pelo contrário. E, de certo tempo a esta parte, esquecida de sua obrigação, com pouco temor de Deus e da justiça, se apartou de nossa santa fé católica, fazendo várias curas de feitiços por meios supersticiosos, extraordinários e improporcionais [fl.60v.] para o dito fim, vindo-lhe na mesma ocasião a doença chamada calanduz, e com ela os ventos de adivinhar, a que chamava destino e virtude que Deus lhe deu, adivinhando quais eram os pretos que traziam mandinga ou outra alguma coisa diabólica.

Porque tanto é verdade o sobredito que a mesma ré tem confessado nesta mesa que, de certo tempo a esta parte, lhe vinha a doença chamada calanduz e os ventos de adivinhar, por meio do que sabia quais eram os pretos que traziam mandinga ou outra alguma coisa diabólica. E que curava de feitiços as pessoas que deles padeciam, o que praticava vestindo-se à turquesca ou pelos feitiços que lhe parecia, mandando tocar instrumentos e dançar, e ficando depois por algum tempo como fora de si. E que, tanto que lhe chegavam os ventos de adivinhar, logo Deus lhe principiava a dizer de que remédios havia usar e a forma com que os havia de aplicar, que era mandando deitar os doentes no chão e passando por cima deles várias vezes, fazendo-lhes depois algumas unturas e outros mais fatos. E [fl.61] que todo o referido obrava por destino e virtude que Deus lhe dera, mas que nunca fizera pacto com o Demônio – a qual confissão, com o mais que dela resulta, aceita a justiça a seu favor, enquanto foi contra ela ré.

Porque a ré não tem feito inteira e verdadeira confissão de suas culpas, nem satisfatória, antes muito diminuta, simulada e fingida, porque não declara a verdadeira [intenção] que teve em cometer as [culpas] que tem confessado, presumindo-se, conforme ao direito, que ela ré obrava o referido por ter feito pacto com o Demônio e viver apartada de nossa santa fé católica.

Porque, sendo a ré por muitas vezes, e com muita caridade, admoestada nesta mesa da parte de Cristo Senhor Nosso, que, para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa, quisesse acabar de confessar suas culpas e dizer toda a verdade delas, declarando a verdadeira intenção que teve em cometer as que tem confessado e o pacto que se presume ter feito com o demônio, ela ré, usando de mau conselho, o não quis fazer.

[fl.61v.] Pelo que não merece que com ela se use de misericórdia alguma, mas de todo o rigor da Justiça.

Pelo recebimento, e provado o necessário, a ré Luzia Pinta seja castigada com as maiores e mais graves penas de direito que por suas culpas merece, feito em tudo inteiro cumprimento da justiça *omni meliori modo via, et forma juris*.

Cum expensis.

E, lido como dito lá o dito libelo, sendo pela ré ouvido e entendido, logo pelos senhores inquisidores foi dito que o recebiam *si et in quantum*, e que a ré o contestasse pela matéria que lhe parecesse. E, para o fazer com verdade e ter segredo, lhe foi dado o juramento dos santos evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual lhe foi mandado que assim o fizesse, o que tudo prometeu cumprir.

Perguntada se é verdade o que se diz no dito libelo e em cada um de seus artigos?

Disse que, enquanto a primeira parte do primeiro e último artigos, em que [fl.62] se diz ser ela cristã batizada, e que tem sido por muitas vezes admoestada nesta mesa que quisesse acabar de confessar as suas culpas e a verdadeira intenção que teve em cometer as que já tem confessado, passa na verdade; e tudo o mais do dito libelo contesta pela matéria de sua confissão.

Perguntada se tem defesa com que vir, e se para a formar quer estar com o procurador?

Disse que não tinha defesa com que vir, nem para que estar com procurador. O que, visto pelos ditos senhores, a lançaram da defesa com que pudera vir e houveram por lançada, e mandaram que corresse seu processo nos temos ordinários. E, admoestada a ré *in forma*, foi mandada a seu cárcere, sendo-lhe primeiro lida esta sessão. E, por ela ouvida e entendida, disse que estava escrita na verdade. E assinei pela ré de seu rogo e consentimento, por não saber escrever. E, com os ditos senhores inquisidores, Manuel da Silva Diniz o escrevi.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

Manuel da Silva Diniz

[fl.63]

Citação para a prova da justiça

Aos 9 dias do mês de julho de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa do despacho da Santa Inquisição, estando aí em audiência de manhã os senhores inquisidores, mandaram vir perante si a Luíza [sic.] Pinta, ré presa contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dito que ela era chamada e citada para se lhe dar a cópia da prova da justiça, para lhe formar interrogatórios pelos quais seja repetida a dita prova. Que veja se quer estar com procurador para o dito interrogatório. E por ela foi dito que não tinha para que estar com procurador, e que havia por repetida a dita prova – o que, visto pelos ditos senhores, a lançaram e houveram por lançada da dita repetição, e mandaram que corresse seu processo nos termos ordinários, de que fiz este termo de mandado dos ditos senhores, com quem assinei pela ré, de seu rogo e consentimento, por não saber escrever, sendo-lhe primeiro lido, e por ela ouvido e entendido. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

Francisco Mendonça Trigos

Manuel Varejão e Távora

Manuel da Silva Diniz

[fl.64]

Requerimento do promotor antes da publicação

Aos 10 dias do mês de julho de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa do despacho da Santa Inquisição, estando aí em audiência de manhã os senhores inquisidores, apareceu o promotor fiscal do Santo Ofício. E por ele foi dito que este processo estava em termos de se fazer publicação da prova da justiça à ré Luzia Pinta, pelo que requeria a eles ditos senhores a mandarem vir à mesa para o dito efeito. E, visto pelos ditos senhores seu requerimento, mandaram se lhe tomasse por termo, para haverem de lhe deferir, ao que foi satisfeito. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

Admoestação antes da publicação

Aos 11 dias do mês de julho de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa do despacho da Santa Inquisição, estando aí em audiência de manhã os senhores inquisidores, mandaram vir perante si a Luzia Pinta, ré presa contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dito que ela tem sido por muitas vezes admoestada nesta mesa que quisesse acabar de confessar as suas culpas e declarar [fl.64v.] a verdadeira intenção que teve em cometer as que tem confessado, o que ela ré, usando de mau conselho, até agora não quis fazer. E lhe fazem o saber que o promotor fiscal do Santo Ofício requer com instâncias que se lhe faça publicação das provas da

justiça que tem contra si. E, porque lhe fará melhor, e alcançará mais misericórdia se confessar antes que depois de lhe ser lida a dita publicação, de novo a admoestam com muita caridade da parte de Cristo Senhor Nosso, que acabe de confessar as suas culpas e a verdadeira intenção que teve em cometer as que já tem confessado, por ser o que lhe convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa. E, por tornar a dizer que não tinha mais culpas que confessar, nem tivera outra intenção mais que a que tem declarado, foi mandada levantar em pé, e logo lhe foi lida a dita publicação, e é a que ao diante se segue. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

[fl.65]

Lida em 11 de julho [ilegível]

Publicação da prova da justiça acusatória que há nesta inquisição de Lisboa contra Luzia Pinta, ré presa contida neste processo.

[À margem: Manuel Pereira da Costa, 27 de julho de 1742] Uma testemunha da Justiça Autor, jurada, ratificada e havida por repetida na forma de direito, diz que sabe, pela razão que dá, que a ré Luzia Pinta, de certo tempo a esta parte, se achou em certo lugar, onde foi procurada por várias pessoas para efeito de as curar de queixas que padeciam, nas quais usava de danças a que chamam calanduz. E, ao costume, disse nada.

[À margem: Padre José de Souza Carvalho, 27 de julho de 1742] Outra testemunha da Justiça Autor, jurada, ratificada e havida por repetida na forma de direito, diz que sabe, pela razão que dá, que a ré Luzia Pinta, de certo tempo a esta parte, se achou em certo lugar onde fazia algumas curas a várias pessoas, as quais, para o dito efeito mandou pôr de joelhos diante de si. E então, para conhecer a queixa de que padeciam, as assoprava e cheirava, e fazia na mesma ocasião a dança a que chamam calanduzes. E, ao costume, disse nada.

[À margem: Diogo de Souza de Carvalho, 27 de julho de 1742] Outra testemunha da Justiça Autor, jurada, ratificada e havida por repetida na forma de direito, diz que sabe, pela razão que dá, que a ré Luzia Pinta, de certo tempo a esta parte, se achou em certo lugar onde, sendo procurada para curar certa pessoa de queixa de que padecia, mandou [fl.65v.] formar um altar com seu dossel, em que ela ré se pôs com um alfanje na mão e uma fita longa amarrada na cabeça, vestida a modo de anjo. E logo algumas pessoas que aí de achavam se puseram a cantar e tocar certos instrumentos, e, estando assim por espaço de uma, até duas horas, ao fim delas ficou ela ré como fora de seu juízo, dizendo certas palavras. E então mandou deitar no chão as pessoas que curava e passou por cima delas por repetidas vezes, asseverando que, naquelas ocasiões é que lhe vêm os ventos de adivinhar, e lhe dizia Deus o que havia de fazer. E, na

mesma ocasião, deu certa bebida de vinho a uma das pessoas que aí se achavam. E, ao costume, disse nada.

[À margem: Antônio Teixeira Guimarães, 27 de julho de 1742] Outra testemunha da Justiça Autor, jurada, ratificada e havida por repetida na forma de direito, diz que sabe, pela razão que dá, que a ré Luzia Pinta, haverá seis anos pouco mais ou menos, se achou em certo lugar onde, sendo procurada para curar a certa pessoa de queixa que lhe disse que padecia, lhe respondeu a esta que o seu mal eram feitiços, e que ela ré a curaria deles. E logo, passado pouco espaço de tempo, apareceu vestida de várias invenções à moda turquesca, com trunfa na cabeça e um espadim na mão, e então principiou a dançar, estando outras pessoas que aí se achavam a tocar certos instrumentos. E depois se assentou em lugar alto, donde tornou a sair dançando, com o que ficou sumamente horrorosa, [fl.66] e diz que nessa ocasião é que lhe vêm os ventos de adivinhar. E, ao costume, disse nada.

[À margem: Francisco Pereira Ribeiro, 27 de julho de 1742] Outra testemunha da Justiça Autor, jurada, ratificada e havida por repetida na forma de direito, diz que sabe, pela razão que dá, que a ré Luzia Pinta, de certo tempo a esta parte, se achou em certo lugar onde era tida por calanduzeira, e curava e advinhava os feitiços de que as pessoas padeciam, e que fazia as danças dos calanduzes, com as quais lhe vinham os ventos de adivinhar. E, ao costume, disse nada.

[À margem: José da Silva Barbosa, 27 de julho de 1742] Outra testemunha da Justiça Autor, jurada, ratificada e havida por repetida na forma de direito, diz que sabe, pela razão que dá, que a ré Luzia Pinta, de certo tempo a esta parte, se achou um certo lugar onde, sendo procurada de muitas pessoas para efeito de as curar de malefícios de que padeciam, se vestiu ela ré de várias invenções à moda turquesca, com trunfa a modo de meia lua na cabeça e um espadim na mão. E então principiou a dançar, estando outras pessoas que aí se achavam a tocar certos instrumentos. E logo se assentou em um lugar alto, donde tornou a sair dançando, e entrou a passar por cima das pessoas que queria curar e a fazer certas visagens com uma invenção à maneira de escaler. E, ao costume, disse nada.

[À margem: José do Vale Peixoto, 27 de julho de 1742] Outra testemunha da Justiça Autor, jurada, ratificada e havida por repetida na forma de direito, diz que sabe, pela razão que dá, que a ré Luzia Pinta, haverá quatro anos, pouco mais ou menos, se achou em certo lugar onde, sendo procurada para curar a certa pessoa [fl.66v.] de queixa de que padecia, mandou preparar a modo de um dossel, e debaixo dele uma cadeira, em que se assentou com um alfanje na mão e vestida de varias invenções, metendo certos pós na sua boca e dos mais circunstantes que aí se achavam para serem curados. E então mandou, por certas pessoas, cantar e tocar instrumentos por algum tempo, no fim do qual lhe desamarraram uma cinta que trazia apertada

na barriga, com a qual fazia vários trejeitos, dizendo que nessa ocasião lhe vinham os ventos de adivinhar. E logo entrou a cheirar a todas as pessoas que aí se achavam, e àquelas que dizia que tinham feitiços, lhe atirava ela ré com certos pós que trazia e principiava a zurrar como burro, de sorte que era necessário, para se sossegar, que as pessoas que tocavam e cantavam lhe fizessem para isso certos sinais. E, ao costume, disse nada.

[À margem: Francisco Mourão Rego, 27 de julho de 1742] Outra testemunha da Justiça Autor, jurada, ratificada e havida por repetida na forma de direito, diz que sabe, pela razão que dá, que a ré Luzia Pinta, haverá quatro para cinco anos, pouco mais ou menos, se achou em certo lugar, em companhia de certas pessoas, onde se vestiu de várias invenções, com cascavéis pelas pernas e braços e uma machadinha nas mãos, e então deu bramidos horrorosos e pôs um penacho no ouvido, e dizia que naquela ocasião é que lhe vinham os ventos de adivinhar. E, ao costume, disse nada.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

[fl.67]

E, lida, como dita lá, a dita publicação, sendo pela ré Luzia Pinta ouvida e entendida, logo pelos senhores inquisidores lhe foi dado o juramente dos santos evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir.

Perguntada se é verdade o que se diz na dita publicação?

Disse que, enquanto se conforma com a matéria de sua confissão, passa na verdade.

Perguntada se tem contraditas com que vir e, para as formar, queira estar com procurador?

Disse que não tinha contraditas com que vir, nem para que estar com procurador; o que, visto pelos ditos senhores, a lançaram e houveram por lançada das com que pudera vir, e mandaram que corresse seu processo nos termos ordinários. E, admoestada a ré *in forma*, foi mandada a seu cárcere, sendo-lhe primeiro lida esta sessão, e, por ela ouvida e entendida, disse que estava escrita na verdade. E assinei pela ré de seu rogo e consentimento, por não saber escrever. E, com os ditos senhores inquisidores, Manuel da Silva Diniz o escrevi.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

Manuel da Silva Diniz

[fl.69]

De mandado dos senhores inquisidores, lhes fiz este processo concluso afinal. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

Assiste ao despacho deste processo pelo ordinário de sua comissão, que anda no caderno das mesmas, a que me reporto, o senhor inquisidor mais antigo. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

[fl.70]

Luzia Pinta

Foram vistos na mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Lisboa, nos 17 de julho de 1743 estes autos, culpas e confissões de Luzia Pinta, preta forra, solteira, filha de Manuel da Graça, natural da cidade de Angola e moradora na vila do Sabará, bispado do Rio de Janeiro, ré presa neles contida. E pareceu, a todos os votos, que a ré, pela prova da justiça e por sua própria confissão, estava legitimamente convicta no crime de fazer curas com operações supersticiosas e impróprias para os fins que se pretendiam e adivinhar coisas ocultas, que naturalmente se não podiam saber, e se jactar de que ela tinha virtude de Deus para obrar o referido, e que por este meio sabia conhecer as doenças que tinham remédio e as que o não tinham. E que, pela presunção que contra ela resulta de viver apartada de nossa santa fé católica e haver feito pacto com o Demônio, por intervenção do qual obrava tudo o que fica dito, a ré, antes de outro despacho, fosse posta a tormento. E, nele, pareceu à maior parte dos votos que tenha um trato corrido e seja pela segunda vez levantada até o libelo, podendo sofrer, a juízo do médico e cirurgião, e a arbítrio dos inquisidores. E que, satisfeito, se torne a ver o processo na mesa para se despachar afinal. E assiste a este despacho, pelo ordinário de sua comissão, o inquisidor mais antigo.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

[fl.72]

Admoestação antes da sentença do tormento

Aos 12 dias do mês de agosto de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa do despacho da Santa Inquisição estando aí em audiência de manhã os senhores inquisidores, mandaram vir perante si a Luzia Pinta, ré presa contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dito que ela tem sido por muitas vezes admoestada nesta mesa que quisesse acabar de confessar as suas culpas e a verdadeira intenção que teve em as cometer, o que ela ré, usando de mau conselho, até agora o não quis fazer. E lhe fazem saber que seu processo fora visto por pessoas doudas e de sã consciência, no qual se tomou um assento muito rigoroso e mau de sofrer, e dele se poderá livrar se acabar de confessar todas as suas culpas; pelo que de novo a admoestam da parte de Cristo Senhor Nosso que acabe de confessar todas as suas culpas e a verdadeira intenção que teve em cometer as que tem confessado, por ser o que lhe convém para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa. E, por dizer que não tinha mais culpas que confessar, nem tivera outra intenção mais que a que tem declarado, foi chamado o promotor à mesa e a ré levantou em pé. E logo lhe foi lida a dita sentença do tormento, e é o que ao diante se segue. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

[fl.73]

Luzia Pinta

Acordam os inquisidores, ordinário e deputados da Santa Inquisição que, vistos estes autos e os indícios que deles e da prova da justiça resultam contra Luzia Pinta, preta forra, solteira, filha de Manuel da Graça, natural da cidade de Angola e moradora na vila do Sabará, bispado do Rio de Janeiro, ré presa neles contida, de ela viver apartada de nossa santa fé católica e ter pacto com o Demônio, fazendo curas supersticiosas, adivinhando coisas ocultas, que naturalmente se não podiam saber, e se jactar de que ela tinha virtude de Deus para obrar o referido; e como, sendo por muitas vezes admoestada que quisesse confessar inteiramente as suas culpas, ela ré, usando de mau conselho, até agora o não quis fazer:

Mandam que, antes de outro despacho, a ré Luzia Pinta seja posta a tormento, conforme o assento que em seu processo se tem tomado, onde será perguntada pelo libelo da justiça, para que confesse inteiramente as suas culpas. E assim mandam que se cumpra, sem prejuízo do provado e pela ré confessado.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

[fl.73v.]

E, lida, como dito é, a sentença do tormento, sendo pela ré Luzia Pinta ouvida e entendida, e por a mesma ré não apelar dela, nem o promotor do Santo Ofício, mandaram os senhores inquisidores se executasse conforme o assento que na mesma se tomou, e, para este efeito, fosse a ré levada à casa deputada para o tormento, ao que foi satisfeito. André Corsino de Figueiredo o escrevi.

[fl.75]

Sessão na casa do tormento

Aos 12 dias do mês de agosto de 1743 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa deputada para o tormento da Santa Inquisição, estando aí na audiência de manhã, sendo pelas nove horas, o senhor inquisidor Manuel Varejão e Távora e deputados Diogo Lopes Pereira e Joaquim Jansen Moller mandarão vir perante si a Luzia Pinta, ré presa contida nestes autos. E, sendo presente, lhe foi dado o juramento dos santos evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir. E logo lhe foi dito que, pela casa em que estava e instrumentos que nela via, facilmente poderia entender quão trabalhosa e rigorosa seria a diligência que com ela se havia de fazer, a qual evitaria se quisesse acabar de confessar as suas culpas. E, por dizer que tinha dito toda a verdade e que não fizera pacto com o Demônio, foi mandada para baixo, e viram a mesa os médicos, cirurgião e mais ministros da execução do tormento, os quais juraram aos santos evangelhos de bem e fielmente fazerem as suas obrigações. E logo o mandaram os ditos senhores executassem à [fl.75v.] ré o tormento a que estava julgada, e, despojada dos vestidos que podiam servir de impedimento à execução do tormento, foi lançada no potro e principiada a atar. Logo lhe foi protestado por mim, o notário, que, se naquele tormento morresse, quebrasse algum membro ou perdesse algum sentido, a culpa seria sua, e não dos senhores inquisidores e mais ministros que julgaram a sua causa segundo o merecimento dela. E, sendo atada perfeitamente nas oito partes, lhe foi dado todo o tormento a que estava julgada, em que chamava por Santo Antônio, e se gastara nele um quarto de hora, o que tudo passou na verdade. E assinaram os senhores inquisidores e deputados, e Alexandre Henrique Arnauet o escrevi.

Manuel Varejão e Távora

Diogo Lopes Pereira

Joaquim Jansen Moller

[fl.76v.]

De mandado dos senhores inquisidores, lhe fiz este processo concluso afinal. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

Concluso

Assiste ao despacho deste processo, pelo ordinário de sua comissão, que anda no caderno das mesmas, a que me reporto, o senhor inquisidor mais antigo. Manuel da Silva Diniz o escrevi.

[fl.77]

Luzia Pinta

Foram vistos pela segunda vez, na mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Lisboa, nos 13 de agosto de 1743, estes autos, culpas e confissão de Luzia Pinta, preta forra, solteira, filha de Manuel da Graça, natural da cidade de Angola e moradora na vila do Sabará, bispado do Rio de Janeiro, ré presa neles contida, depois do assento da mesa de 17 de julho próximo passado, por que foi mandada pôr a tormento, e que nele tivesse um trato corrido e fosse pela segunda vez levantada até o lugar do libelo, o que se executou, como consta do mesmo termo. E pareceu, a todos os votos, que, pelos indícios que ainda resultam contra a ré de viver apartada de nossa santa fé católica e ter feito pacto com o Demônio, por cuja intervenção adivinhava coisas ocultas, que naturalmente se não podiam saber, e fazer curas supersticiosas, de que resultava suspeita de haver o dito pacto, ela vá ao auto público da fé na forma costumada, e nele faça abjuração de leve suspeita na fé. E, à maior parte, que vá degradada por tempo de quatro anos para Castro Marim e, a todos, que não entrará mais na vila do Sabará. E que tenha penitências espirituais, instrução ordinária, e que pague os custos. E assina a este despacho, pelo ordinário de sua comissão, o inquisidor mais antigo.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

Diogo Lopes Pereira

[fl.79]

Luzia Pinta

Acordam os inquisidores, ordinário e deputados da Santa Inquisição que, vistos estes autos, culpas e confissões de Luzia Pinta, preta forra, solteira, filha de Manuel da Graça, natural da cidade de Angola e moradora na vila do Sabará, bispado do Rio de Janeiro, ré presa que presente está:

Porque se mostra que, sendo cristã batizada, obrigada a ter e crer tudo o que tem, crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, dar com sua vida e costumes bom exemplo, não se apartar do uso comum dos fiéis cristãos, reconhecendo a Deus Nosso Senhor por autor de todos os bens, e detestar o Demônio, não se valendo do seu poder e astúcia para obrar coisas extraordinárias e curas supersticiosas, ela o fez pelo contrário. E, de certo tempo a esta parte, esquecida de sua obrigação, com pouco temor de Deus e da justiça, fazia muitas coisas contrárias a nossa santa fé católica, improporcionais para o fim que pretendia.

Pelas quais culpas, sendo a ré presa nos cárceres do Santo Ofício e, na mesa do mesmo, com muita caridade, admoestada que quisesse confessar suas culpas, para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e para se poder com ela usar de misericórdia, disse e confessou:

[fl.79v.] Que, de certo tempo a esta parte, vindo-lhe a doença chamada calanduz e os ventos de adivinhar, por meio destes sabia quais eram os pretos que traziam mandinga ou outra coisa diabólica e curava de feitiços as pessoas que deles padeciam, o que praticava vestindo-se de várias invenções, com trunfa na cabeça e um alfanje na mão, mandando preparar a modo de um dossel e, debaixo dele, uma cadeira em que se sentava, metendo certos pós na sua boca e dos mais circunstantes que aí se achavam para serem curados, mandando a certas pessoas cantar e tocar instrumentos por algum tempo. E, no fim, lhe tiravam uma cinta que tinha amarrada pela barriga, fazendo vários trejeitos e dizendo que, naquela ocasião, lhe vinham os ventos de adivinhar. E logo entrava a cheirar todas as pessoas que aí se achavam e, àquelas que dizia que tinham feitiços, lhes atirava ela ré com certos pós que trazia, mandando deitar no chão os doentes e passando por cima deles várias vezes, e fazendo-lhes depois algumas unturas e outros mais fatos, dizendo que tudo obrava por virtude que Deus lhe dera.

E, por a ré não ter feito inteira e verdadeira confissão de suas culpas, antes muito diminuta, simulada e fingida, pois não declarava a intenção verdadeira com que obrava o referido, veio o promotor fiscal do Santo Ofício com o libelo criminal e acusatório contra ela, que lhe foi recebido *si et in quantum*, e a ré o contestou pela matéria de sua confissão. [fl.80] E, não vindo com defesa, foi lançada dela. E, havendo por repetidas as testemunhas da justiça, se lhe fez publicação de seus ditos, conforme o estilo do Santo Ofício, a que não veio com contraditas, e foi lançada delas.

O que tudo visto, e o mais que dos autos consta, e a presunção que deles e da prova da justiça resulta contra a ré de viver apartada de nossa santa fé católica e ter pacto com o Demônio, por cuja intervenção fazia curas com operações supersticiosas e impróprias para os fins que pretendia, jactando-se de ter virtude de Deus para obrar o referido:

Mandam que a ré Luzia Pinta, em pena e penitência das ditas culpas, vá ao auto público da fé na forma costumada, nele ouça sua sentença e faça abjuração de leve suspeita na fé e vá degradada por tempo de quatro anos para Castro Marim. E não entrará mais na vila do Sabará. Será instruída nos mistérios da fé necessários para a salvação de sua alma e cumprirá as mais penas e penitências espirituais que lhe forem impostas, e pague as custas.

Francisco Mendonça Trigos

Simão José Silveira Lobo

Manuel Varejão e Távora

Publicada foi a sentença supra à ré Luzia Pinta no auto público da fé que se celebrou [fl.80v.] na igreja do convento de São Domingos desta cidade em 21 dias do mês de junho de 1744, estando presentes El Rey Nosso Senhor Dom João 5º, o Príncipe Dom José, os senhores infantes Dom Pedro e Dom Antônio, os senhores inquisidores e mais ministros, mais a nobreza e povo. André Corsino de Figueiredo subscrevi.

[fl.81]

Abjuração de leve

Eu, Luzia Pinta, que presente estou ante vós, senhores inquisidores contra a herética pravidade e apostasia, juro nestes santos evangelhos, em que tenho minhas mãos, que, de minha própria e livre vontade, anatematizo e aparto de mim toda a espécie de heresia que for, ou se levantar contra nossa santa fé católica e Sé Apostólica, especialmente estas que ora em minha sentença me foram lidas, e de que me houveram pôr de leve suspeita na fé, as quais aqui hei por repetidas e declaradas. E juro e prometo sempre ter e guardar a santa fé católica que ensina a Santa Madre Igreja de Roma, que serei sempre muito obediente ao nosso muito santo padre o Papa Benedito XIV, ora presidente na Igreja de Deus, e a seus sucessores. E confesso que todos os que contra esta santa fé católica vierem são dignos de condenação, e prometo nunca com eles me ajuntar, e os perseguir, e descobrir as heresias que deles souber aos inquisidores e prelados da Igreja. E juro e prometo quanto em mim for cumprir as penitências que me são ou forem impostas. E se contra isto ou parte delas em algum tempo vier (o que Deus não permita),

quero cair na pena que por direito em tal caso merecer, e me submeto à severidade dos sagrados cânones. E requiro aos notários do Santo Ofício que disto passem certidão e instrumentos e, aos que estão presentes, que sejam testemunhas e assinem aqui comigo. E assinei pela ré, de seu rogo e consentimento, por não saber escrever. André Corsino de Figueiredo o subscrevi.

André Corsino de Figueiredo
 Frei Francisco Xavier de Faria
 Tomás de Aquino Simões

[fl.82]

Termo de segredo

Aos 22 dias do mês de junho de 1744 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa do despacho da Santa Inquisição, estando aí em audiência de tarde os senhores inquisidores, mandaram vir perante si, do cárcere da penitência, a Luzia Pinta, ré presa contida neste processo. E, sendo presente, lhe foi o dado juramento dos santos evangelhos, em que pôs a mão, e sob cargo dele lhe foi mandado que tenha muito segredo em tudo o que viu e ouviu nestes cárceres e com ela se passou acerca de seu processo. E nem por palavra, nem escrito o descubra, nem por outra qualquer via que seja, sob pena de ser gravemente castigada, o que tudo ela prometeu cumprir. E, sob cargo do dito juramento, de que se fez este termo de mandado dos ditos senhores, que com os mesmos assinei pela ré de se seu rogo e consentimento, por não saber escrever, André Corsino de Figueiredo o subscrevi.

Francisco Mendonça Trigos
 Manuel Varejão e Távora
 André Corsino de Figueiredo

[fl.83]

Ida e penitência

Aos 27 dias do mês de junho de 1744 anos, em Lisboa, nos Estaus e casa do despacho da Santa Inquisição, estando aí em audiência de manhã os senhores inquisidores, mandaram vir perante si dos cárceres da penitência, por constar que estava instruída e confessada, a Luzia Pinta, ré contida neste processo. E, sendo presente, lhe foi dito que ela não torne a cometer as culpas por que foi presa e processada nesta Inquisição, nem outras semelhantes, sob pena de ser gravemente castigada com todo o rigor de Direito, e que trate de dar com sua vida e costumes

bom exemplo. E que, neste primeiro ano, se confessará pelas quatro festas do ano – a saber, Natal, Páscoa, Ressurreição do Espírito Santo e Ascensão de Nossa Senhora –, e em todas as semanas rezará um terço à mesma Senhora, e em todas as semanas e nas sextas-feiras, cinco Padres Nossos e cinco Ave-Marias, as Cinco Chagas de Cristo, e que vá cumprir o seu degredo para onde foi julgado, o que tudo prometeu [fl.83v.] cumprir, sob cargo do juramento dos santos evangelhos, que lhe foi dado, de que fiz este termo de mandado dos ditos senhores inquisidores, com quem assinei a rogo e consentimento da ré, por não saber escrever. André Corsino de Figueiredo o escrevi.

Francisco Mendonça Trigos

Manuel Varejão e Távora

André Corsino de Figueiredo

[fl.84]

Luzia Pinta

João Lopes Inácio, notário do Santo Ofício nesta vila de Castro Marim, certifico que, às folhas 3 e 4 verso do livro em que tomo as apresentações dos degredados que, punidos pelo Santo Ofício, vêm para o couto desta vila, está um termo de apresentação que assim diz:

Aos 3 dias do mês de agosto de 1744 anos, nesta vila de Castro Marim, e casas de morada de mim notário, aí apareceu uma mulher preta que disse ser e chamar-se Luzia Pinta, solteira, filha de Manuel da Graça, natural do Reino de Angola e moradora na vila do Sabará, bispado do Rio de Janeiro, pela qual me foi dito que ela era a mesma preta mencionada na carta dos muito ilustres senhores inquisidores apostólicos do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Évora, de que tinha sido portadora Maria João, que juntamente viera degredada para o couto desta dita vila, onde ela de presente se vinha apresentar perante mim e cumprir seu degredo de quatro anos, a que fora condenada por sentença que ouvira no auto público da fé que se celebrou na igreja do convento de São Domingos da cidade de Lisboa em 21 de junho deste presente ano, para efeito de se lhe passar e remeter sua certidão por onde o referido constasse, em virtude do que lhe tomei sua apresentação, sinais, e idade, que disse ser de 50 anos, pouco mais ou menos; preta baça, alta e grossa do corpo, com um sinal mais preto na testa e em cada face outro, à qual notifiquei que residisse e cumprisse o dito seu degredo na forma de sua sentença, o que assim prometeu. E por verdade me assinei somente por ela não saber escrever. E eu, João Lopes Inácio, notário do Santo Ofício nesta dita vila, o escrevi.

O João Lopes Inácio

E não se continha no dito termo de apresentação mais do que o que aqui vai copiado do próprio, a que me reporto, do qual passei a presente, que assinei, sendo nesta dita vila os 4 dias do mês de agosto de 1744 anos. E eu, o sobredito, o escrevi.

O Notário João Lopes Inácio

[fl.85]

Ao secreto: 1\$990

Ao meirinho: 0\$100

Alcaides: 0\$400

Contas: 0\$144

2\$634

Sabará

Ao comissário José Matias de Gouvêa: 7\$840

Ao escrivão, o padre Manuel Nunes Neto: 5\$892

Notificação: 0\$640

17\$006

Simão

ANEXO 2. DENÚNCIA CONTRA LUZIA PINTA NOS CADERNOS DO PROMOTOR

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, liv. 271; fl.400-400v (Cadernos do Promotor, n. 70).

[fl.400]

Luzia de Tal Preta Superstições
 Diz a denúncia que fora degredada para Castro Marim

Muito Reverendíssimo Beneficiado Antônio Martins Pereira,

Por escrúpulo de minha consciência, e [para] não faltar ao preceito da Igreja, me determino a depor [o seguinte?], o que em minha casa me sucedeu e eu presenciei. Padecendo João Pereira uma enfermidade a qual os médicos não curavam com os remédios que lhe aplicavam, sucedeu vir à minha casa uma preta, que dizem se chama Luzia, a qual também dizem saíra no Tribunal do Santo Ofício degredada para Castro Marim por feiticeira. Eu, com o entorço da saúde, lhe perguntei se sabia algum remédio para um doente que tinha em casa. Ela me disse [que] o queria ver. E, vendo-lhe, passou três vezes por cima e depois virou a cabeça para cima e fez seus trejeitos com os olhos, e disse que bem sabia o mal que tinha, porém, não o disse. E lhe fez um cozimento de ervas para beber o doente. E, feito o tal cozimento, o deitou com uma tigela, e com um pau se pôs a bater no chão ao pé da mesma tigela. E, depois, a foi levar ao doente para a beber, e, sendo um homem remisso em tomar bebidas, esta que a preta lhe fez a tomou sem repugnância. Também se lhe escanchou em cima das costas, como quem se põe a cavalo, e mandou dependura-lo em uma porta, e ela lhe pingava nos pés e lhos dobrava para cima. Isto fez por duas ou três vezes. E uma filha minha, vendo essas cerimônias, denunciou o fato, pedindo assim que, se aqueles remédios tinham alguma arte diabólica, não aproveitassem. E assim sucedeu que nada do que lhe fez lhe aproveitou. Eu, vendo isto, a despedi. Ela, raivosa de a despedirem, disse estas palavras: “Feiticeira não quer que tire feitiços para que Luzia não fique [fl.400v] em boa opinião.” E, depois de se ir, disse um homem que assiste no serviço de minha casa que o enfermo tinha um mal no ventre, que havia de morrer sem sacramentos. Isto me parece que basta para desengargo de minha consciência, que as miudezas não se podem dizer por letra. Vossa Mercê determinará o que lhe parecer.

Grande servo de Vossa Mercê,
Juliano Maria de Aragão