

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

João Paulo Mendes Andrade

**Os rituais religiosos dos Calundus coloniais em meio a crioulização e o
afrocentrismo: estudos de caso no Brasil colonial (séculos XVII e XVIII)**

Juiz de Fora

2026

João Paulo Mendes Andrade

**Os rituais religiosos dos Calundus coloniais em meio a crioulização e o
afrocentrismo: estudos de caso no Brasil colonial (séculos XVII e XVIII)**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
História da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre em
História. Área de concentração:
História global, micro história e
diálogos epistêmicos

Orientador: Professor Doutor Robert
Daibert Júnior

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Mendes Andrade, João Paulo.

OS RITUAIS RELIGIOSOS DOS CALUNDUS COLONIAIS EM MEIO A CRIOLIZAÇÃO E O AFROCENTRISMO: : ESTUDOS DE CASO NO BRASIL COLONIAL (SÉCULOS XVII E XVIII) / João Paulo Mendes Andrade. -- 2026.

137 f. : il.

Orientador: Robert Daibert Júnior

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2026.

1. Calundus. 2. Afrocentrismo. 3. Crioulização. 4. Pêndulo. 5. Povos Bantos. I. Daibert Júnior, Robert , orient. II. Título.

João Paulo Mendes Andrade

**Os rituais religiosos dos Calundus coloniais em meio a crioulização e o
afrocentrismo: estudos de caso no Brasil colonial (séculos XVII e XVIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História global, micro história e diálogos epistêmicos

Aprovada em (dia) de (mês) de (ano)

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^a. Dr.^a Ana Paula Pereira Costa

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Fabiana Schleumer

Universidade Federal de São Paulo

Para todas as pessoas de fé

AGRADECIMENTOS

Quando escrevi minha conclusão de curso de licenciatura em 2022 percebi que algo estava mudando em minhas observações e análises, ao percorrer mais uma parte do caminho e escrever uma nova conclusão de curso para o bacharelado em 2023 só podia agradecer e estava muito claro como várias coisas haviam mudado de lugar. Reconheço que hoje, ao longo desse processo, me sinto ainda mais maduro. São diversos os impactos e mudanças em minha vida entre 2024 e 2026, foram muitas as transformações de rotinas, relações e perspectivas. Durante as leituras realizadas para esta pesquisa, tive contato com inúmeros casos e narrativas ligados à religiosidade no Brasil colonial, e esse percurso intelectual acabou também provocando um movimento pessoal de reflexão sobre o valor da fé. O contato constante com essas experiências históricas, marcadas por sofrimento, resistência e esperança, fez com que eu olhasse de outra forma para a minha própria trajetória e para os sentidos que sustentaram a caminhada em momentos difíceis. Por isso, faço questão de registrar meus agradecimentos às pessoas que estiveram ao meu lado, oferecendo apoio, escuta e incentivo. A presença e a confiança de cada uma delas foram fundamentais para que eu pudesse crescer, aprender e fortalecer minha fé ao longo desse caminho.

A primeira pessoa que merece estar aqui, e eu sei que não teria chegado onde estou sem o amparo dele, é o professor Robert Daibert. Agradeço por apertar o meu carro, por me cobrar e orientar, o senhor me fez pensar, realizou as críticas certas e sei que fizemos um trabalho muito legal juntos. Muito obrigado, professor.

Quem tirou essa pesquisa da minha cabeça foi a Yara, a forma apaixonada com que lhe contei sobre essa pesquisa faziam meus olhos brilharem. Esse jeito sincero fez você colocar esse trabalho e tudo que vinha junto com ele na sua vida, nossas causalidades se tornaram centrais, a vida mudou e se conectou nesse processo. Você é minha parceria, escutou, leu, sugeriu, editou e comemorou cada momento dessa pesquisa comigo, serei eternamente grato a você. Sinceramente, em muito pouco tempo gostaria de poder lhe dar o mundo, saiba que se não fosse pelo seu apoio esse trabalho ainda estaria no primeiro capítulo, não sei o que teria feito sem você meu amor.

Minha mãe, Ziléa, não poderia ficar para trás, uma das mulheres mais inteligentes e vencedoras que conheço. A senhora sempre faz o meu cartaz, tem bastante tempo que tem só notícia boa para contar, minha maior mestra e consultora, muito obrigado! Minha irmãzinha Isadora, meu eterno alvo de perturbação, mesmo prometendo, não leu uma página desse trabalho, vai ficar registrado aqui para sempre, gratidão! Minha princesa, minha Helena, você já conhece as letras, já reconhece algumas palavras, quero ler esses agradecimentos para você daqui a 30 anos, saiba que é a maior razão do meu progresso.

Agradeço muito à professora Ana Paula Pereira Costa, que vem acompanhando essa pesquisa desde o seu embrião, me guiando nas primeiras leituras em 2022 e está presente nessa banca vendo as ideias ficarem firmes e estruturadas. Cabe minha gratidão à professora Hebe Mattos, que foi quem me impulsionou a encontrar novidades na historiografia dessa pesquisa, questionando as fundamentações desse trabalho. Quero agradecer à professora Silvana Barbosa, quem me fez pensar em possíveis próximos capítulos para essa pesquisa. Ao professor Mateus Andrade, agradeço o incentivo de sempre querer pensar à frente, na capacidade e meios para se aprofundar uma pesquisa, principalmente utilizando os recursos disponíveis atualmente. Agradeço à professora Fabiana Schleumer por aceitar estar presente nessa banca e avaliar esse trabalho. Meu muito obrigado a todo corpo docente do PPG/HIS da UFJF que por qualquer razão tenha contribuído com essa pesquisa, agradeço aos TAE's que administram toda burocracia e sistemas da universidade que permitem que ideias como essa sejam escritas e publicadas. As minhas duas mulongexis do NUPEL na UFBA, Mirela Conceição e Jaisy Cardoso, vocês me trouxeram o kimundu e uma nova forma de pensar essa cultura banto. Agradeço muito ao CNPq que permitiu o financiamento dessa pesquisa, sem esse fomento a dedicação a essa pesquisa seria reduzida. Sabemos que nossas vidas são ciclos, mesmo terminada a convivência, quero agradecer a curta passagem da Vitória por esse trabalho, você me deu meu maior presente, obrigado.

Se não fossem as ideias do meu compadre Marco Antônio lá de Salvador eu teria entrado em um looping sem fim, e não teria chegado onde estou hoje, obrigado. Quero colocar em destaque meu amigo Leonardo Rosa, se não fosse aquele dell emprestado... Foram vários conselhos e conversas meu camarada, muito obrigado. Algo que se tornou habitual com essa pesquisa e diria até necessário foram os cafés

com a Carol, minha ouvinte mais tagarela, fechamento maior não tem. Meu irmão, me apoiou quando estava desamparado, sei que posso sempre contar com ele, Jefferson Sanders, o mais brabo Angu du Furtado. Os colegas dos cursos de paleografia, sempre muito boas as trocas e aprendizados, as transcrições feitas sempre de forma colaborativa e amiga, esse é um mundo que conheci nessa pesquisa e que pretendo me aprofundar cada dia mais, agradeço a professora Crislayne Alfagali da PUC-Rio, Ricardo Batista da UFBa, Priscila Weber da UERJ e todo o pessoal da UFOP. Fica por último aqui um agradecimento sincero a colega Lara Vieira que me encaminhou a fonte do Francisco Dembo que não encontrava de jeito nenhum.

Por fim, desejo registrar meu agradecimento à fé que me sustenta e orienta. Reconheço a fé na inteligência suprema e causa primária de todas as coisas, a Deus expresso minha profunda gratidão pela oportunidade de estar hoje concluindo e escrevendo esta pesquisa, fruto de um caminho marcado por aprendizado, esforço e perseverança. Agradeço, portanto, não apenas pelo resultado alcançado, mas pela possibilidade de percorrer todo o processo, pelas experiências acumuladas, pelas lições aprendidas e pela capacidade de seguir em frente com consciência, responsabilidade e esperança. Reconheço essa presença como guia silenciosa e força ativa, energia que tornou possível transformar desafio em crescimento, esforço em realização, por esse motivo optei por manter o sujeito oculto nesse trabalho, pois a inspiração e força de vontade são presentes da espiritualidade maior.

*Meu senhor,
Saudações ao Criador,
Meu divino,
Consciente,
Alma contente,
Liberto as regras de mente lenta,
E toda sua coroa
Aos mensageiros divinos,
Que passaram despercebidos,
Mas nunca atoa,
Salve a todas as entidades e seres do astral
Água, fogo, terra e ar, Cristo, Oxalá*

Ukiemana, “Essência Rasta”, Alto Plano de
Consciência, 2009.

RESUMO

Esta pesquisa analisa os calundus no Brasil colonial como sistemas rituais de cura, adivinhação e mediação espiritual, propondo uma leitura que os afasta das interpretações de desvio de ortodoxia católica, sincretismo difuso ou miscigenação cultural. A partir da noção de tempo cíclico e da cosmovisão banto da África Centro Ocidental, o estudo interpreta essas práticas como dispositivos de articulação entre mundo material e ancestral, inseridos em contextos de violência, deslocamento e recomposição cultural na diáspora africana. Metodologicamente, o trabalho combina revisão crítica da historiografia, debate teórico sobre afrocentrismo e crioulização e análise de fontes inquisitoriais dos séculos XVII e XVIII. A pesquisa demonstra a recorrência de repertórios rituais centro-africanos, associados a processos de recomposição e incorporação estratégica de elementos católicos, variáveis conforme tempo e lugar. Concluindo-se que os calundus poderiam se constituir de práticas flexíveis e estruturadas a partir de lógicas próprias, marcadas por adaptação, negociação simbólica e continuidade ritual no contexto colonial.

Palavras-chave: Calundus; Afrocentrismo; Crioulização, Pêndulo, Povos Bantos.

ABSTRACT

This research analyzes calundus in colonial Brazil as ritual systems of healing, divination, and spiritual mediation, proposing an interpretation that distances them from interpretations of deviation from Catholic orthodoxy, diffuse syncretism, or cultural miscegenation. Based on the notion of cyclical time and the Bantu worldview of West Central Africa, the study interprets these practices as devices for articulating the material and ancestral worlds, inserted in contexts of violence, displacement, and cultural recomposition in the African diaspora. Methodologically, the work combines a critical review of historiography, theoretical debate on Afrocentrism and creolization, and analysis of inquisitorial sources from the 17th and 18th centuries. The research demonstrates the recurrence of Central African ritual repertoires, associated with processes of recomposition and strategic incorporation of Catholic elements, which vary according to time and place. It concludes that calundus could consist of flexible practices structured according to their own logic, marked by adaptation, symbolic negotiation, and ritual continuity in the colonial context.

Keywords: Calundus; Afrocentrism; Creolization, Pendulum, Bantu peoples.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	– Sistema de Calundus	16
Figura 2	– Mapa com projeção dos continentes comparando Mercator e Equal Earth.....	46
Figura 3	– Povos bantos África.....	47
Figura 4	– Região da África Centro-Occidental e etnias	50
Figura 5	– Ritual de entambe.....	61
Figura 6	– Ritual mortuário na região da Senegâmbia.....	62
Figura 7	– Dança de negros.....	81

Sumário

1. INTRODUÇÃO	13
2. CALUNDUS: ESTADO DA ARTE E PERSPECTIVAS ATUAIS	17
2.1. OS CALUNDUS EM SUAS PRIMEIRAS INCURSÕES HISTORIOGRÁFICAS	20
2.2. CALUNDUS: NOVAS ÓTICAS E ANTIGOS DEBATES HISTORIOGRÁFICOS E ANTROPOLÓGICOS	32
3. UMUNTU NGUMUNTU NGABANTU	45
3.1. NEGROS DA GUINÉ: MOROSIDADE ETNOGRÁFICA	52
3.2. KUFWA KUTITUNGULA KUEHEMENA, KULONGESA AFWA KIZOMBA!	57
4. O PRIMEIRO CALUNDU? NOVAS EVIDÊNCIAS	67
4.1. CALUNDUS AFROCÊNTRICOS	75
5. CALUNDUS CRIOLIZADOS	101
5.1 LUZIA PINTA DE 1740 E AS CALUNDUZEIRAS DE 1685	102
5.2 EXPERIÊNCIAS DE CALUNDU DO FIM DO SÉCULO XVIII	104
6. CONCLUSÃO	121

1. INTRODUÇÃO

"Tempo é o vento, o vento é o tempo. E quem é que não precisa do vento?"¹. Esse aforismo de Valdina Pinto é muito interessante para se pensar nos rituais de calundus dos séculos XVII e XVIII. Nesse tempo, alguns dos *Nganga* eram possuídos pelos "ventos" que sopravam aos ouvidos ou, como chamados, os "ventos de adivinhar". Makota Valdina Pinto, ainda complementa essa ideia ao dizer que o "tempo ancestral é aquele que veio antes, mas é também o tempo de agora". A língua kimbundu compreende dois tipos de tempo presente: o presente remoto, que se trata de algo da brevidade e o presente próximo, um tempo mais certo. Nessa tradição ancestral existe um pensamento que diz: "Só de se ter desejar algo, ele já aconteceu". Talvez exista na cultura banto ambunda, uma relação entre as palavras Thembu e Kitembu (Tempo e Vento no kimbundu) assim como existe o presente próximo e o remoto. O primeiro é polido e formal e o segundo semântico e poético, o que se pensa já se tem, o que veio antes, hoje, ainda carrega toda a essência.

Iniciando através dessa linguagem simbólica, uma das bases da cosmovisão banto (kongo/ambundu), é o tempo como força viva, respirada e experimentada, não como medida abstrata, mas como princípio ativo que atravessa todas as existências. Nas tradições centro-africanas, o tempo não se organiza de forma linear, progressiva e irreversível, como no modelo histórico ocidental, mas se estrutura de modo cíclico, relacional e contínuo, articulado aos movimentos do mundo visível e invisível. Essa concepção encontra expressão no cosmograma da *Dikenga*², no qual nascimento, vida, morte e ancestralidade compõem um circuito dinâmico, no interior do qual os acontecimentos tornam o tempo perceptível e socialmente experienciado. O Tempo, nesse horizonte, não é apenas duração, mas potência espiritual, princípio cosmológico e entidade de culto, identificado pelos kongo como *Nkisi* e reconhecido como fundamento sem o qual nenhuma ação ritual se realiza.

Partir dessa noção de tempo cíclico e cosmologicamente estruturado permite deslocar o olhar sobre as práticas religiosas e rituais africanas do período colonial, especialmente aquelas classificadas nas fontes como calundus. Em vez de

¹] Bença, entrevista com Makota Valdina no teatro Olodum. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P0ziJx0KWRE> Acesso em: 22/11/2025

² Os 4 ciclos presentes na cultura bakongo (Fu-Kiau, 2023)..

compreendê-las como sobrevivências fragmentadas, desvios supersticiosos ou misturas sincréticas, torna-se possível analisá-las como sistemas rituais dinâmicos, orientados por lógicas próprias de relação entre mundo material, mundo ancestral e eficácia simbólica. Os calundus, nesse sentido, não operam apenas como eventos religiosos isolados, mas como dispositivos de mediação cosmológica, terapêutica e social, nos quais tempo, corpo, matéria ritual e agência espiritual se articulam. Inseridos em contextos de violência, deslocamento e recomposição cultural na diáspora, esses rituais revelam tanto continuidades centro-africanas quanto processos criativos de reconfiguração, diferentes leituras de interpretação e negociação simbólica, exigindo modelos analíticos que deem conta de sua entre preservação, adaptação e reinvenção.

A partir disso, essa dissertação desenvolve as discussões em 5 capítulos. No capítulo 02 realiza-se um mapeamento crítico da produção acadêmica já existente sobre os calundus. Tal mapeamento acontece através de um percurso linear para identificar alguns autores, conceitos, fontes e interpretações já desenvolvidos, além de quais debates estão consolidados, onde há divergências e quais lacunas ainda permanecem. Nesse primeiro momento os rituais serão inseridos em um antigo debate, supostamente superado a respeito da cultura africana nas Américas, sendo feita assim uma análise organizada do campo de estudos, que situa a pesquisa dentro da historiografia e justifica sua contribuição específica.

O capítulo 03 examina um panorama geral cosmológico, linguístico e cultural das populações banto da África centro ocidental para que seja possível situar etnicamente e geograficamente os agentes pesquisados. A chave interpretativa para a compreensão das práticas rituais analisadas nesta pesquisa se dá partindo da noção de coletividade expressa na formulação que dá nome ao capítulo: *umuntu ngumuntu ngabantu*. Nele discute-se como o pertencimento, ancestralidade e mediação espiritual estruturam sistemas simbólicos compartilhados entre diferentes grupos de matriz banto, ainda que marcados por variações locais, a partir do diálogo com a teoria das representações coletivas e com o debate historiográfico entre afrocentrismo e criouliização. O capítulo propõe deslocar leituras rígidas sobre pureza ou mistura cultural, privilegiando a análise das continuidades de lógica ritual, das recomposições simbólicas e das formas de tradução cultural operadas em contextos de contato, violência e diáspora. Introduzindo as primeiras abordagens no século XVII.

Seguindo esse caminho, através da linha do tempo, o capítulo 04 examina a formação histórica dos calundus na América Portuguesa através de afeiada leitura das fontes inquisitoriais do século XVII, articulando evidências empíricas e debates conceituais para demonstrar que práticas classificadas como feitiçaria e pacto demoníaco correspondiam, em grande medida, a sistemas rituais de matriz africana voltados à cura, adivinhação e mediação espiritual. A partir do caso de Francisco Dembo, uma das ocorrências documentais mais antigas com características de calundu, e das denúncias envolvendo agentes como Caterina, Dona Maria, Lucrecia e Branca, o texto identifica continuidades com cosmologias centro-africanas, ritos ordálicos e o amplo complexo terapêutico-divinatório do *ngoma*, evidenciando repertórios técnicos recorrentes como danças, presença de transe e possessão, vozes sem corpo, uso de instrumentos de percussão, ervas e objetos rituais. Em diálogo com a historiografia, o capítulo problematiza os limites da noção de sincretismo e criouliização como categoria analítica para compreender a coexistência, sobreposição dos elementos entre diferentes grupos étnicos africanos. Posteriormente as evidências começam a demonstrar que existe entre práticas africanas a presença de elementos católicos, que sugerem uma modificação relacional de ritualísticas continuamente reelaboradas no período colonial.

Apresentada as evidências do século XVII, o capítulo 05 verifica que no século XVIII, as práticas possuem trajetórias diversas e configurações rituais variáveis conforme o contexto regional e documental. A partir da comparação entre casos seiscentistas e setecentistas, especialmente na Bahia e em Minas Gerais, o capítulo examina particularmente calundus que operaram em estreita interface com o universo católico, com destaque para as trajetórias de Antônio Angola, Pai Caetano, Brígida e Roque, cujas práticas combinavam técnicas centro-africanas de cura, transe e adivinhação com a ótica cristã, Esses casos indicam que os calundus não devem ser entendidos nem como simples sobrevivência africana nem como sincretismo difuso, mas como sistemas rituais dinâmicos de cura, adivinhação e mediação espiritual.

Em síntese, a dissertação irá demonstrar que os calundus devem ser entendidos como práticas rituais dinâmicas de cura, adivinhação e mediação espiritual, enraizadas em cosmologias centro-africanas e transformadas no contexto colonial em distintos pontos geográficos e temporais. A partir do diálogo entre a cosmovisão banto, o debate historiográfico e a leitura das fontes inquisitoriais dos

séculos XVII e XVIII, o trabalho apresenta continuidades rituais combinadas com incorporações católicas de modo estratégico. Assim, a pesquisa propõe uma leitura que valoriza a lógica própria do espaço de experiência dos agentes dessas práticas e a sua capacidade de flexibilidade, adaptação, negociação e permanência na América Portuguesa.

2. CALUNDUS: ESTADO DA ARTE E PERSPECTIVAS ATUAIS

Os calundus chamavam a atenção de toda a sociedade do período colonial. A grafia dessa prática ritual e outras denominações similares começam a aparecer entre o fim do século XVII e início do XVIII. Gregório de Mattos, no século XVII, talvez possa ter sido o primeiro a descrever essa cerimônia fora do contexto da inquisição. A data da publicação do poema sobre os calundus não é certa, mas é uma das primeiras descrições dos rituais de calundus com essa exata denominação. Considerando o códice mais aceito, o poeta teria nascido entre 1623 e 1633, tendo falecido em 1695 ou 1696 em Pernambuco, onde passou os dois últimos anos de sua vida. Matos esteve em Portugal entre 1650 e 1682, o que leva a crer que, possivelmente, este poema tenha sido escrito nas últimas décadas do século XVII. Gregório de Mattos era conhecido na literatura como poeta barroco e foi, também, autor de sátiras e críticas ao então governo, igreja e sociedade baiana. Havia no poeta um posicionamento contrário e muitas vezes maledicente que lhe renderam o apelido de “Boca do Inferno”, chegando a ser denunciado aos tribunais da inquisição por difamar Jesus Cristo e não prestar reverências ao sagrado católico, mesmo tendo feito parte de ordens menores. Essa acusação não recebeu prosseguimento pelos familiares do Santo Ofício, porém o poeta chegou a ser perseguido e jurado de morte pelo sobrinho do ex-governador da Bahia, tendo sido, por este motivo, degredado para Angola em 1694 (Araripe Júnior, 2013). O poema em questão, denominado, Preceito I, que descreve um ritual de calundus seiscentistas, foi publicado no livro *Satirica IV* (s.d.), que é composto de diversos sonetos. Abaixo se traz sua íntegra:

Que de quilombos que tenho
com mestres superlativos,
nos quais se ensinam de noite
os calundus, e feitiços.
Com devoção os freqüentam
mil sujeitos femininos,
e também muitos barbados,
que se presam de narcisos.

Ventura dizem, que buscam;
não se viu maior delírio!
eu, que os ouço, vejo, e calo
por não poder diverti-los.
O que sei, é, que em tais danças
Satanás anda metido,
e que só tal padre-mestre
pode ensinar tais delírios.

Não há mulher desprezada,
galã desfavorecido,
que deixe de ir ao quilombo
dançar o seu bocadinho.
E gastam pelas patacas
com os mestres do cachimbo,
que são todos jubilados
em depenar tais patinhos.

E quando vão confessar-se,
encobrem aos Padres isto,
porque o têm por passatempo,
por costume, ou por estilo.
Em cumprir as penitências
rebeldes são, e remissos,
e muito pior se as tais
são de jejuns, e cilícios.

A muitos ouço gemer
com pesar muito excessivo,
não pelo horror do pecado,
mas sim por não consegui-lo.
(Matos, s.d. *apud* Peres, 1967, p. 69)

“Boca do Inferno” é genial ao descrever o calundu, é possível analisar no soneto explicitamente toda a cerimônia. Ao mesmo tempo que era pública, era também escondida, mantida longe dos confessionários dos padres. Frequentada tanto por homens quanto por mulheres, onde se busca a ventura, descrevendo as danças, devoção e assiduidade de forma contínua. Haveria também o pagamento de “patacas” aos mestres do cachimbo, que certamente cobram algo pelo serviço espiritual, dividindo a fé entre as noites com os calundus e as atividades sacras católicas. Para além dessas considerações feitas pelo poeta, havia também outros aspectos expressados muito bem por Nuno Marques Pereira (1939), no *Compêndio narrativo do peregrino na América*, obra feita nas primeiras décadas do século XVIII.

De acordo com Daibert (2014), esse livro tem objetivos pedagógicos perante a moral e ortodoxia católica, colaborando ao sentimento exagerado que o barroco luso-brasileiro vivenciava no período. Possivelmente essa obra se tratou de uma possível ficção que fez bastante sucesso, dada as diversas outras edições no mesmo século. Em suma, ele narra a peregrinação do personagem pela América portuguesa. Sendo necessário chamar a atenção para este trecho:

“Não era ainda de todo dia, quando ouvi tropel de calçado na varanda:
e considerando andar nela o dono da casa, me puz de pé; e saindo da

câmera, o achei na varanda, e lhe dei os bons dias, e ele também a mim. Perguntou-me como havia em 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 [devido] ao estrondo dos atabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas; com tão horrível alarido, que se me representou a confusão do Inferno. E para mim me disse o morador, não há cousa mais sonora, para dormir com sossego. A isto lhe disse eu: Com razão dizem os naturais que vivem junto do Nilo, que não sentem o estrondoso sussurro de suas correntes; e pelo contrário os que vão de fora não podem entender, ainda quando mais alto gritam. Senhor (me disse o morador), se eu soubesse que havieis de ter esse desvelo, mandaria que esta noite não tocassem os pretos seus Calundus”.

E, perguntando o viajante do que se tratava, responde o anfitrião:

“São uns folguedos, ou adivinhações (me disse o morador) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem várias cousas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas cousas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para outras cousas”. (Pereira, 1939, p.123-124)

No diálogo entre o anfitrião e o peregrino, é possível notar que o calundu é um ritual religioso que se precede ao som de diversos instrumentos musicais. Diferentemente de Gregório de Matos, que não descreve a música, mas sim a dança e objetivos do rito, é possível supor que Nuno Marques não assistiu à cerimônia, tendo apenas a ouvido. Por outro lado, o anfitrião informa que para além da ventura, como descrito no poema de Gregório de Matos, o calundu serviria para a descoberta de doenças, cura, adivinhação e outras coisas.

Essa palavra estaria agregada a uma infinidade de práticas rituais com características na maioria das vezes em comum entre elas. Era ao som dos batuques, dos atabaques e canzás, e embalos das danças contidas nesses folguedos que os colonos recorriam aos calunduzeiros com as mais diversas necessidades, o que acarretava num incômodo a igreja e numa vista grossa do baixo clero. Esses feiticeiros, rezadeiras e benzedeiros se espalhavam pelas já constituídas vilas e províncias da colônia.

A relação com o sagrado na colônia era estritamente ligada ao exercício da fé, com a prática pública e comunitária dos sacramentos da Igreja católica (Mott, 1997, p.156). Em uma terra “conquistada”, supostamente pré-estabelecida como católica, práticas individuais ou coletivas que fugissem da ortodoxia cristã, podiam ser alvo de

denúncias, inquéritos, julgamentos e penas públicas. Dentro dessa visão religiosa católica, os calundus eram vistos como um ritual heterodoxo pelas autoridades coloniais.

Os casos de calundus e rituais semelhantes denunciados sobreviveram através dos registros da inquisição. A primeira menção a termos próximos de calundus, (ulundus e lundu), foi localizada por Marcussi (2015, p.43) em um compilado de diversas denúncias do Santo Ofício datadas entre 1693 e 1694³. De acordo com o autor, práticas religiosas muito parecidas já ocorriam desde 1630 no Brasil colonial, porém não recebiam nenhuma dessas denominações. Possivelmente, um dos primeiros casos ocorridos é a denúncia de Francisco Dembo⁴, por volta de 1634. Ex-escravizado que tocava tambor, curava, adivinhava e realizava a manifestação de um espírito no teto da casa que lhe respondia em língua kiimbundu. Morador de Itaparica e, logo, Salvador, seu nome seria uma aproximação ao território de Ndembu, localizada entre Congo e Angola (Marcussi, 2015, p.66). Isso sustenta a tese de aproximação dos calundus a ritos centro-africanos que será abordada nas próximas páginas desta dissertação. Ainda que os rituais na denúncia de Francisco Dembo não possuísem a nomenclatura do termo calundu, é possível vislumbrar que a definição do que eram os calundus não foi tarefa tão simples.

2.1. OS CALUNDUS EM SUAS PRIMEIRAS INCURSÕES HISTORIOGRÁFICAS

Os colonos da América portuguesa e portugueses do período colonial possuíam uma relação distinta com o sagrado. A mística católica era entendida e praticada de uma maneira mais íntima na América portuguesa, não no sentido de individualidade, mas de proximidade, como se, por exemplo, os santos fossem membros da família ou amigos próximos. Neste sentido, cita-se aqui o conto folclórico do *Negrinho do Pastoreio*, que conta a história de um pequeno negro órfão, que cuidava dos animais do pasto e tinha Nossa Senhora como madrinha. A introdução da virgem e alguns outros elementos na lenda remete ao início do século XX, por Simões Lopes Neto. A intervenção de Neto não alterou o significado do conto, apenas lhe promoveu uma narrativa mais cristianizada, uma vez que já havia sido publicado

³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 311-353

⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do promotor número 18, Livro 219, folha 305-308

anteriormente, no século XIX, e já era conhecido através da história oral desde de, pelo menos, o século XVIII (Santos, 2024, p.104-105). Aqui, chama-se a atenção para o fato de um integrante do folclore ter a Virgem Maria como sua madrinha direta e ainda lhe delegar poder para encontrar objetos perdidos. Desde o período colonial não era incomum o apadrinhamento direto por Nossa Senhora, inclusão de seu nome ou um de seus títulos aos recém-nascidos (Mott, 1997, p.185).

Se é do gosto público essa intimidade entre personagens do folclore e o sagrado, porque não haverá na historiografia registro de pessoas que acreditavam ter uma maior informalidade com Jesus Cristo, por exemplo? Luiz Mott (2023) narra os registros de Rosa Egipiciáca, uma mulher escravizada da virada do século XVII para o XVIII, que dizia que o menino Jesus vinha todos os dias lhe desembaraçar os cabelos encrespados e em troca ela o amamentava. De toda certeza, havia no universo barroco colonial uma concepção mais mágica e extravagante, o que somado à desarticulação e inaptidão do clero, sustentou um catolicismo mais desordenado. Essa bagunça colonial do cristianismo brasileiro fugia completamente das proposições do concílio de Trento, o catolicismo foi muito mais vivenciado do que conceitualizado. O clássico *Casa grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1987), é um dos primeiros a se referir sobre a “religião afetizada”, aquela que se expressava no hábito de adornar as imagens domésticas com joias, capas, roupas com ricos bordados, entre outros objetos (Freyre, 1987, p.225).

Era como se o tratamento com o sagrado se caracterizasse por um contínuo de amor e ódio, que incluía desde os louvores e a adulação, até a intimidade e a agressão física explícita aos santos (Mott, 1997, p.184). Não faltavam capelas e oratórios espalhadas pelas fazendas. Desde o nascimento, as pessoas estavam rodeadas de pictografias e imagens que faziam uma referência ao reino dos céus. O imaculado sagrado era parte do cotidiano, podendo logo se envolver com o herético, assim como certas orações misturavam santos e demônios em seus pedidos. Como foi um caso citado por Laura de Mello e Souza (2009), de uma portuguesa chamada Domingas Maria, que realizava o sortilégio da peneira. Esse ritual se resumia a uma adivinhação em que uma tesoura era amarrada a uma peneira, como pêndulo, e eram erigidas as mais diversas perguntas à peneira e, no momento em que ela parasse, era obtida a resposta. A oração era a seguinte:

Por São Pedro e por São Paulo, por Jesus crucificado, por Barrabás, Satanás, Caifás e por quantos eles são por Dona Maria Padilha e toda sua quadrilha, me digas peneira, se essas ditas duas pessoas estão presas, etc. (Souza, 2009, p. 214)

Essa é apenas uma das variadas formas de realizar o ritual. Repare que o objetivo é a mistura entre o sagrado e o profano em uma adivinhação, prática categoricamente proibida pela Igreja.

Uma das justificativas desse distanciamento e vista grossa das autoridades católicas é encontrada por Souza (2009) nos escritos do jesuíta André João Antonil (1711). A argumentação do inaciano sobre esta falta de controle seria na realidade, uma restrição social e ideológica, principalmente para os escravizados, sendo necessário que as “manifestações sincréticas” e os folguedos soassem como o único alívio do cativo para as populações negras. Ao privar os negros de cantar e bailar honestamente por alguns dias do ano, poder-se-ia deixá-los desconsolados e melancólicos. Através dessa orientação, era como se a cristianização fosse pensada em etapas para os africanos, como um controle social e submissão escravista (Antonill *apud* Souza, 2009, p.128).

A análise de Souza, contida em *O Diabo e Terra de Santa Cruz* (2009), dada a época de sua publicação (1986), era um estudo pioneiro a respeito da cristianização das Américas, em que supostamente tudo o que se estabelecia a margem desse cristianismo seria sincrético a ele. A autora compara a cristianização europeia portuguesa aos elementos pagãos, assim como compara o estabelecimento católico na América portuguesa com a multiplicidade de tradições africanas, indígenas, pagãs católicas e judaicas. Ela tenta deixar claro que não foi um processo simples e de pura osmose, sendo presentes tensões e assimilações arbitrárias do que seria ou não “sincretizado”. O tocante do argumento está em dizer que as assimilações não eram permanentes e definitivas, dada essa multiplicidade citada acima.

É possível realizar uma comparação entre o trabalho feito por Souza (2009) e o de Roger Bastide em: *As religiões Africanas no Brasil* (1960). Bastide disserta através das fontes históricas e da antropologia a respeito das “sobrevivências africanas” no Brasil. Por exemplo, o culto aos mortos, a magia e as cerimônias religiosas, em que ele constrói um sistema para a formação inicial das religiões afro-brasileiras. Por outro lado, Souza faz um grande apanhado das fontes inquisitoriais e

destaca a religiosidade popular em geral, ainda bebendo bastante da mesma fonte de Bastide.

No caso das pesquisas sobre a religiosidade africana, a diferença entre os autores se faz presente em uma discordância fundamental, esses trabalhos enxergam de maneira distinta as expressões de fé. Souza (2009) denomina “vivências coloniais” e Bastide (1960) interpreta como “sobrevivências africanas” na diáspora. Ainda assim, os dois acabam se conectando demasiadamente ao apontarem diretamente para o “sincretismo”.

Do ponto de vista desses dois autores, pelo fato da América Portuguesa ser escravista, o destino certo para a religiosidade seria o sincretismo. Através do aceite, em uma primeira instância, pela suposta classe dominante, o sincretismo afro-católico foi uma realidade que se fundiu com a preservação dos próprios ritos das religiões africanas. Essa afirmação de Souza (2009) demonstra exatamente essa perspectiva:

Cultuava-se são Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhes foram impostas, os negros, através da Religião, procuraram "nichos" em que pudessem desenvolver integralmente suas manifestações religiosas. Arrancados das aldeias natais não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que haviam se constituído suas divindades; entretanto, ancorados no sistema mítico originário, recompuseram-no no novo meio. (Souza, 2009, p. 128-129)

Como sociólogo, Bastide, além dessa visão, fala um pouco sobre etnias sem buscar profundidade pelos povos africanos e elabora a ideia dos cultos como uma consciência e uma forma de resistência em expressão pelas camadas subalternas da sociedade colonial, mesmo que se ligando ao sincretismo e a lógica da aculturação.

O sincretismo marca pois uma das condições dos países de escravidão que é de mistura de raças de povos, a coabitação das mais diversas etnias num mesmo lugar e a criação, acima das nações centradas nelas mesmas, de uma nova forma de solidariedade, no sofrimento, uma solidariedade de cor. (Bastide, 1960, p. 260)

Portanto, a análise de Souza sobre os calundus é panorâmica e abrangente, ao associar a prática ao sincretismo, da mesma forma que liga o culto aos mortos no dia de todos os santos ou às congadas e reisados. Falando sobre o Peregrino na América a autora afirma que Nuno Marques Pereira foi o primeiro a realizar uma descrição literária sobre os calundus e ainda complementa: “Ou seja de um candomblé

colonial” (Souza, 2009, p.195). Em outra passagem ela narra a respeito do caso de Domingos Álvares: “Escravo negro natural da Costa da Mina, residiu muitos anos no Rio de Janeiro, onde se tornou curandeiro famoso e, ao que tudo indica, dono de uma espécie de terreiro do que hoje se chama candomblé” (Souza, 2009, p.220).

Assim como Souza (2009), João José Reis em: *Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto da Cachoeira, 1785* (1988), também acreditou que nesse primeiro momento os calundus pudessem ter se tratado de um proto-candomblé, ao se questionar sobre a coletividade do culto; a necessidade de manifestação espiritual em um lugar fixo; a possibilidade da casa na rua do pasto ser homenageada ou sacralizada a alguma entidade específica; a localização da residência ao ser possivelmente na divisa rural/urbana, para que ao mesmo tempo recrutasse aliados e se escondesse das autoridades (Reis, 1988, p.75-81). Essas seriam comparações evidentes aos candomblés, já que os calundus assim como o candomblé faziam parte de uma tradição africana que não devia ser exposta socialmente.

Com objetivo de melhor retratar o percurso realizado pela religiosidade dos negros dentro do aspecto repressão e resistência, assim como Bastide (1960), Reis (1988) levanta também as primeiras hipóteses a respeito da etnicidade dos escravizados, remetendo às pesquisas de Nina Rodrigues (1932 e 1935) e Manoel Querino (1938). Além disso, nesta pesquisa, o autor cita diálogos com Herskovits (1969), questões que seriam importantíssimas para o desenvolvimento do que de fato seriam os calundus nas décadas seguintes. Através de sua interpretação, Reis (1988) observa sobre a instrumentação utilizada no calundu do Pasto da Cachoeira e os itens apreendidos que constam na devassa do Santo Ofício, entre eles objetos utilizados até hoje em rituais de matriz africana, como ervas, búzios, dinheiro, penas e penachos, aguardente, ferrinhos, cabaças e bolas de cera enterradas na terra.

Mesmo que o texto de Reis (1988) aborde um caso de calundu setecentista, ele diverge de maneira implícita, das interpretações propostas por Mott (1986) no trabalho sobre o *Acotundá*, em Minas Gerais, e de Souza (2009), nos diversos casos pesquisados por ela em diferentes partes do Brasil colonial. Nos textos de Souza (2009) e Mott (1986) é possível encontrar relações sincréticas dos rituais com o catolicismo. No calundu, abordado pelo texto de Reis (1988), não foram encontrados elementos que tivessem traços de “sincretismo” com o catolicismo. Porém, é possível

identificar um argumento proposto por ele, que concorda com Souza (2009) e Mott (1986), que seria a relação expressa pela magia como denominador comum entre o catolicismo popular, a religiosidade dos escravizados e a religião tradicional africana.

Até o fim da década de 1980 ainda não havia sido pensado pela historiografia brasileira sobre como seriam realizados os ritos nos reinos africanos. Já se falava sobre as doenças e infortúnios como obra de feitiçaria e da medicina feita à base do conhecimento das ervas, noções associadas geralmente à figura de especialistas na magia. A religiosidade tinha papel fundamental nas relações sociais e de poder no continente africano. Em contrapartida, na historiografia pioneira da religiosidade popular do Brasil colonial havia sido criada uma associação a uma magia mais europeia, levantando comparações ao paganismo, bruxedos e sabbaths (Souza, 2009, p.371-378).

A partir dessas ideias, Luiz Mott fala, em um ensaio publicado em 1994, nomeado: *O Calundu Angola de Luzia Pinta, Sabará 1739*, sobre o quão pouco são conhecidos os rituais afro-brasileiros coloniais. O texto aborda o processo de Luzia Pinta, hoje conhecido em meio a historiografia por se tratar de um dos arquivos mais completos da inquisição, incluindo desde as denúncias, descrições dos rituais, sumários de culpa, até a sentença da ré. O processo inclui também parte da trajetória de vida de Luzia, desde seu contato com a espiritualidade, ainda em Angola, até o degredo na ilha de Algarves. Mott (1994) associa um termo distinto, *Calundu-Angola*, para diferenciar os rituais de Luzia dos “proto-candomblés” de inspiração lorubá. Os proto-candomblés surgiram mais tardiamente no fim século XVIII, eram realizados por africanos originários da costa ocidental, de etnias jeje, fon, gbe, courá, entre outras dessa região relacionados à tradição dos orixás. Ao realizar essa diferenciação étnica dos rituais de calundus, Mott abre espaço para uma nova leitura a respeito dos calundus coloniais.

Contrapondo as ideias de Souza (2009), que afirma que os calundus se assemelhavam ao candomblé, Mott (1994) utiliza o calundu de Luzia Pinta, ré no tribunal do Santo Ofício, que afirma em seu depoimento ter nascido em São Paulo de Luanda, cidade angolana e um dos principais portos da África portuguesa. Esse fato é um dos que descaracterizariam o candomblé dos calundus, visto que o candomblé

possui raízes iorubas e o calundu de Luzia provinha de matrizes banto, ambundo e bakongo (Marcussi, 2015, p. 163).

Dessa forma, Luiz Mott (1994) é o primeiro a associar a possibilidade de haver raízes centro-africanas no calundu de Luzia Pinta, fazendo referência aos comunicadores espirituais xinguilas. Mott (1994) denomina Luzia Pinta como a primeira Mãe-de-Santo de Nação Angola.

Descendente da união de progenitores pertencentes a etnias diversas, alguns já vivendo no cativeiro e convertidos à força ao catolicismo. (...) A negrinha Luzia aprendeu desde tenra idade a língua dos colonizadores, sendo socializada sob a influência cultural sincrética Congo-Angola de seus familiares. Sincretismo que transparece claramente nessa interessante visão, sua última lembrança de quando ainda vivia na terra natal. (Mott, 1994, p.76-77)

É também a partir dessa publicação que a historiografia começa a apontar os calundus como tendo um significado para além do de culto ou prática sincrética de cura física e de feitiços, ou também adivinhação, com dança e música associando-o também a uma “doença”

A respeito das vestimentas e utensílios utilizados por Luzia Pinta, Mott (1994) é o primeiro a afirmar que existe um “sincretismo” nessas indumentárias correlacionadas diretamente aos cultos centro-africanos jagas-imbangalas. Mott apoia sua hipótese nos manuscritos do missionário Cavazzi de Montecuccolo (1965), publicados no livro *A Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola 1645-1670*. Nessa descrição de Cavazzi os sacerdotes xinguilas poderiam ter mulheres como uma liderança espiritual.

Outra hipótese apresentada por Mott (1994) nesse texto é a afirmação de que o calundu-Angola de Luzia Pinta poderia ser a “matriz primordial” dos rituais hoje denominados umbanda, que possuem raízes nos povos banto. Essa afirmação do autor significa, que se Luzia vem da região hoje conhecida como Angola, sua origem é banto, o que torna os rituais da africana distintos dos proto-candomblés, mais tardios cronologicamente, e de regiões africanas diferentes. Ainda assim, será possível vislumbrar que essa questão precisa ser melhor embasada para que possa se fundamentar como argumento.

Visto o diálogo entre Souza (2009) e Mott (1994), é possível afirmar que a autora realizou uma leitura anacrônica ao comparar o calundu de Luzia Pinta a um proto-candomblé. Em *Revisitando o Calundu* (2002) Souza, responde as críticas de Mott (1994) ao seu trabalho de 1986⁵, ela assume seus equívocos ao afirmar ter imaginado Luzia Pinta como uma “antepassada” das célebres Mães-de-Santo do candomblé, como Mãe Menininha do Gantois, Mãe Stela do Apô Afonjá ou Mãe senhora, como se fosse portadora de um “Axé Primordial”. Sua justificativa foi a de não ter problematizado os contextos no decorrer do tempo, retirando a possibilidade de progressão e continuidade, o que acarretaria uma diminuição do poder transformador da história (Souza, 2002, p.2). Ela acaba lançando dúvidas também a respeito da afirmação de Mott (1994), sobre o Calundu-angola e a umbanda, explicando que, tanto sua afirmação no *Diabo e a Terra de Santa Cruz* (2009) sobre os proto-candomblés, quanto a de Mott sobre a conexão com a umbanda (1994) ou o sincretismo expresso no artigo da *Dança de Tunda* (1986), seriam todas afirmações ligadas ao que Marc Bloch em *Apologia da História ou O Ofício do Historiador* (1949) denominou como “ídolo das origens”, ou seja, a ideia de explicar o mais próximo pelo mais distante.

Buscando uma maior compreensão do processo de constituição das religiões afro-brasileiras, é reconhecível a necessidade de o processo historiográfico utilizar-se da tradição oral como estratégia de investigação da história mais remota das religiões afro-brasileiras, sendo preciso muitas vezes interpretar essas informações para trás, ou ao revés, ou ainda a contrapelo. João José Reis (1988, p.58-60) deixa claro que essa história não deve ser lida muito para trás, para que não sejam perdidas a maleabilidade, a adaptação e a reinvenção das tradições, já que muitos eram os negros trazidos à América portuguesa, pessoas constituídas de diferentes culturas e etnias, que poderiam desenrolar novas direções para o desenvolvimento da cultura afro-brasileira. Para essas interpretações o mais correto seria pensar que sempre perdurará muita dúvida sobre a adequação do método de leitura para trás. Segundo Souza (2002, p.5), “talvez seja preferível o risco da ousadia da dúvida do que a dúvida de não arriscar”.

⁵ O trabalho de Souza, **O diabo e a terra de Santa Cruz** publicado em 1986 aqui neste trabalho é referenciado como 2009, ano da publicação da qual são retiradas as referências.

O estudo de Souza (2002, p.12-13) se mostra fundamental para a compreensão dos rituais de calundus. A autora busca uma grande diversidade de casos de calundus, no que tange o desenvolvimento da religiosidade afro-brasileira, ela cria uma pesquisa quantitativa ao contabilizar 32 casos de práticas-mágico religiosas, todas registradas na capitania de Minas Gerais, entre 1734 e 1782, sem minimizar a participação de outros estados geográficos. Dividindo-as em três categorias: *Calundus Evidentes* [15 casos], *Calundus Sugeridos* [4 casos] e *Elementos Dispersos de Calundu* [13 casos].

Nessa pesquisa, a autora tem considerações que apontam os calundus no século XVIII não apenas como prática ritual, mas um conjunto de procedimentos distintos em contextos e circunstâncias que poderiam se compor e decompor, não descartando a possibilidade de que, dentro de um sistema amplo, complexo e multifacetado, os calundus assumiriam uma colocação menos hegemônica. Nesse entendimento, pode ser criada uma proposta que capture os calundus, “mais como uma constelação de práticas variadas do que como rito acabado ou bem definido” (Souza, 2002, p.3). Acredita-se que ao comparar os calundus a uma “constelação de práticas variadas”, a autora quer dizer que se deve tê-lo como um conjunto de rituais que são constantemente ligados entre si, assim como as constelações são um conjunto de estrelas com linhas imaginárias que se ligam formando imagens.

Dessa forma, seria como se Souza (2002) entendesse os rituais de calundus como uma sobreposição de elementos, incluindo danças, batuques, sujeição de vontades e utilização de recurso a espírito dos mortos. Suas comparações para sugestão do que poderiam ser os calundus é feita utilizando dois casos, o do casal Ivo Lopes e Maria Cardoso⁶ e o de Luzia Pinta⁷, separando os calundus em “dois polos ou modelos possíveis” (Souza, 2002, p.15). Na concepção dessa autora, por mais que houvesse diferenças fundamentais na descrição da denúncia desses dois casos, o do casal estaria mais distante da atual compreensão de ritualística afro-brasileira, sendo encontrados muitos elementos justapostos e “sincréticos” enquanto o de Luzia Pinta seria bem mais próximo de um ritual atual. Esses dois casos criam as fronteiras para

⁶ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Armário VI - 2a. prateleira - Juízo Eclesiástico (1748-1765), fls. 37v-38

⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n. 252, maço. 26, fl. 0-85

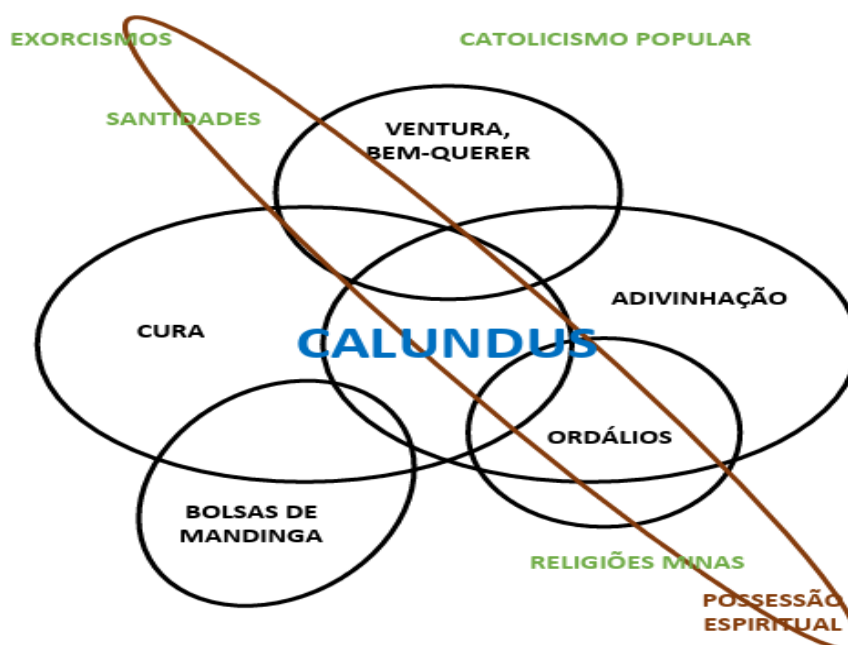
a autora na demonstração interpretativa de *Calundus Evidentes*, para *Elementos dispersos de calundu*. Ela analisa que, entre os 35 casos localizados (todos no século XVIII), treze são os denominados *Elementos dispersos de calundu*. Para essas a autora identifica que, mesmo que possuíssem a nomenclatura calundu ou correlato na fonte primária, eram possivelmente rituais muito mais próximos de “feitiçarias de origem africana do que com certo ritual um dia denominado calundu” (Souza, 2002, p.17).

Com essa premissa, os autores brasileiros aqui citados, que investigaram os calundus até o início do século XX, chegaram à conclusão de que esses ritos estão ligados ao complexo cultural dos povos banto, compostos de diversas etnias que estão agrupadas na mesma matriz linguística, originários de quase toda África Central. Os diálogos presentes entre Souza (1986, 2002), Mott (1986, 1994) e Reis (1988), podem ser entendidos como um marco nas análises historiográficas e culturais dos calundus. De certa maneira, Mott (1994) afirma serem todas de origem única e exclusivamente banto, aceitando os sincretismos nos ritos e proximidades do catolicismo como osmose natural. Souza (2002), encontra em perspectiva a possibilidade de as práticas serem variadas e recheadas também de diversos sincretismos, considerando que talvez haja um “calundu original” ou como ela mesma sugere: um calundu que tenha sofrido menos “decomposição de um sistema ritual mais articulado” (Souza, 2002, p.16). A autora deixa claro que ela não possui familiaridade com a bibliografia das religiões étnicas africanas e suas adaptações no Brasil colonial (Souza, 2002, p.20), respondendo a crítica feita por Reis (1988, p. 61) para o seu primeiro trabalho publicado em 1986. Por outro lado, Reis (1988) flerta mais com a originalidade africana que se funde e mistura a distintas concepções religiosas. O fato que encerra a discussão entre os autores se encontra na possibilidade de não tratar os calundus como um ritual bem delimitado e sim com um valor relativo e não absoluto. As pesquisas realizadas por esses autores permitem afirmar que os calundus eram sim de origem banto, sua matriz principal, mas aos poucos, esses rituais incorporaram também elementos católicos e mesmo de outras regiões da África.

A partir dessas ideias, novas possibilidades da historiografia são abertas para pesquisa dos calundus, revelando que existem lacunas para serem investigadas a partir de novas perspectivas historiográficas do universo africano, em especial das

diversas etnias e complexos culturais que formam os diferentes povos bantos. Seguindo essa lógica proposta por Souza (2002), da diversidade de práticas nem um pouco hegemônica e sobrepostas com diversas ligações entre si, em eixos e órbitas diferentes. Marcussi (2015, p.85) argumenta que esses ritos são na realidade um “sistema dos calundus”. Esse sistema seria composto por um cerne de adivinhação e cura, quase sempre presente a possessão por espíritos; em órbita dessa essência haveria auspícios de ventura, amuletos, égide de proteção e de natureza judiciária.

Figura 01 – Sistema dos Calundus



Fonte: Marcussi (2015, p.86)

A partir desse trabalho que encontra diversas possibilidades de interpretação para as práticas dos calundus, observando-se que os exorcismos, as santidades indígenas⁸ e religiões minas possuem relações diretas com as fluidas fronteiras de

⁸ As chamadas “santidades indígenas” eram movimentos religiosos de caráter profético e ritual registrados na América portuguesa, sobretudo entre os séculos XVI e XVII, e assim denominados pela documentação missionária e inquisitorial. O termo não corresponde a uma autodesignação indígena, mas a uma categoria colonial de acusação, empregada para enquadrar práticas coletivas conduzidas por lideranças carismáticas que promoviam ritos de cura, purificação e proteção, frequentemente combinando referências cosmológicas nativas com elementos apropriados do cristianismo, tais como cruzes, rezas, batismos e nomes sagrados reinterpretados segundo lógicas locais. Em geral, esses movimentos articulavam experiência espiritual, reorganização comunitária e, em certos casos, crítica à dominação colonial, sendo por isso alvo de repressão pelas autoridades eclesiásticas e civis (Santos; Vainfas, 2014, p. 496-498).

definição desses calundus setecentistas; é possível notar que no sistema apresentado o catolicismo popular não faz parte de nenhuma órbita. Ainda que presente no esquema, o isolamento desse catolicismo faz supor que, na perspectiva do autor, não haveria relações tão diretas entre ele e os calundus. O autor não corrobora com a visão de Souza (2002), que limita os calundus em dois polos de proximidade, como se fossem calundus mais repletos de justaposições e misturas mais africanas como o do casal Ivo e Maria⁹ mais complexo para o entendimento com a ótica atual, e o de Luzia Pinta¹⁰ mais fácil de compreender com a visão do século XXI. Os casos nomeados como *Elementos dispersos de Calundus*, são por ela definidos como se: “elementos estranhos começassem a distorcer as feições mais típicas do rito” (Souza, 2002, p.15), ao que Marcussi responde: “o calundu parece nunca ter sido um único rito de feições definidas” (2015, p.88). Essa afirmação do autor sugere que as fontes não são relativizadas, pois os calundus são na realidade muito mais um produto de práticas centro-africanas, que o aproxima mais da visão de Mott (1994), do que a visão de sincretismos estabelecida por Souza (2009, 2002) e pelo próprio Mott (1986, 1994). As interpretações propostas por Marcussi (2015) a respeito das práticas serão melhor observadas no decorrer do capítulo.

Marcussi, em sua tese de doutorado (2015, p.85), analisa 48 ocorrências de calundus, algumas fontes possuem denúncias contra mais de um calunduzeiro, segundo o autor, nesse sentido são mais de 50 casos analisados. Após afinada observação dessa tese, foi possível perceber que menos de 10% das ocorrências analisadas pelo autor aconteceram no século XVII.

O consenso da historiografia agora se encontra presente no fato do calundu ser a palavra empregada pelos colonizadores para definir cerimônias não ortodoxas de origem africana muito diversificadas, quanto às práticas e às origens étnicas, com sua filiação banta. É, portanto, temerário afirmar que os calundus seriam uma espécie de proto-candomblé, não sendo também uma primeira religião afro-brasileira. Os calundus eram, sem dúvidas, um ritual religioso de origem centro-africana, porém não eram um culto organizado e institucionalizado, não possuíam doutrina, mas seguiam

⁹ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Armário VI - 2a. prateleira - Juízo Eclesiástico (1748-1765), fls. 37v-38

¹⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n. 252, maço. 26, fl. 0-85

uma ritualística com padrões que se tratavam de um grande mosaico religioso que convivia com outros cultos de origem africana geográfica e étnica distintas. Conforme afirma Marcussi, (2015, p.2-5), os calundus não consistiam “nem uma religião homogênea nem um agrupamento heteróclito”.

Até o presente momento não é possível estabelecer fronteiras rígidas do que consistia ou não os rituais de calundus, não houve um calundu original e as fontes primárias demonstram que houve uma grande diversidade de “usos, procedimentos e finalidades para o termo ainda em Angola” (Marcussi, 2015, p.85-88). A partir dessas definições sobre o que foram os calundus, não no sentido morfológico do kimbundu, mas na representação do ritual, a historiografia busca nesse momento a interpretação social e cultural do rito, ou melhor dizendo, as transformações pelas quais as diferentes culturas e etnias africanas submetidas ao cativeiro passaram ou mantiveram-se de maneira mais próxima a originária. Investigando os elementos de ligação entre as culturas de origem e a cultura desenvolvida na colônia, expressa nessa relação social, está um processo histórico que viria a ser constantemente reinventado.

2.2. CALUNDUS: NOVAS ÓTICAS E ANTIGOS DEBATES HISTORIOGRÁFICOS E ANTROPOLÓGICOS

A investigação sobre os calundus no início do século XXI começam a se basear nas perspectivas constituídas pelas raízes históricas do rito. Conforme visto, Luiz Mott (1994) identifica os rituais xinguilas de origem banto no calundu de Luzia Pinta¹¹. Souza (2002) segue parte da teoria de Bastide (1960), que intuiu que as religiões bantas de culto aos mortos possuíam uma maior possibilidade de absorver práticas católicas e indígenas, ao contrário de outras religiões africanas, principalmente o panteão ioruba relacionado ao mito do nagôcentrismo. Outro ponto de convergência desses autores é a questão do sincretismo.

Essas preposições acabam batendo de frente com o argumento de James Sweet (2007), autor que afirma serem as tradições africanas constituídas no outro

¹¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n. 252, maço. 26, fl. 0-85

lado do atlântico e conservadas de maneira intocada de influências católicas até meados do século XVIII. Segundo esse autor, essas sobrevivências podem ser entendidas como africanismos, dos quais os calundus coloniais seriam um ajuntamento de variadas práticas presentes na África Central, que possuíam em comum a possessão espiritual.

Essa interpretação de Sweet argumenta que grande parte das culturas africanas na América, durante a época colonial, não se constituem por uma criação afro-americana, mas sim por uma transposição bem-sucedida para a América de tradições culturais africanas preservadas em sua forma original pelos escravizados. A discussão de transposição fiel das questões culturais tem como principal argumento os fatores demográficos, que são entendidos como os lugares onde as pessoas negras seriam menos etnicamente distintas do que se podia supor. A coesão étnica e cultural das comunidades de escravizadas seria supostamente o suficiente para permitir a reprodução integral ou quase integral de culturas africanas específicas nas Américas, ou seja, comunidades mais homogêneas resistiriam mais fortemente a “sincretismos” sendo essa a premissa histórica e antropológica dos africanismos.

Essa ideia apontaria para a possibilidade de os escravizados terem realizado uma ligação mais “agarrada” à sua cultura africana, do que aquela imposta a eles nesse outro lado do Atlântico, resistindo assim, aos costumes “dos brancos”. Essa condição poderia explicar o ritual de Ivo e Maria¹² trazido por Souza (2002) como parte desse “agarramento” aos costumes africanos, porém não explicaria o desenvolvimento de calundus como o de Luzia Pinta¹³.

Ao considerar os calundus coloniais como uma reprodução fiel ou recriação de ritos originários especificamente da África centro-ocidental, através de uma forma religiosa africana sem adição ou mistura de elementos católicos até meados do século XVIII, James Sweet (2007) ignora diversos rituais presentes em outras fontes que possuem elementos sincréticos. Outra hipótese levantada pelo autor, faz relação com a origem do termo calundu, para ele seria em língua kimbundu *quilundu*, significando qualquer entidade espiritual responsável por causar doenças e aflições, sendo

¹² Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Armário VI - 2a. prateleira - Juízo Eclesiástico (1748-1765), fls. 37v-38

¹³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n. 252, maço. 26, fl. 0-85

necessária a cura através de um sacerdote (Sweet 2007, p.143-151). Em nota, Marcussi (2015, p.33) afirma que, diferentemente do que Sweet interpreta do texto de Cavazzi (1965), quilundu não designa qualquer espírito que possua os vivos, mas aqueles dos quais os xinguilas rendiam culto, pois como o padre Cavazzi demonstra, o nome de cada xinguila era também o nome do espírito cultuado, podendo aqui ser interpretado, talvez como um espírito familiar.

James Sweet (2007) afirma que a adivinhação no continente africano estaria diretamente relacionada à necessidade de equilíbrio e harmonia das comunidades, sendo o especialista na magia parte fundamental da manutenção dessa ordem. Caberia a esse especialista a realização e adaptação perante as condições sociais do ambiente, da mesma forma na África Central, como na diáspora. De acordo com Sweet (2007), ainda que as práticas e crenças se constituíssem de modo distinto, ao estarem sempre sob o controle dos africanos, seriam uma forma de transformar o poder religioso em resistência à escravidão, resultando em fissuras no poder colonial e no regime da escravidão (Sweet, 2007, p.159-163). O autor observa que esses rituais são parte de práticas que deveriam ser feitas para se manter o equilíbrio do cosmos.

Com Sweet (2007) a conceitualização de magia, através da visão centro-africana estaria diretamente relacionada com a capacidade de interação dos vivos e os mortos, tanto para malefícios, quanto benefícios, cabendo ao praticante da magia equacionar o importantíssimo equilíbrio entre as forças. Os vivos deveriam prestar culto aos mortos, lhes renderem oferendas e homenagens, seja para angariar alguma raiva, sujeição de alguma vontade, agradecimento ou simplesmente para manutenção da ordem cósmica e força vital das comunidades. Dessa forma, o autor entende os calundus como um ritual que buscava equilibrar a força vital recuperando a harmonia e o bem-estar perdidos pelas atribulações.

A pesquisa de Sweet em *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português* (2007) pode ser analisada como parte de uma longa tradição de estudos sobre culturas africanas e suas expressões religiosas nas Américas, que remonta a antropologia e o racismo científico dos séculos XIX e XX. Essa tradição é focada nas continuidades e discontinuidades culturais entre os ritos, sendo a insistência em continuar com as práticas, reveladas como atraso civilizatório. Já as

adoções, em partes, de costumes europeizados, são entendidas como início de evolução civilizatória, sendo Raimundo Nina Rodrigues (1932 e 1935) um dos maiores defensores dessas teses no Brasil. Esse debate se distancia do que se pretende discutir nesta dissertação, entretanto, a questão da continuidade e descontinuidade cultural é demasiado importante para o presente trabalho.

Assim, parte-se de Marcussi em *Diagonais do afeto* (2010), que desenvolve essa argumentação antropológica e historiográfica, apontando Franz Boas em *Os métodos da etnologia* (2007), com o argumento da aculturação como responsável por “desracializar” a discussão sobre as distintas culturas africanas envolvidas nas ritualísticas (Marcussi, 2015, p.5-7). Essa obra de Boas, parte da crítica ao evolucionismo e propõe uma abordagem histórica e particularista da cultura, observando-a como um “espírito orgânico” estável ou um “agregado histórico”. É como se Boas (2007) colocasse a cultura para ser compreendida através da totalidade e da particularidade, sendo cada um dos elementos presentes nela marcados por distintas histórias e contextos. Logo, de acordo com o autor, o entendimento dos fenômenos culturais exigiria a reconstrução histórica e a compreensão afetiva. (Marcussi, 2010, p.14-16). Existe, assim, uma quebra de metodologia que revela uma contradição em Boas (2007), essa epistemologia histórica não pode ser compatível com o método universalista, o que torna a hipótese de Boas (2007) sobre os contatos culturais uma ambiguidade entre as permanências e mudanças.

A discussão que nesse momento merece o maior interesse é o discurso realizado por Melville Herskovits em *O mito do passado negro* (1990). Herskovits foi aluno de Franz Boas e elabora uma proposta diferente de seu orientador ao sugerir observar a cultura afro-americana como um resultado de “aculturação” com “preservação de africanismos”. Herskovits chega a criar novos conceitos para explicação da cultura afro-americana como “reinterpretação”, “foco cultural”, “retenção” e “contra-aculturação”. Para o autor a cultura afro-americana seria original com matrizes gramaticais basilares, (cultural baseline), mediando entre a tese da descontinuidade radical e afirmando a persistência cultural. Ele, por fim, entende que as marcas históricas deixadas pelas culturas africanas sobreviveram aos processos aculturativos. A definição de Herskovits para aculturação seria:

Esse fenômeno ocorre quando grupos de indivíduos com culturas diferentes entram em contato direto e contínuo, com mudanças subsequentes nos padrões culturais originais de um ou de ambos os grupos. (Herskovits; Redfield; Linton, 1936, p. 149.)

Logo, com essa definição, seguindo-se a lógica proposta pelo autor que a “contra-aculturação” teria uma definição oposta. De acordo com a mesma hipótese a “ressignificação” deve ser entendida literalmente, ou, como uma adaptação. Já o conceito de “foco cultural”, explica-se como uma constante específica, sendo de determinado povo etnia ou região, não podendo ser impedido de sofrer “aculturações” ou “ressignificados”, dando a ideia de pertencimento ao signo cultural ou, melhor dizendo uma matriz gramatical.

De acordo com Marcussi (2010, p. 33) a noção revisionista de Herskovits diz que as culturas negras nas Américas mudavam de acordo com a região e com a classe social das pessoas. Segundo Herskovits, essas culturas podiam ser colocadas em uma linha entre dois extremos: de um lado, a adoção completa dos costumes europeus; do outro, a preservação total das tradições africanas, talvez havendo proximidades com as comparações realizadas por Souza (2002), com os casos de Ivo e Maria Lopes¹⁴ e de Luzia Pinta¹⁵. visto que as interpretações de Souza (1986) possuem certa proximidade das de Bastide, quanto ao entendimento dos ritos. Bastide foi correspondente de Herskovits nos anos 1940, sendo influenciado pela “tese das sobrevivências” antes da escrita do clássico *As religiões africanas no Brasil* (1960). Herskovits realizou um trabalho no Brasil nesse período estudando as religiões e culturas afro-brasileiras, projeto que veio a ser publicado como *The new world Negro* (1967). De acordo com Leal (2022, p.156), esse compilado de artigos de Herskovits são frutos da pesquisa empírica realizada no Brasil e deram força aos trabalhos de dois antropólogos brasileiros orientados por ele, Octávio Eduardo (1952) que estudou sobre a aculturação do negro no Norte e René Ribeiro (1951) que apresentou uma tese sobre o ajustamento social dos ritos afro-brasileiros no Recife.

De qualquer forma, no entendimento de Herskovits e todo seu séquito de influência, a maioria das comunidades afro-americanas estariam culturalmente em algum ponto entre a “aculturação” e a “preservação das sobrevivências” exercendo

¹⁴ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Armário VI - 2a. prateleira - Juízo Eclesiástico (1748-1765), fls. 37v-38

¹⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n. 252, maço. 26, fl. 0-85

uma poderosa continuidade cultural. Assim, seria possível compreender essas culturas de acordo com a presença maior ou menor de traços africanos em seus costumes e modos de vida, levando sempre em conta os contextos históricos e sociais em que se formaram. A ideia era entender quanto das culturas africanas havia sido modificado e quanto tinha sido mantido nas Américas. Essa hipótese abre um espaço de debate sobre a combinação dos elementos religiosos e culturais dos povos africanos, emergindo diferentes conceitos. De acordo com Marcussi:

as noções de: 'sincretismo', 'mestiçagem', 'mistura', 'crioulização' e 'transculturização' são, em alguns casos, empregados em sentidos bastante semelhantes nessa literatura. Por outro lado, um mesmo termo pode aparecer nas obras de autores diferentes (e por vezes em partes diferentes da obra de um mesmo autor!) com conotações sensivelmente distintas. (Marcussi, 2010, p. 3)

De acordo com Ferretti (2017, p.223), Herskovits define sincretismo como uma forma de reinterpretação, que assinala aspectos da mudança cultural com transformações de valores que ocorrem entre as gerações e apresenta exemplos relacionados com as religiões afro-brasileiras.

Os antropólogos Sidney Mintz e Richard Price (2003) em *O nascimento da cultura americana: uma perspectiva antropológica*, seguem através das pistas deixadas por Herskovits, porém a hipótese abordada por esses autores discorda de Herskovits já que para eles a transformação da base cultural africana seria realizada através dos processos de contato entre as diferentes culturas, realizando uma nova, uma cultura originalmente americana. Essa referência seria um diálogo com a primeira tese de Herskovits, como o próprio Mintz comenta no prefácio do *Mito do passado negro* (1990). Mesmo sendo autores de teses opostas, Marcussi (2010) identifica muitas semelhanças entre eles. Mintz e Price (2003) trazem mais um conceito para esse debate, a ideia da crioulização que permite entender que os processos de criação e recriação cultural foram estabelecidos pelos limites do poder colonizador, afirmando que:

Africanos que chegaram ao novo mundo não compuseram grupos logo de saída. Na verdade, na maioria dos casos, talvez fosse até mais exato vê-los como multidões, aliás multidões muito heterogêneas. Sem diminuir a importância provável de um núcleo de valores comuns e da ocorrência de situações em que alguns escravos de origem comum podem, efetivamente, haver-se agregado, a verdade é que estas não foram, a princípio, comunidades de pessoas, e só puderam

transformar-se em comunidades através de processos de mudança cultural (Mintz; Price, 2003, p.37).

Até aqui, foi visto brevemente a discussão sobre o embate entre as sobrevivências (africanismos) e as continuidades (crioulizações) de culturas distintas. Essa questão será mais bem desenvolvida no decorrer deste trabalho. Sabe-se que ela ainda está avivada em algumas literaturas, uma vez que é de fundamental importância para o avanço das pesquisas sobre os calundus. Os africanos escravizados que, ao serem trazidos para América portuguesa, se estabelecerem como comunidades, repetiram, misturaram ou reinventaram a cultura afro-americana. Os calundus estão dentro dessa máxima e já foram interpretados pela historiografia como uma sobreposição e colagem de elementos, algo próximo do “sincretismo” e uma reprodução exata de ritualísticas africanas.

O historiador Ira Berlin (1998), ao investigar os dois primeiros séculos da escravidão na América do Norte, oferece uma interpretação relevante para os estudos da diáspora africana ao empregar a noção de “crioulos atlânticos” para designar africanos e descendentes que circulavam em ambientes portuários coloniais e que dominavam, em diferentes níveis, línguas, hábitos e práticas religiosas de matrizes africanas e europeias. Tratava-se de sujeitos com alta capacidade de trânsito cultural, frequentemente posicionados como intermediários sociais e simbólicos. Com a consolidação do regime de plantation e a intensificação da importação de escravizados oriundos do interior africano, esse quadro se reconfigurou: cresceram as referências africanas diretas e perdendo força o papel desses crioulos mediadores. Por esse motivo, Berlin sustenta que a transformação cultural não seguiu uma linha reta, mas um padrão oscilatório, com momentos de maior crioulização e outros de reafricanização, condicionados pelo volume do tráfico, pela composição demográfica e pelas circunstâncias sociais.

No campo historiográfico, essa formulação permite evitar tanto a ideia de absorção gradual e contínua quanto a noção de permanência africana intacta. Essa hipótese propõe entender as formações culturais nas Américas como resultado de rearranjos recorrentes e ciclos de recomposição. Essa perspectiva é útil para o compreensão que fuja da binariedade, visto que ela é também intermediária e dialoga diretamente com a tensão analítica entre crioulização e afrocentrismo. Esse modelo metodológico para pensar variações históricas e regionais, no caso dos calundus

ajuda a interpretá-los como práticas que conforme o contexto se aproximam mais de gramáticas rituais africanas ou incorporam com maior intensidade elementos locais e cristãos, não como fusão desordenada, mas como variação pendular. Como sintetiza o próprio Berlin:

“Compreender que uma pessoa era escrava não é o fim da história, mas o começo, porque a história dos escravos derivou de experiências que diferiram de lugar para lugar e de época para época, e não de uma verdade trans-histórica imutável. Em vez de partir do africano para o crioulo ou da escravidão para a liberdade, as pessoas de ascendência africana no continente norte-americano atravessaram muitas vezes a fronteira entre o africano e o crioulo e entre a escravidão e a liberdade, nem sempre no mesmo sentido.” (Berlin, 1998, p.:3).

Possivelmente pensando de uma forma indireta, mas em sintonia com a lógica pendular, uma nova ótica é trazida na primeira década do século XXI para interpretação dos rituais de calundu. Neste momento, a maior inquietação da historiografia se encontra em analisar de que forma eram realizadas as manutenções, sobreposições, misturas ou atualizações da ritualística. Marcussi (2006) é pioneiro ao trazer a ideia de uma lente bifocal, tanto europeia quanto africana, que enxergaria os rituais de calundus através de lógicas cristãs ou africanas. A visão do autor no artigo, que possivelmente deu origem à sua tese de doutoramento, desenvolve-se a partir de uma interpretação do ritual de Luzia Pinta¹⁶ sugerindo nesse ensaio que rituais como o dela seriam legitimados em dois momentos, tanto por uma ótica cristã quanto por uma ótica africana, a dupla interpretabilidade afirmaria o viés interpretativo africanista e criouloizado, demonstrando que não havia uma separação entre um ou outro.

Retornando a cronologia desse mapeamento sobre os calundus, a tese de André Nogueira (2013): *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais século XVIII*, aborda as frágeis organizações e parques profissionais da medicina colocando os calunduzeiros em um patamar para além de autoridades na magia, qualificando-os como especialistas na saúde, visto que no período colonial várias doenças eram também entendidas como feitiços e bruxarias. Os rituais dos mais de 80 casos citados, não são necessariamente o tema central dessa tese, mas sim a cura dos malefícios do corpo e espírito limitada na área da capitania das Minas, “terra de calundus” (Nogueira, 2013, p.295). O autor percebe,

¹⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n. 252, maço. 26, fl. 0-85

assim como Slenes (1999), o que denomina como um “olhar branco” na forma como os rituais de cura são representados nas devassas pastorais eclesiásticas e sumários inquisitoriais (Nogueira, 2013, p.297, 301, 305). Ou seja, a forma de narrar essa ritualística incorpora a visão e os valores dos familiares do Santo Ofício, enviesando a descrição para uma ótica centrada nos valores católicos europeus.

Nogueira (2013) chega a uma definição dos calundus muito próxima a de Souza (2002), afirmando as características banto como Mott (1994). O autor realiza a estruturação dos calundus de acordo com a morfologia e liturgia dos ritos fazendo relações com curas coletivas e individuais. Essa talvez seja uma das primeiras pesquisas que se aprofundem no objetivo dos calundus como ritual de cura, fugindo um pouco da lógica da escravidão ou da premissa religiosa de equilíbrio das forças banto. O autor defende o mesmo ponto de vista de Souza (2002), embora prefira não utilizar o conceito de sincretismo, sua argumentação é muito próxima da criouliização defendida por Mintz e Price (2003).

Como visto por Marcussi (2010), na pesquisa de Nogueira (2013) é possível visualizar um pouco da ambiguidade de conceitos. Nogueira (2013) trabalha muito com o conceito de “gramática comum africana”, porém, a conceitualização é dada a partir da lógica aculturativa explicando as influências do catolicismo reinterpretados sob prismas centro-africanos, demonstrando a fluidez entre as tradições africanas diversas. A outra forma de interpretar o conceito, não realizada pelo autor, é a lógica de as tradições africanas possuírem o mesmo substrato comum como analisado por Daibert alguns anos depois (2015). De toda forma a sugestão do autor é realizar uma abordagem pendular¹⁷, ou seja, única para cada caso, contando com a especificidade histórica e cultural (Nogueira, 2013, p. 209). Talvez, essa interpretação do autor se deva ao fato de o foco da pesquisa estar mais relacionada as tensões com a medicina e a religiosidade oficial.

A ideia proposta por Marcussi para interpretação desses calundus como uma inovação epistemológica, é concordada por Daibert (2015, p.22) no artigo *A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial* e verificada a partir dessa análise de dupla interpretabilidade. O autor a amplia afirmando ser preciso estudar e

¹⁷ Mesmo que não utilize o conceito “Pêndulo” no texto da tese, Nogueira (2013) realiza uma interpretação muito próxima a proposta de Ira Berlin (1998).

conhecer as tradições banto, sugerindo assim que seja realizada uma apurada verificação sobre a religiosidade desses povos, acrescentando que ao serem interpretados pendularmente, os rituais feitos pelos calundzeiros com ritos mais crioulistizados, como o de Luzia Pinta realizariam práticas centro-africanas e cristãs como sendo parte do mesma interpretação. Logo, o autor recupera lógicas interpretativas africanas como a pirâmide banto, as ideias de energia vital e outros elementos que poderiam ser acionados pelos calundzeiros nessa dupla interpretabilidade. Sendo feita essa interpretação de dupla carreira, é possível vislumbrar que certas ritualísticas de diferentes povos bantos já se misturavam, por exemplo, ainda na África centro ocidental.

Partindo desse pressuposto, Daibert (2015) se aprofunda nas tradições religiosas dos bantos. Esses povos constituídos de uma grande diversidade de etnias são compostos por aqueles que falam línguas que possuem o mesmo tronco linguístico. De acordo com o autor, esse compartilhamento linguístico foi fundamental para que traços culturais e significados religiosos tivessem congruência entre os distintos povos da região. Assim como Sweet (2007, p.156), que aponta para o que ele chama de “ideias gerais acerca do significado da adivinhação (...) compartilhados por quase todos os africanos”, Daibert (2015, p.11) percebe a “presença de uma única cosmologia centro-africana”, a qual ele denomina religião dos bantos, “espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas”. Isso significa que existe uma confluência entre as crenças daqueles que habitavam as regiões da África centro ocidental.

Até o presente momento, uma das maiores pesquisas sobre os calundus é a tese de doutorado de Alexandre Marcussi (2015), *Cativeiro e cura: experiências religiosas nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII e XVIII*. Ele realiza observações fundamentais sobre as comunidades banto e as raízes desses rituais na América portuguesa, tendo como pano de fundo o ritual de Luzia Pinta para definição de seus argumentos. O autor concorda em grande medida com a observação pendular entre as sobrevivências e misturas desses calundus, cabe destacar que Laura de Mello e Souza e Luiz Mott estiveram presentes na banca de avaliação desse trabalho, o que poderia representar uma congruência de ideias entre os pesquisadores ou um ajuste final desses argumentos.

Elisangela Ferreira (2016), em *O santo de sua terra na terra de todos os santos: rituais de calundus na Bahia colonial*, problematiza diversas denúncias de calundus na capitania baiana e as relaciona à práticas africanas. A autora confirma as hipóteses que Daibert (2015) desenvolve e analisa de maneira profunda e com amplo arcabouço teórico, sobre a religiosidade banto.

Ferreira (2016), verifica relações nos sujeitos denunciados nas fontes inquisitoriais a partir de conceitos padrões dos oficiais do Santo Ofício, como a classificação por “nações” ou “gentio da Guiné”. Nações foram denominações criadas pelos colonizadores para se referir aos indivíduos escravizados, nomeando-os com termos formados nos circuitos do tráfico de pessoas, tais como: Mina, Angola, Congo, Benguela, Cassanje, Cabinda, Moçambique, gentio da Guiné, gentio da Costa, entre outros. Sendo indicações dos mercados onde foram comercializados, portos nos quais foram embarcados ou áreas de onde são originários. Sobre a região da Guiné, essa não faria parte da África centro ocidental, por essa razão os negros que praticavam esses calundus não poderiam ter uma origem banto. Ela disserta apoiada nas observações de Parés (2005) sobre essa classificação ser um etnônimo para denominar escravizados enviados principalmente para a capitania da Bahia até o fim do século XVII.

Os estudos mais recentes a respeito dos calundus são a dissertação de Lara Custódio Vieira (2024) e um ensaio de Daniel Precioso (2021) que contribuem significativamente para a compreensão das práticas religiosas nos séculos XVII e XVIII. Embora enfoquem em lugares distintos, a Bahia e Minas Gerais no caso de Vieira, e o interior do Reino de Angola no caso de Precioso, ambos lançam luz sobre os rituais de calundus, a partir de fontes inquisitoriais e abordagens interdisciplinares.

A dissertação de Lara Vieira (2024), *Pele Branca, Religiosidade Negra*, tem como objetivo investigar a participação de pessoas brancas em cerimônias nos calundus. A autora sustenta a hipótese de que a América portuguesa era culturalmente mestiça, o que permitia a interação religiosa entre diferentes grupos sociais. Utilizando, principalmente, os cadernos do promotor e processos inquisitoriais. Vieira (2024) evidencia que os rituais eram espaços de cura, adivinhação e comunhão, nos quais brancos e negros compartilhavam as práticas religiosas. Seu argumento toma como base as ideias de Mintz e Price (2003), se

afastando completamente da ideia de transferência fiel dos costumes culturais africanos para a América.

Por outro lado, o artigo de Daniel Precioso (2021), *Catarina Juliana e sua sociedade de culto*, reconstrói etnograficamente os rituais liderados por Catarina Juliana¹⁸, uma sacerdotisa angolana (xinguila e nganga-nkisi) do século XVIII. Baseado em um volumoso processo inquisitorial de 353 páginas, Precioso (2021) realiza uma análise simbólica das práticas religiosas realizadas em Angola. Utilizando uma leitura a contrapelo o autor mostra como a sociedade religiosa de Catarina empregava rituais complexos de iniciação, cura, adoração de entidades e resolução de conflitos sociais, desafiando a ordem católica e colonial.

Ambos os estudos destacam a importância dos elementos materiais e simbólicos nos calundus tal qual on uso de instrumentos musicais como o canzá e o atabaque, danças, cantos em língua banto, bebidas rituais como o aluá, colares, escarificações e a invocação de espíritos. Vieira (2024) se aprofunda no caso da calunduzeira Branca¹⁹ que reconstrói vínculos espirituais invocando seus filhos como entidades, ressignificando diversos conceitos através de suas indumentárias e ritos na América portuguesa. Precioso (2021), observa como Catarina Juliana atua como “médium e sacerdotisa”, acumulando poder simbólico, bens materiais e prestígio por meio de sua prática religiosa.

Um ponto de convergência fundamental entre os dois trabalhos é a crítica às leituras essencialistas da religiosidade afro-brasileira em geral. Ambos os autores evidenciam que tais práticas eram resultado de intensas mestiçagens culturais, em que elementos católicos e africanos coexistiam e se ressignificavam no século XVIII. Vieira (2024) demonstra que padres, senhores e clientes brancos participavam dos calundus denunciando a seletividade e ambiguidade da Inquisição de Lisboa em relação aos rituais africanos, enquanto Precioso (2021) mostra que Catarina, embora católica praticante, conciliava sua fé com práticas tradicionais africanas. Sendo assim, é possível verificar que essas duas pesquisas trabalham à sombra dos conceitos de

¹⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos (DA), cx. 1580, cód. 13839, Correspondência de Catarina Juliana, 05/07/1756 a 05/10/1764.

¹⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261.

Mitz & Price (2003), colocando os rituais do século XVIII como sendo parte de uma cultura crioula onde misturam-se práticas mágico-religiosas centro-africanas e católicas.

Após esse mapeamento histórico de pesquisadores que se viram interpretando os rituais de calundus, e a problemática encontrada na conceituação de aculturação, mestiçagem cultural, gramáticas culturais e sincretismos pode-se afirmar que a colocação final feita por Souza (2002, p. 20), com toda a licença poética, que diz que seriam os calundus “mais fáceis de cantar e dançar” do que uma “nebulosa difícil de destrinchar”. Essa pesquisa pretende se aventurar nessa nebulosa, parasitando uma parte da contribuição de cada um desses autores, para demonstrar que os calundus não são mais assim tão enigmáticos como parecia soar aos autores.

Esse trabalho pretende agora fazer um paralelo voltado a uma análise mais crítica e centrada na religiosidade africana como eixo fundamental da organização desses rituais seguindo através de pistas deixadas por alguns calunduzeiros que são bases gramaticais centro-africanas. Para isso, será preciso entender quem eram os africanos que realizavam essas práticas, a razão desses cultos e o desenvolvimento dos calundus na América portuguesa por essas pessoas.

3. UMUNTU NGUMUNTU NGABANTU

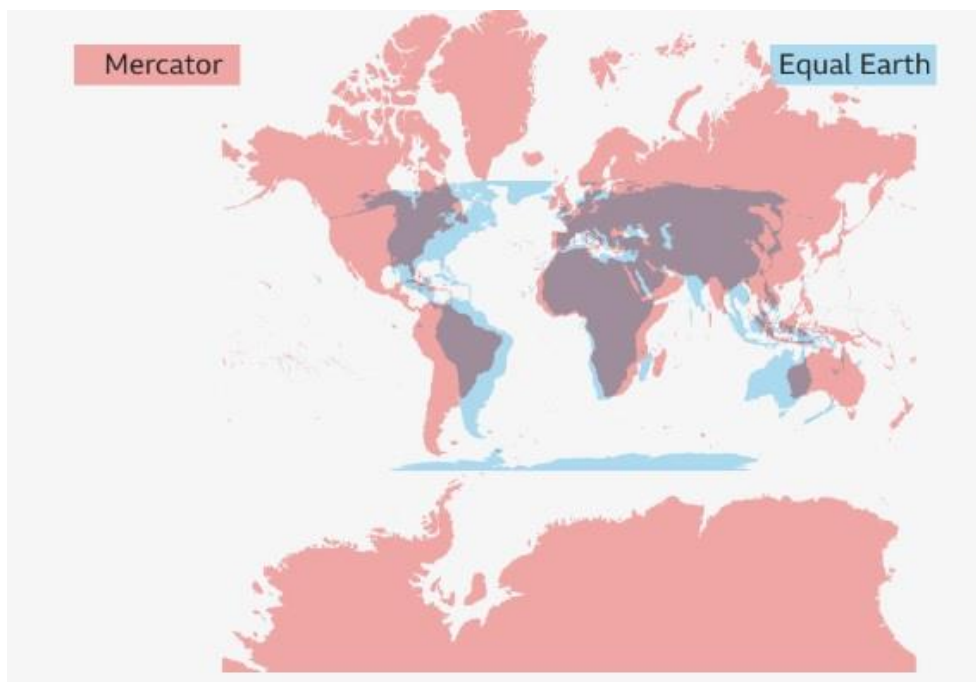
Esse capítulo não poderia ter outro título, “Eu existo porque nós existimos” e, de toda certeza, ele só poderia ser iniciado com uma afirmação de origem centro-africana. Este provérbio, de origem Zulu, faz referência à congregação, principalmente de pessoas. Seu significado pode ser traduzido como: “Uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas”. A escolha deste provérbio para ser o título deste capítulo intenta ilustrar a lógica da coletividade dos diferentes povos que possuem o tronco linguístico banto.

Como bem sabemos, a cultura é uma construção social pautada na intencionalidade, com relação à realidade através da própria energia cultural. Essa construção coletiva das representações culturais é recheada da visão do grupo social que as pratica e que a elas pertence (Chartier, 1990, p. 18). A conceituação de Chartier acerca das representações coletivas é importante para a compreensão das diferentes formas como vão ser interpretados os calundzeiros neste capítulo. Além disso, as diferentes formas narrativas empregam significados distintos aos rituais, o que pode gerar uma intensa disputa historiográfica (Afrocentrismo x Crioulização) que, não necessariamente, precisa ter um sentido para ser legitimado. Por isso a escolha do provérbio Zulu como título deste capítulo, já que cada grupo mesmo tendo valores culturais diferentes constrói suas representações em cima da ideia de pertencimento, por esse motivo, uma pessoa só é uma pessoa através de outra pessoa.

Para se compreender essa discussão sobre a cultura dos diferentes povos banto, é preciso saber que a própria área geograficamente ocupada por eles comumente é representada de forma incorreta. O continente Africano é composto de uma grande extensão territorial e diversas populações que ocupam esses espaços de uma maneira muito mais orgânica do que é representado na cartografia ocidental. A própria representação do continente nos livros e mapas geográficos não coincidem com a realidade, de acordo com a União Africana. A maioria dos mapas utilizados na educação ou comunicação jornalística ainda se baseiam na projeção de Mercator, feita no século XVI, entretanto, essa projeção é absolutamente tendenciosa. Ela distorce sobremaneira o tamanho dos continentes, dando um enfoque muito maior ao norte global e colocando o continente africano e outros continentes do sul, em segundo plano. A distorção visual da cartografia de Mercator, acaba por reforçar

narrativas de poder europeias, colocando o continente em tamanho maior e centralizado no mapa. Por conta disso, em agosto de 2025, emergiu uma campanha chamada “Corrija o mapa”²⁰, que se orienta através do site “*Equal Earth*”, fundado em 2018²¹.

Figura 02 – Mapa com projeção dos continentes comparando Mercator e Equal Earth



Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cy4dwjgpkjjo> Acesso em: 06/11/2025

Além da distorção no tamanho dos continentes, outro ponto fundamental acerca da divisão geopolítica atual do continente africano é que ele difere absolutamente do mapa geopolítico existente antes da colonização. Os antigos territórios étnicos, foram fragmentados para dar origem ao que é entendido hoje como estados nações. O antigo território da etnia iorubá se encontra dividido, atualmente, entre as Repúblicas de Nigéria, Togo e Benin; o antigo território da etnia Kongo (bakongo) é, agora, dividido entre as Repúblicas de Angola, Congo e República Democrática do Congo (Munanga, 2004). Essa herança perversa da colonização espalhou diferentes pessoas e povos, em demarcações territoriais arbitrariamente divergentes, ao longo de um enorme continente. Os milhares grupos étnicos, muitas das vezes, são confundidos uns com os outros ou são referenciados como sendo um único povo ou, até mesmo,

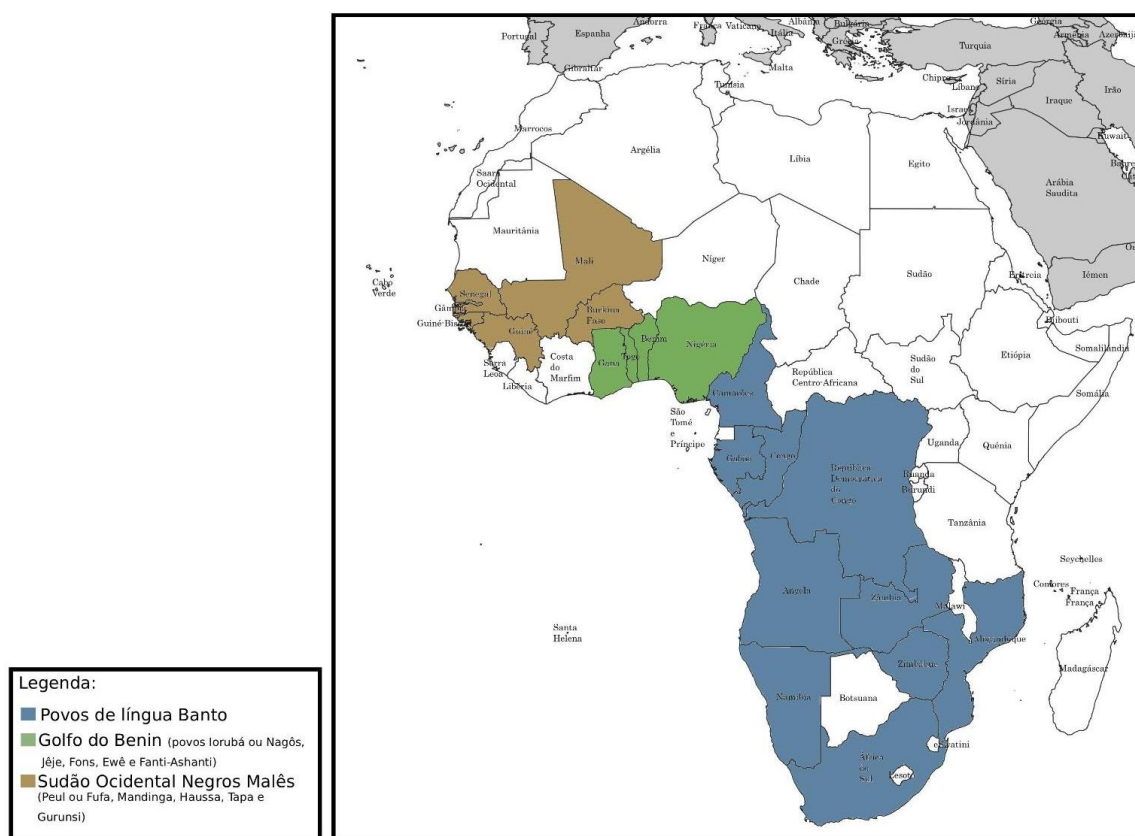
²⁰ <https://correctthemap.org/> acesso em 29/11/2025

²¹ <https://equal-earth.com/> acesso em 29/11/2025

são descritos em classificações macro-étnicas binárias como bantos e sudaneses (classificação que cai em desuso a partir da década de 1980, segundo Souza, 2023, p. 29).

O maior interesse nessa pesquisa, que não possui cunho etnográfico, é abordar os povos bantos, já entendidos como aqueles que trouxeram a maior parte da ritualística dos calundus para a América Portuguesa. O termo “banto” designa a classificação de diversos povos africanos, que se localizam, especialmente, na parte centro-ocidental e sul do continente, conforme ilustrado pelo mapa abaixo:

Figura 03 – Povos bantos África



Fonte: Produzido pelo autor, baseado em Bostoen (2018, p. 2). Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/324909335_The_Bantu_Expansion Acesso: 06/11/2025

Banto é uma noção que nasce a partir de estudos linguísticos da segunda metade do século XIX e se dissemina no século XX. No meio acadêmico essa designação é um instrumento de conhecimento, uma categoria de classificação e

identificação de grupos sociais portadores de um conjunto de características comuns, que partilham estruturas linguísticas e radicais de vocábulos. No contexto da diáspora, a ideia de pertencimento a um macro grupo cultural tornou-se um elemento identitário importante para os grupos em processos de reconfiguração de sociabilidades, expressões culturais e formas de organização (Slenes, 1992). De acordo com Souza (2023, p. 32), por volta dos séculos XIII e XIV, surgiram as primeiras formações sociais com poderes unificados na África Central. Os habitantes dessa região eram dotados de um sistema religioso complexo e intrincado, permeados por crenças, rituais e uma relação profunda com a natureza. Fu-Kiau explica que esses povos devem ser entendidos como uma “casa complexa com dezenas, senão, centenas de quartos. Cada um desses quartos será visto, compreendido e tomado como um grupo étnico” (Fu-Kiau, 2023, p. 150). Essas diversas etnias fazem parte do mesmo grupo linguístico e indicam a existência de padrões culturais comuns, sistemas simbólicos similares e uma cosmologia religiosa muito parecida.

A maior parte desse grande grupo linguístico se afirmou a partir dos princípios do cuidado, da troca de saberes, solidariedade e partilha. Esse entendimento esbarra diretamente na filosofia ubuntu, que dá título a este capítulo, em que existe na língua, no falar, ao se expressar, uma cooperação entre as pessoas. Nas línguas banto, o sentimento de pertencimento manifesta-se nas próprias palavras, a comunicação surge a partir do reconhecimento do outro. Essa é a manifestação perfeita da filosofia Ubuntu: “Eu existo porque nós existimos”. A palavra “banto” é originária do kikongo, idioma falado pelos bakongo habitantes do antigo reino do Kongo e pode ser entendida da seguinte maneira: o radical “*ntu*”, significa pessoa, o prefixo “*ba*”, nessa classe de palavras, dá o sentido de plural dessa classe “*ntu*”. Portanto, segundo Altuna (1985, p.17), “*Bantu*” significa “seres humanos, pessoas, povo”. Altuna não observa, porém, que esse radical e prefixo são utilizados nessa classe específica de palavras da língua kikongo, falada atualmente em algumas regiões do antigo Congo Brazzaville. A região a oeste do rio Congo, denominada Bengo e Kwanza Norte na atual Angola, relativamente próxima do deságue do rio Congo, é habitada pelos ambundo e lá se fala o kimbundu. Nessa língua “*muthu*” é pessoa no singular e “*athu*” pessoas, seres humanos, povo. O que marca o plural é a troca dos prefixos “*mu*” por “*a*” nessa classe de palavras (Mon’a-Nzambi, 2020, p. 25). Logo, os radicais são

graficamente distintos, mas foneticamente próximos. Isso evidencia que as línguas banto, e cada povo em específico, possui suas singularidades culturais.

A língua kimbundu, falada em Luanda e Malange, além do Kuanza Norte, se constitui como a língua do antigo “reino” do Ndongo, presente na documentação portuguesa da diáspora e do arquivo histórico ultramarino. Nessa língua, são fortes os traços de ligação com esse pertencimento de unidade presente na filosofia Ubuntu, a palavra mãe, pode ser traduzida como “mama” e pai como “tata”. Ao dizer de forma carinhosa, como no português brasileiro é dito mainha/mamãe ou painho/papai, pode-se traduzir como: “*mam’etu*” e “*tat’etu*”. O interessante é que o prefixo “*etu*” tem função de pronome possessivo, ficando essa forma carinhosa entendida como nossa mãe e nosso pai, sendo utilizado tanto para a própria mãe e pai quanto para a mãe e pai de outro da mesma comunidade. Nesse idioma, pelo sentido da língua a pessoa não nasce, ela é trazida ao mundo: “*Angivwalela mu Minas Gerais*”, nasceram-me em Minas Gerais. O acolhimento é tão grande entre os falantes kimbundu que não se costuma dizer olá ou oi, eles dizem “*ngakumenekena*” traduzido como: eu te saúdo. As palavras são carregadas de cuidado e importância. Pela manhã se diz “*twazekele kyebhi?*” Traduzindo-se dessa forma: “como passou a noite?” (Mon’a-Nzambi, 2020).

O berço meridional confinado ao continente africano em particular caracteriza-se pela família matriarcal, pela criação do Estado-territorial, por oposição à Cidade-Estado ariana, pela emancipação da mulher na vida doméstica, pela xenofilia, pelo cosmopolitismo, por uma espécie de coletivismo social tendo como corolário a quietude, chegando até à despreocupação em relação ao futuro, por uma solidariedade material de direito para cada indivíduo, e que faz com que a miséria material ou moral seja desconhecida até aos nossos dias; existem pessoas pobres, mas ninguém se sente só, ninguém está angustiado. No domínio moral, um ideal de paz, justiça, bondade, de um otimismo que elimina qualquer noção de culpa ou de pecado original nas criações religiosas ou metafísicas (Diop, 2015, p. 173).

Dessa forma, é mais que interessante fazer uma análise que tente entender de maneira individualizada esses “bantos”, pensando que o uso sem limites dessa palavra pode gerar uma homogeneização errônea dessas populações étnicas, visto que elas se constituem de maneira bem distinta, sendo a principal razão pela qual os estudos mais recentes vêm escolhendo se utilizar de nomenclaturas próprias de cada grupo mantendo as características étnicas individuais, ainda pouco exploradas na historiografia.

Marina de Mello e Souza (2023, p. 34) faz a seguinte observação sobre etnias: “são construções ocidentais utilizadas na classificação de culturas diferentes da ocidental (...). A noção de etnia agrupa as pessoas com base em suas características culturais e das histórias particulares de seus grupos de origem”. Esse argumento pode ser associado ao discurso decolonial de Catherine Walsh (2019, p. 12), sobre a “interculturalidade crítica” que propõe ultrapassar a mera convivência harmoniosa entre diferentes culturas, fundamentando-se na urgência de descolonizar as formas de pensar e de impulsionar mudanças sociais e estruturais. Ou seja, esse entendimento que toma por base as características culturais, possibilita que, ao se tomar a cultura, a partir de um sentido antropológico, é possível localizar um substrato comum à diversidade dessas culturas entendidas como “bantos”. Esses diferentes povos, compostos por pessoas que necessitavam de se reinventar, ocupar novos lugares sociais, estabelecer novas relações, encontrar novas formas de se expressar, cultivar seus antepassados e ancestrais, curar suas doenças e principalmente manter o equilíbrio entre as forças para resolver seus problemas. Diversos autores (Slenes, 1992; Mott, 1994; Souza, 2002; Sweet, 2007) defendem que as práticas culturais religiosas dos “bantos” estavam presentes na diáspora da América Portuguesa.

3.1. NEGROS DA GUINÉ: MOROSIDADE ETNOGRÁFICA

O ponto de partida dessa análise vem de um evento registrado na Segunda Visitação da Inquisição à Bahia (1618 - 1620), um volume compilado com mais de 239 denúncias, testemunhos e ratificações, publicado em 2025 por Ângelo Adriano Faria de Assis e Ronaldo Vainfas. A maior parte do livro aborda heresias, sodomias e sacrilégios contra a ortodoxia católica, cometida principalmente por cristãos novos, maiores alvos dos inquisidores nesse período, nessa época o Santo Ofício pretendia dissolver solidariedades horizontais, criando uma barreira entre os cristãos-velhos e novos. Dentre os 239 casos registrados pelo visitador Marcos Teixeira, apenas 5 são testemunhos contra práticas de adivinhação ou de religiosidade africanas. Desses cinco, dois casos são denúncias com os mesmos protagonistas delatados por testemunhas diferentes, ou seja, são apenas 3 casos denunciados nesse grande volume que interessam a essa dissertação. Essa visitação foi feita no início do século XVII, tempo de inflexão crescente de escravizados indígenas por africanos, sendo encontrados menos de 5% de negros escravizados ou alforriados como denunciantes ou delatados em relatos de sacrilégios, sodomias e heresias.

As denúncias 38, e 49, 64,78 e 220 do livro 784, entregam alguns nomes e um grupo de pessoas denominados “Negros da Guiné”. Vainfas e Assis (2025, p. 80) afirmam que “negros da guiné” era uma expressão genérica alusiva a escravos africanos, em contraste com “negros da terra”, que eram cativos indígenas. De acordo com o autor, “negro” e “escravo” eram sinônimos, independentemente da cor ou origem do indivíduo escravizado. O que hoje é visto como África Ocidental, era entendida pelo colonizador português, entre os séculos XV e XVI, como Alta e Baixa Guiné. De acordo com Alencastro (2000, p. 46) os portugueses não passaram muito tempo na Alta Guiné neste período. O comércio com essas regiões africanas não foi impulsionado, visto que a coroa portuguesa tinha interesse em dominar outras rotas marítimas pelo globo. Os escravizados desembarcados no Brasil colonial entre 1551 e 1700 chegam a uma soma de aproximadamente 610 mil indivíduos, esses valores são apresentados por Alencastro (2000, p. 69) que não define exatamente a origem desses povos. A maior base de dados para o tráfico de escravizados atualmente, o site slavevoyages.org, entrega números ainda maiores e demonstra locais de embarque e desembarque mais precisos, podendo-se inclusive observar hipóteses a

partir dos diferentes grupos étnicos de cada região e seus conflitos que resultariam em apreensão de distintos grupos de cativos para embarque.

Entre os séculos XVI e XIX, estima-se que mais de 12 milhões de pessoas foram traficadas durante o comércio transatlântico de escravizados. A América portuguesa, de forma disparada, foi o maior receptor de africanos escravizados. Existe uma média estimativa de 4,9 milhões de africanos desembarcados nos portos das cidades de Salvador e Rio de Janeiro. Slenes (2018, p. 64) quantifica esses dados e informa que, desses 4,9 milhões, 3,72 milhões eram centro-africanos, equivalendo a porcentagem de 76%. Logo, as contribuições culturais banto à vida religiosa nas Américas foram pré-estabelecidas ainda no continente africano nos portos de embarque onde essas pessoas foram enviadas, visto que havia diferenças entre cada um desses povos que habitavam a África Central.

No século XVII era comum pessoas brancas serem identificadas como “gente da nação”, nesse contexto da inquisição o significado faz referência a “gente da nação hebreia” (ou judaica) o termo tinha cunho pejorativo e designava distintos estrangeiros sem ser específico a origem daquela pessoa (Assis; Vainfas, 2025, p. 59). Os títulos de nobreza e mercês, que poderiam ser doadas através de serviços prestados ao rei nesse mesmo século, principalmente na cidade do Rio de Janeiro, como honrarias eram entregues até aos “descendentes de negros, os cristãos-novos (origem judaica), os mouros e ciganos, classificados como ‘agente de infecta nação’ (Cavalcanti, 2014 p. 137 apud Ribeiro, 2018, p. 47).

Assim sendo, ser “da nação” na documentação portuguesa significaria não ser Português “puro”. Logo, e de maneira inicial, os escravizados sofreram classificações básicas tomadas apenas pelo termo de nações, sendo essas denominações criadas pelos colonizadores para se referir aos diferentes indivíduos escravizados, nomeando-os com termos formados nos circuitos do tráfico de pessoas. As denominações de nação atuavam como “rótulos meta-étnicos”, começando com identidades étnicas já existentes, mas gradualmente incluindo grupos mais heterogêneos (Parés, 2007, p. 23-62). No entendimento daqueles portugueses que escreviam, esses grupos mais diversos, observados pela ótica atual como distintas etnias pertencentes, por exemplo, ao macro-grupo banto, poderiam ser incluídos nessa suposta unidade cultural, como disserta Diop (2015) e afirma Parés (2007). Essa argumentação permite que a

principal crítica da escola da crioulação seja feita. Ou seja, a construção da etnicidade não assumiria formas específicas nas distintas sociedades e díspares contextos em que podem ser observados. Logo, as classificações dos grupos africanos trazidos à força não corresponderiam exatamente às suas identidades de origem, pois estariam sendo moldadas pelas circunstâncias do cativeiro e pelas dinâmicas locais das regiões onde foram escravizados.

Como foi visto, nos séculos XV, XVI e até meados do XVII, no período determinado entre o início e o estabelecimento do tráfico, o colonizador português considerava como Guiné toda a costa oeste africana. À medida que o comércio português se expandiu para o centro e o sul do continente, o termo passou a ser utilizado também para se referir às regiões costeiras, conhecidas como Costa da Pimenta, Costa do Marfim, Costa do Ouro, Costa da Mina e Costa dos Escravos (Oliveira, 1997, p. 39). Essas áreas renderam diferentes denominações aos africanos, como exemplo “da costa” ou “gentio da costa”. Dessa forma, toda a África Ocidental ao sul do Saara, na linha do Equador, desde o rio Senegal e no golfo do Benim, era então denominada Guiné, por consequência todos aqueles africanos seriam denominados “Negros da Guiné”. Ou seja, uma parte litorânea da África centro ocidental, atual Guiné Equatorial, Gabão, Congo Brazzaville e uma pequena parte de Angola eram entendidos como Baixa Guiné até meados do século XVII, os habitantes dessa área, assim como da Alta Guiné, atuais (Gana, Togo, Benin, Nigéria e Camarões) eram denominados pelo etnônimo de “Negros da Guiné”. Não será possível identificar de forma clara ou categórica que essas pessoas escravizadas citadas nas fontes como “negros da Guiné” eram bantos, de toda a forma cabe a hipótese dado ao vasto contingente traficado entre os séculos XVI e XVIII serem em grande maioria originários das regiões bantas, principalmente ambunda e bakongo.

Na segunda visitação da Bahia em 20 de setembro de 1618²², é lavrada uma denúncia contra Gaspar Fernandes, homem importante, Juiz dos Órfãos, (autoridade que zelava pelos órfãos e seus bens), em Cotegipe no Recôncavo. O padre Simão Vieira vem acusar Gaspar Fernandes de possuir uma negra da Guiné que “falava o diabo no peito, e dava respostas até de coisas futuras”, e um negro da Guiné que

²² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folio 103

adivinhou furtos e buscava negros fugidos no mato exatamente no lugar onde estavam utilizando uma joeira (peneira de junco que separa joio do trigo). O padre aponta algumas testemunhas que também possuem conhecimento do caso. Somente quase dois anos após a primeira denúncia, em 15 de fevereiro de 1620, aparece perante o inquisidor Marcos Teixeira a testemunha Jerônimo de Burgos, que traz novos detalhes sobre esse caso.

Ao responder sobre o costume, Jerônimo de Burgos se diz sogro de Gaspar Fernandes e afirma que estava presente em diversos momentos nos quais uma mulher negra, chamada Cachimba, adivinhava perguntas de uma maneira desconhecida. Ele diz que a mulher, na realidade, era escravizada de Francisco Fernandes Pacheco, filho de Gaspar Fernandes e seu cunhado. Ele narra que Cachimba “fechava a boca e assoviava no peito; e aplicando ele testemunha o sentido de ouvir, para saber se declarava alguma coisa, nunca pode ouvir mais que o dito assovio que parecia formar-se-lhe no peito, donde ficou entendendo que era matéria de riso dizer que adivinhava”²³. Jerônimo de Burgos, conta também que Francisco Novo escravizado de seu sogro “não sabia mais que ouvir dizer adivinhava e curava”²⁴.

É viável encontrar uma relação centro-africana bakongo e ambundu no nome e ritualística de Cachimba, possivelmente o nome está relacionado à palavra kimbundu kixima. O significado geral dessa palavra é um buraco, cisterna ou fonte, porém significa também cachimbo a depender do contexto empregado (Mon’a-Nzambi, 2021, p. 73), a palavra em português, cachimbo, se origina do termo em kimbundu. O assovio realizado por ela lembra em muito um ritual feito pelo *nganga-mbungula*. Nganga é uma palavra que se refere a um “sacerdote”, um operador da magia, a liderança ritual, esse termo será melhor explorado mais à frente. *Mbungula* em kimbundu significa espírito das trevas, o termo tem origem no kikongo “*bangula*”, que significa desordem, bagunça, caos. (Mon’a-Nzambi, 2021, p. 94). Nesse sentido, *nganga-mbungula* pode ser traduzido como “sacerdote dos espíritos do caos”, um bruxo, alguém excluído da sociedade que realizava operações mágicas para o malefícios das outras pessoas da comunidade. O padre Giovanni Cavazzi disserta

²³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folio 118

²⁴ Ibidem

sobre um tipo de ritual realizado por um *nganga-mbungula* que circulava pela região: “Corre o boato de que um certo feiticeiro, chamado *nganga-mbungula*, só com o assobio atrai a si qualquer pessoa que lhe aprouver, de maneira que, guardando-a como propriedade sua, a tem como escrava e a pode vender a outro” (Cavazzi, 1689, apud Marcussi, 2015, p. 290). Cavazzi circulou por Congo, Matamba e Angola entre 1654 e 1667, é possível encontrar em fontes do século XVIII referências ao uso de assobio em meio aos rituais de calundu como o de Ivo e Maria vistos no capítulo anterior como “elementos dispersos de calundu” (Souza, 2002, p. 17) ou ainda como o caso de Pedro Teixeira, homem do Congo que adivinhava com “uma boneca de três pernas, a quem fala, e de quem interpreta as respostas dada por ela em assobios” (Marcussi, 2015, p. 75). Fica evidente que barulhos como pios, assobios, silvos, chilrear de morcego e outros sonidos animalescos fazem parte da ritualística centro-africana, ou eram interpretações feitas por aqueles que não entendiam o que estava se passando nos rituais e os animalizavam pelo medo ou desconhecimento.

Francisco Novo, segundo dito por Simão Vieira, adivinhava coisas furtadas e onde estavam pessoas fugidas, encontrando-as no mato através de sua peneira. Além disso, conforme dito por Jeronimo de Burgos, Francisco Novo também curava. Não é possível precisar de que maneira seriam realizados os rituais de cura, porém rituais de adivinhação com joeira, peneiras, cestos e tesouras eram uma forma de adivinhação muito comum na época moderna europeia. Esse ritual aparece com poucas variações analogamente em Portugal e em outras regiões da Europa, tais como o Reino Unido. Além disso, era realizado por uma distinta gama de pessoas no velho mundo e na América portuguesa. No Brasil colonial tanto indígenas, quanto negros, mestiços e colonos brancos fizeram a difusão do ritual, o que de acordo com Souza (2009, p. 158-159) fez esse “sincretismo” ser espalhado pela colônia. Sweet (2007, p. 154) confirma a hipótese de Souza (2009), e ainda encontra o termo kibandu, que de acordo com o autor é um termo do kimbundu que significa peneira. Esse seria um ritual democrático, visto que a elite europeia também o realizava no início do século XVI e XVII, porém foi pela ação de operadores da magia africanos como Francisco Novo que o sortilégio da peneira ficou conhecido como parte de uma ritualística supostamente centro-africana.

No século XVIII em Portugal lançar joeiras era condenado pelas Ordenações Filipinas com açoites ou multas. O ritual era feito invocando-se santos católicos e o

diabo. A portuguesa Domingas Maria pedia da seguinte maneira: “Por São Pedro e por São Paulo, por Jesus crucificado, por Barrabás, Satanás, Caifás e por quantos eles são por Dona Maria Padilha e toda sua quadrilha, me digas peneira, se essas ditas duas pessoas estão presas”. (Souza, 2009, p. 214). Colocando dessa forma, o ritual de Francisco Novo, do século XVII, foi replicado em Portugal no século seguinte anos depois, porém Francisco Novo já havia reinterpretado esse ritual sobrepondo-o de outra maneira, possivelmente suas invocações eram feitas para os seus ancestrais reproduzindo-o para o mesmo fim divinatório. Assim sendo, é permitido ser contundente ao analisar a denúncia de Jerônimo de Burgos que Cachimba, tinha uma ritualística mais centro-africana em seus rituais de adivinhação que Francisco Novo, mesmo estando os dois na mesma época e no mesmo local. Porém não é possível dizer que as práticas mágicas de ambos eram rituais de calundus.

3.2. KUFWA KUTITUNGULA KUEHEMENA, KULONGESA AFWA KIZOMBA!

Essa frase em kimbundu significa: Morrer é diferente de descansar, apresentem os mortos com festa. Partindo desse pressuposto, possivelmente o primeiro caso registrado em que comunidades africanas estariam realizando contato e festividade para com os mortos, foi denunciado no dia 15 de setembro de 1618²⁵ na segunda visitação da inquisição. A título de informação, na primeira visitação no fim do século XVI, entre 1591 e 1592, o visitador Heitor Furtado de Mendonça estava mais preocupado com os judeus, cristãos-novos e heresias indígenas. Inclusive famílias de origem judaicas estavam sendo denunciadas novamente na segunda visitação. Na primeira visitação, abordada timidamente por Assis e Vainfas na introdução do volume sobre a segunda (2025, p. 43-57), são localizados ainda menos casos envolvendo africanos sendo esses raros casos, práticas de adivinhação. Cabe afirmar que Vainfas (1997) fez um ótimo trabalho reunindo as fontes de todas as denúncias e confissões colhidas na Bahia na primeira visitação, deixando de lado depoimentos de Pernambuco o que não deixa a pesquisa por toda completa. James Sweet (2007, p.156) aponta o caso de André Buçal, um “negro da Guiné” que realizava adivinhações com uma panela, que ao ser focada por um determinado tempo pelo adivinho, chegava a ferver fora do fogo e permitia que ele realizasse as mais diversas

²⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folhas 65-66, folhas 81-82

adivinhações. É possível perceber que o caso de André Buçal difere da denúncia feita por Sebastião Barreto em 1618²⁶, nela os africanos estão realizando um contato com o mundo espiritual, saudando e entrando em comunicação com os mortos.

A denúncia se inicia com o homem chegando à capela, sem ser convocado pelos oficiais, narrando um caso de sacrilégio feito por um português contra São Francisco, afirmando que o santo só havia sido “Santo por umas certas léguas por ver uma mulher formosa”. Sebastião havia “saído na mão com o português”, no contexto da Inquisição, sair à mão seria repreender (Assis; Vainfas, 2025, p. 145).

O citado caso, havia acontecido há mais de três anos, sendo o próprio Sebastião a única testemunha, tendo ele contado também ao bispo e a um criado. Muito possivelmente esse caso se reflete, como várias das denúncias inquisitoriais, como uma relação de vendeta ou simples desafeto, visto que ao ser perguntado pelo costume Sebastião ficou em silêncio. De qualquer forma, ao ser questionado se sabia de mais culpados em erros contra a fé e casos pertencentes ao Santo Ofício, Sebastião revela que “é notório em toda essa Bahia, que os negros que vem da Guiné tiram o dó por alguma morte, matando alguns animais, se untam com sangue deles e dizem que só assim a alma sobe ao céu”, apontando como testemunha os moradores de Jacaranga e Matoim²⁷. Segundo Rafael Bluteau (1712-1728, v. 3: 2.078), nesse contexto a palavra dó significa: “Compaixão, pena, luto, vestido significativo de tristeza, na morte dos parentes, amigos, benfeitores, etc” (Assis; Vainfas, 2025, p. 80).

Dois dias após o relato de Sebastião, na data de 17 de setembro de 1618²⁸, acontece um outro caso parecido. Simão de Araújo Goés vai denunciar por livre e espontânea vontade duas mulheres, Dona Isabel e Ana Alcoforada, filha e neta da celebre senhora de Engenho Dona Ana Rodrigues, presa na primeira visitação por juda ismo e falecida no cárcere em Portugal. Segundo o depoente, Isabel disse estar “tão virgem quanto a Virgem Maria” e disse que Ana Alcoforada teria afirmado que “seria chegado um tempo em que os cristãos-novos haviam de corrigir aos cristãos velhos com um corno por det r s”.   possível interpretar a afirmação da denunciada

²⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folhas 65-66

²⁷ Ibidem; fls.65-66

²⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folhas 81-82

como um tipo de maldição ou praga contra os cristãos velhos. Simão aponta diversas testemunhas que chegam a ir perante os Oficiais na capela de Matoim para apontar outros desvios dessas mulheres. Como de praxe, ao ser perguntado sobre outros desvios, Simão também aponta informações sobre os “Negros da Guiné”, pois disse ter visto “muitas vezes aquele abuso e precisava desencarregar sua consciência”. O homem também diz que esses negros “tiravam o dó” chamando os mortos, que acreditavam não conseguir entrar no céu sem ser feita toda a cena de se tanger de sangue animal e misturá-lo ao vinho para beber, além de cantarem, comerem e beberem em excesso. É possível perceber que o inquisidor Marcos Teixeira estava mais preocupado em reunir testemunhas contra Isabel e Ana Alcoforada do que contra os “negros da Guiné”.

No século XVII o explorador, escrivão, ilustrador e comerciante Zacharias Wagener viajou por todos os quatro continentes. De acordo com Daibert (2023, p. 222), Wagener estava na casa dos vinte e poucos anos quando passou pela América Portuguesa por volta de 1634 e 1641 na capitania de Pernambuco, na capital Recife. Em uma coletânea de ilustrações do autor existe uma aquarela com o título: “Homem negro”, e nela está sendo representado um africano, porém é na legenda da imagem feita pelo artista que pode ser encontrado um rito fúnebre semelhante ao da denúncia de 1618²⁹.

[...] a esperança de outra vida melhor; por causa disso enterram seus familiares e a eles se dirigem com uma gritaria ridícula e estranha. Sentam-se ao redor da cova e perguntam ao morto, cantando em coro: “hei, hei, hei, por que morreste? Hei, hei, hei, faltou-te pão, farinha, fumo ou cachimbo?” Em seguida a essas múltiplas e inúteis perguntas, atiram para dentro da sepultura pedaços de fumo e toda a sorte de raízes, a fim de que o falecido possa continuar a se deleitar na outra vida. E voltam do enterro cantando e dançando. Os [negros] nascidos aqui no Brasil são chamados criolos, sendo doutrinados pelos portugueses na fé católica e pelos holandeses na calvinista (Wagener, 1997, p. 175 *apud* Daibert, 2023, p. 231).

Outro local onde podem ser encontrados esse tipo de comunicação com os mortos africanos é nos relatos do padre capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo, missionário que percorreu a África Centro Ocidental entre 1654 e 1667. É possível encontrar práticas rituais de sepultamento muito próximas da ritualística de

²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folhas 65-66, folhas 81-82

1618³⁰. A cerimônia conhecida como *entambe*, possivelmente é derivada da palavra kimbundu *tambi*, esse era um ritual comum na região ambunda onde o falecido era reverenciado com festas que duravam oito dias e de acordo com Anne Hilton (1985, p.11) alguns tabus poderiam durar até um ano. O morto era relembrado, cultuado e acompanhado para que fizesse uma boa passagem para o mundo dos mortos, sendo ele um antepassado jamais esquecido e, logo, um ancestral cultuado. De acordo com Marcussi (2018), muitas vezes, eram convidadas pessoas de fora da região para participação no ritual, e pequenas vilas chegavam a ser montadas para que todos pudessem louvar aquele falecido por todos aqueles dias, com música, muita comida e bebida. Ao perderem a liberdade e serem vendidos pelo tráfico, acontece uma quebra na corrente dos vínculos dos escravizados com os seus mortos e suas famílias, o que causa uma desarmonia na estrutura cósmica das forças, assim não poderiam mais ser realizados rituais que durassem tantos dias, causando um grande impacto na vida cotidiana das populações escravizadas na América Portuguesa.

No continente africano as práticas culturais e religiosas eram feitas dentro dos grupos de parentesco, uma pessoa que não pertencesse a nenhuma família local ficava em situação de extrema vulnerabilidade. Sem esses laços, tornava-se difícil garantir aspectos básicos da vida social, logo, foi preciso uma recondução da prática fúnebre familiar pública e grandiosa para rituais menores e mais privados dentro das pequenas comunidades de escravizados como entendido na ritualística dos negros da Guiné em 1618 na Bahia, ou na legenda do explorador Wagener entre 1634 e 1641 em Pernambuco e nos relatos do Padre Cavazzi entre 1654 e 1667 na África Central.

³⁰ Ibidem, 27

Figura 05 – Ritual de entambe



Fonte: Istorica descrizione de' tre regni Congo, Matamba et Angola: situati nell'Etiopia inferiore occidentale e delle missioni apostoliche esercitateui da religiosi Capuccini. Giovanni Cavazzi de Montecucculo, (1689, p.128). Disponível em: <https://archive.org/details/istoricadescrizi00cava/page/129/mode/1up>. Acesso: 29/12/2025

A legenda da pintura retirada do livro do padre Cavazzi, significa: o modo de habitar/viver nestes reinos. Era dessa forma que os centro-africanos velavam o corpo de seus amigos e familiares falecidos. É possível perceber, pela imagem, que as pessoas se movimentam em roda em volta do morto balançando o corpo e cantando. Outra imagem do século XVII, que demonstra um ritual fúnebre pode ser retirada de uma obra feita pelo estudioso holandês Olfert Dapper. Médico, geógrafo e historiador, Dapper escreveu, baseado em relatos de viajantes e missionários, uma das primeiras “enciclopédias” sobre a África sem ter ido até o continente. De uma forma bem panorâmica, o estudioso aborda partes do continente, fauna, flora, rios, cidades, vilas, organizações políticas e costumes culturais através da ótica europeia. A obra

Description de l'Afrique, publicado originalmente em flamengo em 1668, traz uma gravura que demonstra um ritual mortuário na região da Senegâmbia.

Figura 06 – Ritual mortuário na região da Senegâmbia



Fonte: *Description de l'Afrique*. Olfert Dapper, (1686, p. 235). Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_IVFFVLhxVsEC/page/n576/mode/1up. Acesso em 02/01/2026

É possível notar, no ritual da Senegâmbia de 1686, itens importantes que fazem parte da ritualística centro-africana, encontrados em denúncias (exploradas abaixo). A exemplo destes itens, é possível visualizar homens tocando tambores, pessoas com rosto coberto que parecem segurar itens rituais como uma panela ou prato, um cesto cilíndrico, faca, uns parecem gritar, outros cobrem o rosto com as mãos como se chorassem copiosamente e outros estão jogados com a face ao chão, não é possível visualizar nem uma mulher a frente nesse cortejo que segue em direção a sepultura já aberta com pás ao lado. Ao fundo do que parece ser um vale, onde segue a procissão do morto, visualizam-se outras pessoas, aparentemente com o mesmo traje

que cobre a cabeça, em posição de reverência e de joelhos, outra pessoa com uma roupa a moda de túnica sem estar com o rosto coberto parece segurar ou dançar com outro homem, é possível ver também algo que lembra um tambor ao pé da árvore.

O ritual de 1618³¹, denunciado na segunda visitação é, possivelmente, o primeiro ritual encontrado nas fontes com um objetivo distinto aos tradicionais velórios católicos. O que chama a atenção são os elementos puramente de origem africana. Sweet ao abordar esse ritual, o descreve como sendo “médiums africanos” que “chamavam os mortos para os escutar”, usando “sangue de animais para os ajudar a invocar os espíritos”. Tocavam, ainda, instrumentos musicais, cantavam, comiam e bebiam” (2007, p. 171). Porém, conforme foi verificado, não existe no testemunho de Sebastião Barreto, ou Simão Goés qualquer menção a utilização de instrumentos musicais, existe também a questão do sangue que será melhor desenvolvida em sequência. Além disso, esse também não era um ritual de calundu. Conforme foi visto, o sistema de calundus é mais complexo e detém uma maior quantidade de elementos em sua ritualística. Ainda assim, esse ritual oferece evidências relevantes dos processos de (re)africanização, expressos na circulação e adaptação de práticas rituais africanas no contexto da América Portuguesa. Esses indícios apontam para a permanência e a vitalidade das crenças nos ancestrais no interior da experiência diaspórica, mesmo diante das rupturas impostas pelo tráfico e pela escravidão. Longe de desaparecer, tais concepções foram reelaboradas em novos contextos sociais, mantendo-se como referências centrais de sentido, cura e proteção espiritual. Essa continuidade e capacidade de ressignificação desempenharam papel fundamental, em momentos posteriores, na conformação dos calundus, que incorporaram e articularam esses repertórios rituais de origem africana no mundo colonial.

Claramente, esse ritual possui sincronidade com ritos fúnebres centro-africanos, os entambes. Esses rituais serviriam para que a alma do falecido fizesse a passagem para o mundo dos mortos tranquilamente, “depende da conduta dos vivos o descanso dos mortos” (Assis Junior *apud* Pantoja, 2004, p.125). Como visto, o ritual de entambe era extremamente comum entre as populações ambundas de Angola, o termo provém do kimbundu *Tambi* que significa óbito, funeral. Sempre, um animal era

³¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folhas 65-66, folhas 81-82

morto para que as pessoas pudessem comer e não chorar, assim a passagem do falecido era realizada em alegria, canto e festa, até mesmo os mais pobres realizavam o ritual matando uma galinha (Troni, 1985, p.71). Caso essa cerimônia não fosse realizada de maneira ideal, a alma do falecido não descansaria, ficaria vagando e perturbando os vivos nos sonhos ou na forma de doenças. Fica claro, nesse sentido, a relação do rito de passagem dos entambes com os calundus do fim do século XVII e meados do XVIII que, como foi visto, eram a doença, trazida por parentes mortos, ou feitiços dos *nganga*, sendo os calundus tanto a doença quanto a cura, observando-se o contexto e situação do ritual. Existe uma grande possibilidade desse ritual realizado em 1618³² ser uma forma de continuidade de ritos centro-africanos banto, um forte indicio da manutenção de práticas africanas sem alterações, o que reforça o argumento afrocêntrico nesse início do século XVII.

A presença do sangue nesse ritual de 1618³³ é outra pista a ser seguida pela sobrevivência da ritualística banto de Congo e Angola. O sangue entre os povos da África Central, grupos culturais, que serão futuramente responsáveis por desenvolver as bases dos calundus na América Portuguesa, tinha um significado ritualístico ligado às energias vitais e portanto era um item mágico utilizado para comunicação espiritual, expressando inclusive fortes relações com a cor vermelha. O plano invisível (o dos ancestrais) governava o plano visível (dos vivos), sendo possível estabelecer contatos entre ambos por meio dos rituais. Os dois domínios eram separados pela água do mar. O sol nascia e morria todos os dias, indo se pôr no oceano atlântico, quando alguém morria, fazia a travessia em direção ao outro mundo pelas águas do mar. Contudo, os mortos nunca se desligavam totalmente dos vivos, pois eram capazes de interferir em questões cotidianas de seus parentes (Sweet, 2007, p. 128). Na cosmovisão desses povos, o sangue possuía um caráter espiritual, sendo um dos suportes onde essas forças vitais poderiam residir. O líquido era empregado em feitiçarias, medicinas e trabalhos que envolviam contato com poderes espirituais (Daibert, 2015). De acordo com o missionário Cavazzi, o sangue e o sacrifício possuíam um significado ritual extremamente importante. Nesse sentido, o viajante aponta sobre os povos jagas:

³² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folhas 65-66, folhas 81-82

³³ Ibidem, 30

[...] 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[iam] as carnes cruas e fumegantes aos presentes, que avidamente, sem nojo e sem horror, as devora[va]m.(Cavazzi, 1689, *apud* Marcussi, 2015, p. 49)

A descrição dos reinos Congo, Angola e Matamba foi feita por Cavazzi ainda mais tardiamente que o ritual de sacrifício de 1618, o padre capuchinho percorreu esses reinos entre 1654 e 1667. O trecho acima talvez esteja dotado de hipérbole para que os jagas, grupos étnicos nômades, possam ser ainda mais desumanizados que outras etnias que já estavam pré-estabelecidas na região. Outros povos tinham os jagas como bravos e temidos guerreiros conquistadores, tentando mantê-los sempre como aliados, sejam eles de Portugal, do Ndongo (Angola) ou de Mbanza (Congo). Possivelmente descrevê-los como assassinos, infanticidas, brutais e cruéis faça parte da narrativa civilizatória europeia (Macedo, 2013). Esse ponto de narrativa etnográfica é interessante, Alencastro (2000, p. 46) traz um documento português que tratava do tráfico de escravizados e cobrança de impostos no continente africano. Também datado de 1618, o registro aborda os ovimbundos, povos da região ambunda que criavam gado nos entornos do porto de Benguela: “Neste reino não há resgate de escravos porque não se costumam vender uns aos outros³⁴”, esse povo centro-africano só se interessava em cuidar de suas sementes e animais, nunca pagando os *baculamentos*³⁵. Com a entrada dos portugueses e dos jagas nessa região, na segunda metade do século XVII essas sociedades mais agrárias são desestabilizadas e subjugadas no circuito do tráfico, perdendo a harmonia e deixando notadamente de existir ou pertencer como comunidade dentro da filosofia ubuntu.

Confirmando a lógica do sangue como parte do foco para realização do ritual mágico e a perpetuação de uma possível ritualística centro-africana, o caso de Ângela Vieira e seu marido Tomé, em 1712 ou 1717 (deixa-se a dúvida pela transcrição paleográfica), nos arredores de Salvador, se revela como uma posituação da utilização do sangue como item cerimonial. Segundo as denúncias sobre o casal de forros angolanos, eles realizava rituais chamados de “bailes”, “calundus” e “colundus”. Domingos da Silveira Lopes é uma das testemunhas que afirma que o calundu de

³⁴ Ver, Alencastro (2000, p.391)

³⁵ Kimbundu: Bakula / Kikongo: vakula - pagar tributo (Mon’ a Nzambi, 2020, p.91)

Ângela Vieira “acode muita quantidade de gentes de todo sexo e qualidade”³⁶. Nesse ritual eram realizadas fartas oferendas de comida e bebida, a mulher em certa ocasião, untou-se com o sangue de um bezerro que fora morto por algumas das pessoas assistentes do ritual, o animal havia sido ofertado pelo comerciante de gado Dionízio Soares e sua companheira Josefa. Possivelmente o novilho foi dado como pagamento da cerimônia, visto que a calundzeira adivinhou as doenças e recorreu as raízes corretas para a cura.

Segundo a testemunha Gaspar Marques Vieira, Ângela Vieira se utiliza “de bailes e instrumentos, orações e palavras extranaturais, espalhando as diabruras, com que para os remédios de achaques usam de suas raízes”³⁷. Diante disso, surge o questionamento se, a partir dessa afirmação na denúncia, existiria a possibilidade de a testemunha estar se referindo a orações católicas? Esse testemunho não deixa outra pista, porém por estar localizada no início do século XVIII já é possível pensar na hipótese de que haviam curas sendo feitas no Brasil colonial através de calundus com sangue, ervas, palavras em kimbundu e orações.

³⁶Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 80, livro 273, fl. 29

³⁷ Ibidem

4. O PRIMEIRO CALUNDU? NOVAS EVIDÊNCIAS

O bispo da capitania baiana, em 1634, Dom Pedro da Silva, deu início a uma investigação sobre as atitudes de Francisco Dembo, escravizado de Domingos Moreira, acusando-o de praticar feitiçaria. Marcussi (2015, p. 66) afirma que esse é o registro mais antigo que possui características próximas de um ritual de calundu, que pode ser encontrado nas fontes do período. Os testemunhos contra Francisco Dembo em 1634 e 1636, denunciam a utilização de instrumentos musicais, vozes que respondem sem corpo e objetos rituais em ordálios para julgamentos, tudo isso reforça o argumento de Marcussi sobre este ser um primeiro calundu. O sobrenome de Francisco, Dembo, remete a um território entre os reinos do Ndongo e do Kongo. Até o ano de 2024 havia uma cidade em Angola com nome de Dembu³⁸. Os Ndembus eram um grupo de chefias locais dessa área, que se estendia entre o rio Dande e o rio Bengo e exercia negociações políticas entre os distintos poderes nos séculos XVI - XIX (Santos, 2006). Não é possível determinar se, de fato, Francisco Dembo fazia parte desse grupo político centro-africano ou se realmente era originário dessa região.

O que se sabe de fato, baseando-se na denúncia, é que Francisco Dembo produzia músicas em seus rituais, clamava por espíritos que lhe respondiam em diferentes vozes do teto da casa em kimbundu e realizava cura de doenças, peçonhas e feitiços. Francisco Ribeiro é a uma das primeiras testemunhas do caso, ele informa ao bispo que mais ou menos três anos antes do início da diligência, em 1631, ele havia ouvido dizer que um dos negros de Domingos Moreira realizava feitiços e foi investigar, vigiando escondido, à distância aquele ritual:

E escutava e ouvia no alto da casa, em diversas partes, falar fanhoso e roquinho em língua de Angola, de que ele testemunha entende algumas palavras, [...] lhe disseram "ó Cam olha que está ali Francisco Ribeiro. Tu nos pagarás, que nos trazes aqui a folgar e vem brancos a vigiar". E não poderiam ver, nem conhecer a ele testemunha pessoas humanas se lá [em] cima estiveram, nem de dentro da casa porque fazia escuro e tudo estava serrado e ele testemunha debaixo da beira da pindoba. E o dito Dembo respondeu que o não sabia e na voz o conheceu ele testemunha. E então, ele testemunha se foi

³⁸ A reforma administrativa territorial extinguiu o município e transferiu a jurisdição para o novo município de Quibaxe com base na Lei 14/24. Disponível em: https://sys.portais.gov.ao/uploads/LEI_14_24_5_de_SETEMBRO_LEI_DA_DPA_043a0de85f.pdf Acesso em 29/12/25

benzendo. E tornou dali a um espaço e viu sair da dita casa ao dito Dembo e outros negros.³⁹

Pascoal Dias, outra das testemunhas contra Francisco Dembo, chega a ir até a casa onde eram feitos os rituais com desejo de ver o que acontecia por lá. Ele denuncia que o acusado realizava “gatimanhos⁴⁰”, que faziam o teto de folhas de palha de pindoba se abrir e umas cinco ou seis vozes, “uma mais fanhosa, uma mais chiada, outra em português, cada uma a sua maneira respondiam do alto do teto⁴¹”. Certa vez, abriu-se o teto e percebeu-se “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” (Marcussi, 2015, p. 128). Na interpretação paleográfica de Marcussi da denúncia, Francisco Dembo tocava um tambor, porém, na descrição do ritual, é possível transcrever no trecho que o homem na realidade: “fazia um som com uns paus em uma caixa, e nisto ouviu ele testemunha falar na cumeeira da casa, chamando por ele em português. E nisto sentiu ele testemunha abrir a cobertura do teto, que era de pindoba, e assentasse quem que era na caixa e tanger com pauzinhos⁴²”. Possivelmente a caixa descrita poderia ser um tambor, até os dias atuais existe um instrumento musical, denominado caixa de guerra, que é tocado com baquetas, de maneira semelhante a caixa que Francisco Dembo batia com os pauzinhos. Esse instrumento tem origens europeias e era a forma mais comum de tambor na Europa medieval, havendo amplas evidências do uso de tambores “bi-membranofone”, (duas peles esticadas de ambos os lados e amarradas em curtos círculos ou cilindros de madeira), tocadas com uma ou duas baquetas conhecidos como *tabor* (Braga, 2011, p. 8). Seu uso está ligado aos circuitos militares, marchas e fanfarras. Alguns músicos, chegam a levantar a hipótese de que não existe no mundo país com maior diversidade de tradições da caixa de guerra do que o Brasil (Braga, 2011, p. 22), a caixa é um dos principais instrumentos do maracatu, frevo, congadas e das baterias de escola de samba (Marcondes, 1998).

A testemunha Pascoal Dias, relata também em seu depoimento que antes de comunicar sua chegada, seu nome foi anunciado dentro da casa, demonstrando que

³⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Liv. 219, fl. 306v

⁴⁰ Ibidem, fl. 308f

⁴¹ Ibidem, fl. 308f

⁴² Ibidem, fl. 307v

sua presença havia sido notada, assim como a de Francisco Ribeiro que se manteve escondido⁴³.

Ainda que esse ritual não tenha sido nomeado como calundu, é possível concordar com Marcussi (2015) sobre a possibilidade desse caso ser um dos primeiros rituais de calundu, interpretando-se a cosmologia religiosa e cultural que a denúncia evidencia. Francisco Dembo é novamente denunciado em 1636, porém o que os relatores trazem agora é um ritual de julgamento, um ordálio centro-africano. Conforme visto na Imagem 01⁴⁴, o sistema de calundus é abraçado por esse tipo de ritual, muito comum na África Central. Esses ordálios se conectam diretamente à cosmologia centro-africana para tratar das perturbações da harmonia cósmica, como visto, nessas sociedades as enfermidades, a morte, e demais eventos que fugissem da naturalidade cotidiana. Frequentemente, entendia-se que tais eventos eram fruto da ação oculta da magia manipulada por forças maléficas. Embora as situações se diferissem, a lógica subjacente permanecia invariável: diante de uma quebra na ordem, o agente religioso recorria às entidades invisíveis para recompor a estabilidade do mundo e a convivência social. No interior das sociedades centro-africanas, procedimentos de cura e ritos ordálicos podiam ser desempenhados por especialistas distintos, mas era igualmente comum que uma única figura dominasse ambas as competências. De acordo com Marcussi (2015, p.80), Cavazzi descreve o sacerdote *ngombo*, capaz de investigar causas ocultas, ministrar tratamentos e, por meio de possessão espiritual, revelar suspeitos de mortes.

Francisco Dembo foi chamado em 1636 para desempenhar funções adivinhatórias e terapêuticas para a esposa de Pedro Ribeiro. Um de seus métodos de adivinhação consistiam em passar uma bola com pelos de rato, esticada através de um cordel em frente ao enfermo, assim ia-se perguntando o nome dos suspeitos do feitiço ou envenenamento, quando a bola fosse impedida de subir pela linha significava que o último nome dito era o responsável pelo malefício, sabendo o nome da pessoa Francisco Dembo sabia o local onde deveria ir desenterrar o feitiço para desfazê-lo (Marcussi, 2015, p. 81; Vieira, 2024, p. 92). Como pode ser percebido, esses ordálios centro-africanos tinham natureza de cura, visto que ao saber o

⁴³ Ibidem. fl. 306v

⁴⁴ Ver página 16, Sistema de Calundus

responsável pelo mal da esposa de Pedro Ribeiro, bastaria desenterrar o feitiço para que ela ficasse bem. Outra situação em que Francisco Dembo se utiliza da adivinhação para o cunho jurídico, também através do cordel com a bola de pelos, é quando a esposa do barbeiro Roque Antunes perde um lenço e acredita que o tenham roubado. Francisco Dembo, ao invés de repetir os nomes dos suspeitos, convida todos os presentes na casa a puxarem a outra ponta do fio para que a bola corra para cima,

[...] e perguntava à bola se tomara Fulano 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.⁴⁵

A pessoa culpada por ter apanhado o lenço, assume sua culpa ao perceber que estaria sendo apanhada pelo ritual ordálico. Existem diversas descrições de rituais de natureza judiciária, o padre Cavazzi cita vários pelo tempo em que percorreu os “reinos” africanos (1654-1667). Sweet (2007, p.145-165) encontra muitos no Brasil colonial semelhantes aos vislumbrados por Cavazzi no Congo, Angola e Matamba. Marcussi (2015) aprofunda o trabalho de Sweet dando mais volume de casos. Muitos desses rituais são denúncias realizadas mais tardiamente no século XVII, após 1680, e ao longo do século XVIII na América Portuguesa, muitos inclusive já com a nomenclatura de calundus em seu texto. Sweet, afirma que:

No Brasil dos séculos XVII e XVIII, as religiões africanas não eram sincréticas ou crioulas, mas sim sistemas de pensamentos independentes, praticados em paralelo com o catolicismo. Quando ocorriam de facto misturas religiosas significativas, como se verificou a partir do século XVIII, este sincretismo era especialmente evidente entre Ganguelas e Minas, ou entre Ndembos e Ardas – e não entre africanos e católicos portugueses (Sweet, 2007, 21-22)

Essa citação de Sweet é dotada de um esforço estéril, visto que ele utiliza a palavra sincretismo entre nomenclaturas que não são grupos étnicos. Na época da publicação de *Recriar África* (2003), já era sabido que os povos Minas, na realidade, são Yorubá, Jejes, Fon, Ashanti, Ewé, Hauçás, Malês e Fulas (Law, 2005). Os ganguelas são vários povos do leste angolano, Mbunda, Luvale, Luena, Luchases e Luimbi (Yeta, 2024, p. 17). Os Ndembos não são uma etnia (Santos, 2006) e os Ardras eram gentílicos do “reino” de Ardra, eram povos falantes do Gbe como os Fon ou Ewé

⁴⁵ Ibidem, fl. 309v

(Silva Junior, 2016). Ao tentar não generalizar, Sweet produziu uma retórica infrutífera. Simplificando o que o autor quis dizer de uma forma didática: ocorreu uma mistura cultural religiosa entre diferentes etnias africanas, originárias da África Ocidental e da África Central na diáspora da América Portuguesa. Sweet afirma que existiria um significado geral compartilhado por todos os africanos (2007, p. 156), mas complementa que foi somente a partir do século XVIII que houve interação entre as religiões tradicionais dos variados grupos étnicos africanos presentes no Brasil colonial com o catolicismo português.

James Sweet chega a trabalhar com a fonte de Francisco Dembo (2007, p. 161), porém deixa passar despercebido um trecho muito importante da denúncia. A testemunha Cosme da Costa narra que “os filhos” de Francisco Dembo eram as vozes que se manifestavam no teto da casa e elas indicavam qual o melhor remédio para as doenças. O depoente diz que 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 diziam: “hei-te de dar tais folhas, e as há de ir ao mato comigo buscá-las e com elas hás de curar”. E logo se puseram a ensinar o Padre Nosso, e o Creio em Deus Padre, dizendo-lhe em português sem mudarem palavra⁴⁶

A análise feita no livro de Sweet (2007), foi baseado em premissas questionáveis que impactam diretamente na solidez da sua argumentação. O autor adota um conceito mais exigente de sincretismo, reservando o termo para integrações religiosas mais estáveis, tornando o sincretismo algo institucionalizado, o que os calundus nunca foram, fazendo essa questão mais empírica do que conceitual. São muitas as fontes que tendem a comprovar que não ocorreria uma mistura “sincrética” antes de meados do século XVIII. Sérgio Ferretti (2001, p.12-26) argumenta que o sincretismo é uma “palavra considerada maldita”, digna de mal-estar entre os autores, por insinuar uma possível “mistura confusa de elementos diferentes” ou ainda “imposição de evolucionismo e de colonialismo”, advertindo, todavia, que o emprego da palavra como uma definição para “metamorfoses identitárias e resistências culturais” é válido. Pierre Sanchis (1994, p. 4-11) indaga se a realidade do sincretismo é “um conceito universal dos grupos humanos em contato, ou o modo pelo qual as sociedades humanas, quando confrontadas, são levadas a entrar num processo de

⁴⁶ Ibidem, fl. 307.

redefinição de sua própria identidade”. Segundo Serge Gruzinski (2001, p. 37), o conceito que pode ser mais bem utilizado para qualificar essas mesclas é o de “mestiçagem cultural”, deixando claro que mestiçagem cultural não é sinônimo, nem decorrência, da mestiçagem étnica. Esse conceito foi cunhado pelo próprio Gruzinski, a partir de seus estudos sobre a colonização mexicana, porém é mais adequado pensar em criouliização para demonstrar que realmente não havia sincretismo. Havia de maneira pontual, momentos em que as formas de expressão religiosa africanas eram crioulizadas na América Portuguesa ainda no início do século XVII.

Diferente do que o Sweet (2007) ou Thornton (2004) questionam, a criouliização não é um mecanismo de defesa, nem uma diluição de culturas desenraizadas. A criouliização de Mintz e Price (2003), não funcionaria como um “sincretismo”, o conceito não exige sistemas fechados, não necessita de equivalências estáveis (santos x divindades), aceita ambiguidade, sobreposição de elementos, reprodução parcial e ocorre desde o primeiro contato entre diferentes culturas, inclusive em contextos de violência extrema. Sweet (2007, p. 150-152) recusa conceituar práticas africanas que coexistem com o catolicismo, mas chama de “criouliização significativa o processo de intercâmbio cultural” entre práticas religiosas de diferentes grupos culturais africanos (2007, p. 142), um pensamento que uniria as distintas etnias africanas pelas suas interculturalidades. Pensando dessa forma, Sweet inviabiliza práticas que, de alguma forma, possuem misturas em qualquer grau de elementos culturais externos ao continente africano, silenciando a representação histórica daqueles indivíduos que realizavam essas práticas

Trouillot (2016, p. 55) identifica pelo menos quatro formas de silenciamentos na produção da história. No momento de atribuir um significado retrospectivo aos fatos históricos é possível compreender que esses processos não são linearizados. Sweet (2007) distingue dois momentos históricos, datando o século XVII com predominância de práticas religiosas africanas marcadas pela manutenção de sistemas rituais originários da África; o segundo momento é dado a partir de meados do século XVIII, tempo em que se configuram, de forma mais clara, práticas religiosas híbridas, resultantes da mistura entre ritos africanos e o catolicismo.

Conforme observa Trouillot (2016, p. 33), Sweet (2007) acaba silenciando Francisco Dembo, uma vez que o autor afirma que não há interações entre o

catolicismo e expressões religiosas centro-africanas anteriores ao século XVIII. Enquanto isso, Francisco Dembo mantém uma cosmologia centro-africana de interação com espíritos, (é preciso estar atento que em algumas passagens eles são chamados de filhos⁴⁷), porém como relatado por Cosme da Costa esse espírito diz do alto da casa, que a cura além das ervas será dada através da oração do “Padre Nosso” e do “Creio em Deus Padre” em português, o espírito fala em português para se rezarem orações católicas! Mateus de Matos, possivelmente descendente de africanos entendia um pouco de kimbundu e afirmou que o espírito que falava “fanhoso e roquinho em língua de Angola, de que ele testemunha entende algumas palavras”⁴⁸, demonstrando que o espírito falava kimbundu. Logo, a entidade manifestada por Francisco Dembo já trabalhava com palavras e simbologias das culturas centro-africanas e portuguesa. É possível até pensar na hipótese de que o tambor, utilizado por Francisco Dembo, pode ser o tambor europeu caixa, dissertado anteriormente, dada a denominação encontrada na fonte, o que reforçaria em muito o argumento desse caso ser um ótimo exemplo de crioulização entre essas culturas.

Dentre todas as técnicas rituais utilizadas por Francisco Dembo, uma das que não é descrita em suas denúncias é a possessão. Como visto anteriormente, a possessão espiritual se encontra de maneira tangente ao sistema de calundus⁴⁹, nem tudo o que foi referenciado como calundu havia de ter uma possessão espiritual. De acordo com Marcussi (2015, p. 10): “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 definição dos calundus estaria intimamente ligada ao complexo terapêutico e divinatório do *ngoma*, palavra em kimbundu que significa tambor (Mon’a Nzambi, 2020, p. 96). Essas práticas têm se “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” (Marcussi, 2015, p. 41). O complexo terapêutico/divinatório diz respeito a um conjunto de práticas rituais, caracterizadas por elementos recorrentes, mesmo

⁴⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Liv. 219, fl. 307.

⁴⁸ Ibidem 20, fl.306

⁴⁹ Ver Imagem 1, página 16

na ausência de uma organização religiosa formal ou sistemática. Tratava-se de diversas manifestações voltadas primordialmente à adivinhação e ao tratamento de questões físicas ou espirituais que perturbassem a harmonia, nas quais ocorria ou não transe e incorporação de entidades associadas aos antepassados (Marcussi, 2023, p. 200-201).

Em seu estudo sobre as práticas do *ngoma* na África Central e Austral, o antropólogo John Janzen (1992, p.139-143) aborda os tambores de aflição (Ngoma) e questiona os autores que dão maior destaque às práticas rituais que envolvem a possessão espiritual, fazendo ponderações de que a possessão seria apenas uma das possibilidades da interação entre as adivinhações e terapias viabilizadas pelo som do tambor. Nesse sentido, a magia de Francisco Dembo estaria diretamente ligada ao complexo do *ngoma*, porém, só é possível pensar na hipótese de que suas práticas não foram referenciadas como calundus, por não envolverem uma possessão direta e, talvez, pelo uso do termo não ser ainda alargado pelos oficiais da Igreja. Sweet (2007, p. 172) analisa que entre 1685 e 1740 ocorre um aumento repentino na documentação de casos que citam episódios de possessão e elementos centro-africanos. A partir dessa época, os calundus começam a aparecer nas denúncias anteriormente ligadas à feitiçaria ou pacto demoníaco.

Existe uma questão que causa certa dúvida ao pensar sobre a obrigatoriedade da possessão nos calundus, Sweet (2007, p.172) afirma que as “cerimônias de adivinhação que envolviam possessões humanas eram normalmente conhecidas no Brasil pela corruptela quimbundo calundú”. Como visto anteriormente, Sweet a partir da interpretação do texto de Cavazzi, associa o nome Calundu ao kilundu⁵⁰ (espírito), porém a tradução correta para espírito em kimbundu seria *Nzumbi* (Mon'a Nzambi, 2021, p 46). Marcussi (2015, p. 37-41) disserta sobre os saquelamentos e cerimônias de zumbi nas regiões ambundas que se tem registro desde pelo menos meados do século XVII, encontrando inclusive um caso na região de Dembo⁵¹. Esses rituais possuíam a relação de possessão cura, toques de percussão e contato com a alma de um falecido (nzumbi) que não conseguia descansar e criava perturbações, precisando de uma festa para restabelecimento de ordem e harmonia cósmica

⁵⁰ Página 73-74

⁵¹ Ver Marcussi, 2015, p. 37-38

daquela comunidade. 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.

O *kilundu* palavra que tem origem no léxico religioso e cerimonial dos jagas, parece ter se estabilizado no espaço de Luanda como designação dessas diferentes formas rituais. Ao que tudo indica, o termo passa a funcionar como uma denominação ampla para se referir aos diversos espíritos venerados pelos sacerdotes chamados *xinguilas*. Logo, os *calundus* começam a aparecer referenciados nos textos inquisitoriais na mesma época em que começam a aumentar os casos de possessão, ou seja, ao longo das últimas décadas do século XVII. Através desses pressupostos a ideia de que o ritual de Francisco Dembo e possivelmente muitos outros eram rituais de *calundu*, realizando esse pequeno esforço para demonstrar que assim como o termo *Ngoma* juntou diversos rituais na África Central, o termo *calundu* poderia ter abraçado diversas outras expressões religiosas em diferentes locais e tempos.

4.1. CALUNDUS AFROCÊNTRICOS

Em novembro de 1685 o Frei Domingos das Chagas enviou uma carta à Santa Sé, informando que um homem chamado Pedro de Oliveira Coelho, “era dono” de um casal de escravizados que realizavam curas através de pactos diabólicos com bailes e vozes sem corpo, na capitania da Bahia, especificamente na freguesia de Nossa Senhora da Ajuda, em um lugar popularmente conhecido como Tejuco. O comissário, Pedro de Ataíde Castro, solicita ao promotor Hevaldo de Brito para que seja aberta uma sindicância para que sejam apurados os fatos, visto que Frei Domingos das Chagas informa na carta que diversas pessoas sabem dessas curas nada ortodoxas. Logo, o promotor encaminha o caderno para que os depoimentos possam ser tomados e o caso averiguado.

Essa sindicância é aberta e em nove de março de 1686, o frei Domingos é colocado no papel de inquisidor para análise do testemunho dos denunciante contra esse suposto casal de feiticeiros. Como notável conhecedor da cena religiosa da região do Tejuco o Frei já sabe exatamente quem serão os convidados a depor para formalização do inquérito, o Frei solicita o depoimento de dez testemunhas, que deveriam colocar a mão direita sobre os evangelhos bíblicos jurando a verdade para

responderem sobre os “três artigos” e o costume que significava perguntar se denunciante e denunciado tinham algum tipo de amizade ou proximidade, ou ainda eram inimigos para descartarem as denúncias proferidas por desafetos.

O primeiro artigo, entendido como a primeira pergunta é se o denunciante saberia por qual motivo estava sendo convidado a depor e se de alguma forma haveria essa pessoa de ter sido persuadida a ir dar seu depoimento. O segundo artigo, constava sobre o questionamento da testemunha ter visto ou ouvido algo contra a fé católica que o Santo Ofício já estivesse conhecimento. O terceiro artigo, era o mais aberto ao teor da denúncia, variando algumas perguntas pré-elaboradas de acordo com o caso a ser averiguado pelos inquisidores. Nas denúncias verificadas, que estavam sob a responsabilidade de Frei Domingos das Chagas, o denunciante deveria dizer se saberia de alguma pessoa, ou pessoas que façam e usem feitiçarias, efeitos diabólicos, quem são essas pessoas, como se chamam, de onde são naturais, onde moram, o que fazem, que coisa usam, que palavras dizem para realização dos malefícios, a que pessoas já realizaram tais procedimentos, a quanto tempo acontecem tais sacrilégios contra a fé católica. Sendo colhido os depoimentos, os inquisidores se perguntam se a testemunha disse a verdade e se merece o crédito do depoimento, registrando e assinando em seguida. Logo, o caderno do promotor é enviado a Lisboa para análise da Santa Sé e abertura de processo caso se julgue necessário. A última assinatura dessa denúncia de Frei domingo das Chagas é realizada pelo escrivão com os gastos do processo em 1687.

Uma porcentagem pequena de todas as denúncias enviadas do Brasil colonial para Portugal se tornou processo inquisitorial (Souza, 1986; Mott, 2001), são vários os cadernos de promotores que constam denúncias de calundus e feitiçarias. No estudo de Grayce Mayre Bonfim Souza (2009, p. 200) a autora verificou trinta cadernos de promotor entre 1680 e 1802 dos quais apenas oito são denúncias de calundus na capitania baiana e mais de trinta e nove se dividem entre feitiçaria e adivinhação. Interessante destacar que duas denúncias que serão estudadas nessa pesquisa estão sob a agência do Frei Domingos das Chagas, sendo na realidade apontadas como produto de feitiçaria e pacto demoníaco, quando na realidade, conforme será comprovado são casos de calundus. Essa classificação genérica difere também do apanhado das fontes realizado por Giulliano Glória de Sousa (2013, p.100) que observa em Minas Gerais entre 1748 e 1800 apenas três casos denominados

como calundus nos cadernos do promotor. De acordo com Bonfim Souza (2009, p. 163) o Frei Domingos das Chagas foi figura importante para as denúncias eclesiásticas baianas do período, sendo a maior quantidade de correspondências expedidas ao Santo Ofício de sua autoria entre 1682 e 1688. Sendo ele, seguido pelo Frei Cosme do Desterro, escrivão da denúncia contra o casal Lucrécia e André e inquisidor, possuindo entre 1689 e 1692 a mesma quantidade de cartas enviadas.

Na carta enviada pelo Frei Domingos das Chagas em novembro de 1685 é possível sentir o apontamento intencional, o incômodo social que a ritualística de cura das pessoas negras que dançavam em roda e caíam ao chão causava no religioso. A maneira como é descrita dá a entender que o caso foi repassado ao Frei por outra pessoa, possivelmente a primeira testemunha depoente contra o caso em 1686, o Padre Gonçalo Rodrigues ou o Frei Manoel da Graça visto que não existe um detalhamento da cerimônia na carta do Frei. Nesse primeiro instante é possível saber que o Frei Domingos está se queixando, de um “casal de escravos” de Pedro Coelho Oliveira, na região de Jaguaripe, apontados como culpados de feitiçaria. O documento inicia com a opinião do próprio denunciante e uma tímida descrição do caso: “curam várias enfermidades com tais cerimônias; que parece pacto diabólico, e vem a ser que a pessoa que há de ser curada se põem em pé e os dois curadores andam a bailar a roda da pessoa enferma até que cai no chão como amortecida, e depois continuam o Baile se ouve uma voz”. Dado o prestígio do Frei, essa descrição já foi dada como suficiente para a abertura do inquérito. Esse descontentamento com a narrativa não pode ser captado nas palavras de Sebastião Barreto na denúncia de sacrifício aos mortos de 1618⁵². Talvez, o que estivesse realmente perturbando o Frei e o clero fosse o contato de pessoas brancas com a religiosidade negra, evidenciando assim um racismo, e tão logo, a Igreja, não poderia tolerar que coisas demoníacas e sacras acontecessem no mesmo espaço, algo que para uma pessoa trabalhadora do campo como Sebastião Barreto de 1618⁵³ não faria tanta diferença.

Padre Gonçalo inicia seu relato falando de Dona Maria, uma negra que havia sido denunciada também no mesmo ano, Padre Gonçalo é a primeira testemunha a falar dela, porém as demais testemunhas de seu caso são reportadas mais à frente

⁵² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folhas 65-66, folhas 81-82

⁵³ Ibidem, 49

no mesmo Caderno do Promotor Número 56. O padre deixa um pouco em aberto o relato sobre essa mulher, dizendo que ela “tocava uns instrumentos chamados atabaques” e fazia ingestão de bebidas alcoólicas, caindo logo depois como amortecida. “Depois de alguns espaços de tempo se torna a levantar, e com diversa voz da natural que, tem diz a espécie das enfermidades que padece os doentes, dando a entender aos doentes que aquela voz que nela fala é espírito que lhe diz as enfermidades e os Remédios”. Vieira (2024, p. 69), sugere que essa mulher seria alguém de muito prestígio na sociedade colonial, já que ostentava o título de Dona. Essa qualificação era dada somente a mulheres da elite, geralmente brancas e com alto status social. Inácia Corrêa de França informa em seu testemunho contra Dona Maria, que a mulher havia chegado tarde da noite à casa de sua mãe que estava enferma com “violas e outros mais de que usam os gentios de Guiné”. Para realização do ritual de cura da mãe de Inácia Corrêa de França, Dona Maria dançava ao som dos instrumentos e:

continuando o baile, começou a mudar de cores e a fazer visagens, e dizia que tinha o Demônio no corpo. E olhando para a enferma, lhe disse que a sua doença não eram [sic] feitiços, porém que se [não] tomasse as suas medicinas, havia de sarar, aliás, havia de morrer. E assim lhe aplicou que haviam de mandar uma panela nova, na qual havia de cozer certas ervas que ela sabia e logo havia de melhorar do achaque. Porém a enferma entrando em algum escrúpulo, não quis curar-se com a dita Dona Maria e assim morreu da enfermidade⁵⁴

Conforme é possível perceber, Dona Maria faz seus trabalhos de cura utilizando elementos díspares. Inicialmente, se faz presente a dança, os tambores, a possessão e a voz distinta da natural. Outra testemunha apresenta, o uso da viola, troca de vestidos coloridos e o uso de uma panela específica para o cozinhar ervas que serviriam de remédios. Possivelmente o que Inácia narra como visagens e o demônio no corpo é o momento da incorporação. O primeiro questionamento é se realmente Dona Maria seria originária da Guiné, algo que nessa análise é irrelevante. O segundo questionamento, se encontra no fato do único registro verificado, em que se tem conhecimento, ainda no século XVII, em que se utilizava viola ou qualquer outro instrumento de corda para rituais de cura feitos por africanos em áreas dominadas pela coroa portuguesa é esse, (Brígida Maria e Roque Angola usam violão em seus calundus, mas são denunciados somente em 1777 em Itapecerica⁵⁵). Entre

⁵⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro. 256, fl. 165

⁵⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor n.130. Livro

as diversas fundamentações para os vários elementos dessa cena de cura é possível afirmar, (com exceção da viola) que todos eles têm origem na África Central e Ocidental.

De acordo com Sweet (2007, p. 157), entre os negros da Guiné era comum a utilização de “uma panela com panela com água, que simbolizava as massas de água que as almas de muitos escravos da Mina haviam atravessado à medida que se moviam entre o mundo dos vivos e o mundo dos seus antepassados. Acreditava-se que os espíritos podiam ser invocados para entrar na água e proferir mensagens”, o autor lista diversos casos em que negros originários da África Ocidental utilizavam panelas com água, ervas e pós, o caso mais antigo que o autor narra é o de André Buçal, negro da Guiné que em 1591, adivinhou para Gaspar Pereira o paradeiro de um escravizado fugido. André Buçal colocou uma panela no chão, dando certo espaço recitou diversas palavras “em sua língua”, fazendo com que a panela comesse a se mexer furiosamente no chão, ele então tocou a panela e a “força” por ela emitida disse ao homem que o cativo de Gaspar Pereira tinha fugido para se juntar ao “bando da Maré⁵⁶”. Em 1646⁵⁷ em Salvador (Sweet, 2007, p. 160) ou em Porto Seguro (Mott, 2011, p. 9), encontra-se Domingos Umbáta⁵⁸. Domingos Mbata, realizava rituais de adivinhação utilizando uma panela, em que jogava diversas folhas e farinhas, colocando o pote ao chão, fazia um círculo e uma cruz em volta do recipiente, jogando uns pós por cima da panela. Em seguida, Domingos Mbata misturava com uma faca todo o conteúdo da panela, que começava a borbulhar como se estivesse aquecido por fogo. A testemunha do caso, João Luís, um soldado branco, afirmou que após realizada essa ritualística, Domingos falava com os africanos em sua língua de origem, respondendo às perguntas.

Essas duas denúncias, a de André Buçal (1591) e a de Domingos Mbata (1646), anteriores a de Dona Maria (1685), entregam uma ritualística que envolve a utilização de itens rituais muito parecidos por negros africanos de distintas origens. Os dois rituais feitos pelos homens são executados para realização de uma adivinhação, nessa instância não foi possível perceber se algum dos dois iria realizar alguma cura.

⁵⁶ Ver Sweet, 2007, p. 156

⁵⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor, n. 29, Livro 288, folha 4

⁵⁸ Possivelmente o nome de Domingos estaria ligado a região de Mbata região ao norte do Ndongo que se juntaria posteriormente ao “reino” do Kongo.

Mas o fato é que existe aqui uma mistura de culturas religiosas entre pessoas da África Ocidental e pessoas da África Central, ou seja, essa é uma ressignificação de objetos rituais distintos que possibilitaram novas práticas terapêuticas e divinatórias entre as comunidades de pessoas escravizadas e elites do poder.

Retornando à denúncia de Padre Gonçalo e demais testemunhas para o Frei Domingos da Chagas⁵⁹ acerca do casal de escravizados em 1685. É possível encontrar semelhanças com a ritualística de Dona Maria. Porém, ao analisar o conteúdo da denúncia, a Inquisição estaria mais interessada em Pedro Coelho Oliveira e sua esposa Maria Pereira, que faziam das curas dos negros parte de seu sustento. A revelação mais surpreendente do Padre Gonçalo não era sobre a ritualística, mas sim que a mulher que curava com ervas já estaria morta. Sendo ele, o eclesiástico testemunha do sepultamento na capela de Santo Antônio de Barreiras⁶⁰. Frei Manoel da Graça, outra testemunha complementa que uma pessoa do qual o nome não se lembra curava por feitiçarias, tocando instrumentos e colocando penas na cabeça, ela começava a bailar, dizia certas palavras e “caia a mortaviva no chão e então se ouvia uma voz desconhecida”⁶¹, sendo tudo do consentimento de Pedro Coelho e sua esposa. Frei Manoel concorda com Padre Gonçalo ao informar que a escravizada já era falecida. A testemunha que vai trazer o nome desses escravizados é Pedro de Araújo Talião, o depoente afirma que o casal Lucrécia e André já foram comprados com a intencionalidade de reverter ganhos ao “senhor”, visto que, eles possuíam outros “senhores anteriormente”. Pedro de Araújo Talião completa que quando Lucrécia caía como morta, se levantava “dizendo que era os parentes do enfermo que lhe vinham a dizer as medicinas que haviam de aplicar, as quais logo aplicavam todas as pessoas que curavam fosse sobe fé”⁶².

Manuel de Araujo é a quarta testemunha que traz informações valiosas sobre os itens rituais utilizados por Lucrécia nos rituais, o depoente conta que quando a calundzeira caía amortecida e se levantava outros que dançavam junto dela lhe colocavam “algumas fitas e penas de aves e lhe borrifavam o rosto com pós de

⁵⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 59, livro 256, folhas 135-145

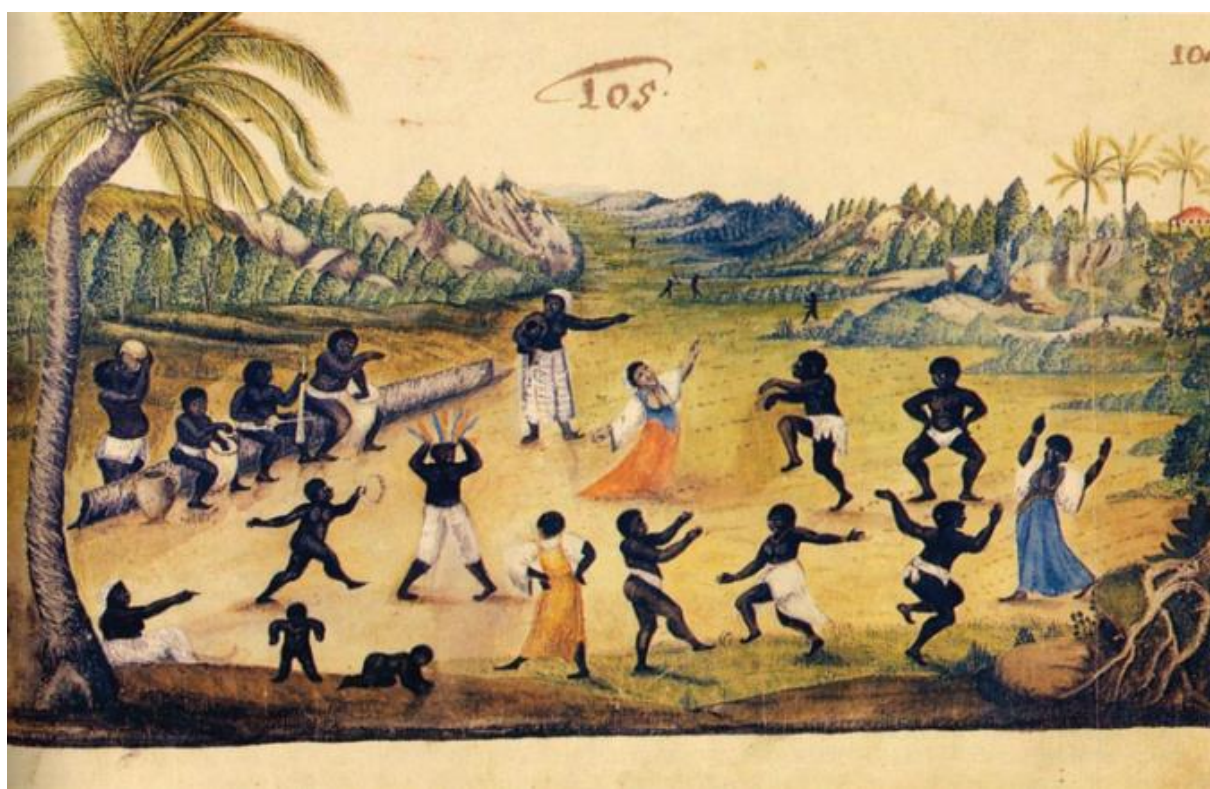
⁶⁰ Ibidem, folha 135f.

⁶¹ Ibidem, folha 135v.

⁶² Ibidem, folha 137v

farinha”⁶³. Outras testemunhas repetem o que já foi dito como “cair mortecida”, “falar com voz mudada”, “cair feito morta”. A nona testemunha do caso, Francisco Pires, afirma que Lucrécia colocava um “penacho de penas de ave na cabeça”⁶⁴, confirmando e deixando mais claro o que havia sido dito por Manuel Araujo. As penas de aves e penachos estão na ritualística centro-africana desempenhando um papel central como símbolos de autoridade e potência espiritual especialmente em cerimônias de adivinhação. Na condição de mediador entre o mundo dos vivos e o dos mortos, o *nganga* também aplicava penas em esculturas e em objetos rituais, investindo-os simbolicamente de poderes sobrenaturais tornando-os *minkisi*, (o termo será melhor explorado mais a frente). As penas eram objetos rituais que tornavam possível o contato com as entidades ancestrais, algo feito inclusive com imagens católicas nas regiões bakongas (Souza, 2002, p. 133–137).

Figura 07 – Dança de negros



Fonte: A “Dança de negros” de Zacharias Wagener: cosmologia banto e experiência religiosa africana no Brasil do século XVII. Daibert, (2023, p. 223). Disponível em:

⁶³ Ibidem, folha 138v

⁶⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 59, livro 256, folha 143

<https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1189> Acesso em 12/01/2025.

Possivelmente esse é a representação mais antiga que existe no Brasil colonial de um ritual com penas de aves. A pintura “Dança de Negros” de Zacharias Wagener produzida entre 1634 e 1641 (Imagem 4) chama a atenção ao fato de que, Zacharias Wagner a produziu no contexto da ocupação holandesa em Pernambuco, geralmente ela é interpretada como a representação de um ritual de calundu, um dos personagens centrais aparece utilizando um tipo de cocar composto por penas. Sweet (2007, p. 179) observa que “as penas simbolizavam a incorporação, por aquela figura, de um ancestral dotado de grande poder, possivelmente um antigo chefe ou rei”. Contudo, Daibert (2023, p. 224) discorda do autor apontando e comprovando por diversos motivos para os quais a obra não se trata de uma representação de um calundu, mas sim de alguma reprodução de algum ritual centro-africano do complexo do *ngoma*. À luz da interpretação do caso de Lucrecia é plausível supor que o uso de adornos feitos com penas não se restringisse a personagens excepcionais ou a figuras de autoridade política como sugere Sweet, podendo essa indumentária ter um sentido mais amplo e recorrente no interior das práticas rituais centro-africanas e das crenças associadas à comunicação com o mundo espiritual.

A denúncia de Lucrecia e André entregue pelo Frei Domingos das Chagas não recebe em nenhum momento o nome de calundu em sua descrição. Mesmo que a ritualística de dança, música e itens com toda a simbologia sejam muito próximos dos casos analisados em sequência que viriam a receber essa nomenclatura pouco anos depois de 1685. Fica evidenciado pela extensa denúncia que o casal não efetuava nem uma prática, rito ou palavra em que fosse possível forçar uma aproximação ao catolicismo ou qualquer outra expressão europeia, sendo um caso de reprodução e reinterpretção de rituais da África Centro Ocidental. A décima e última testemunha do caso de Lucrecia e André, Miguel Branco⁶⁵ conta que vai pedir auxílio para que um de seus escravizados possa ser curado, ele entrega uma informação que faz com que várias denúncias possam se entrelaçar em quase um século de práticas mágicas na América portuguesa:

⁶⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 59, livro 256, folha 144f

começando a tocar os instrumentos, a dita negra Maria cingiu uma cinta encarnada e pôs sobre a cabeça um penacho de penas de aves. E começando todos a bailar, caíram como amortecidos cada qual por sua vez, as duas negras. E o negro André a borrifou com uns pós com os quais tornaram em si. E depois falando com voz mudada, disseram que todas aquelas cerimônias foram para que os seus parentes defuntos lhe viessem dizer as enfermidades e mêzinhas que haviam de aplicar. E perguntado 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 fosse, era necessário fazer lhe uma festa e dar ao negro doente uma cinta vermelha⁶⁶

Maria era uma ajudante de Lucrécia, escravizada de Isabel de Souza, com a morte de Lucrécia, Maria veio a se tornar a principal oficiante desse ritual. Assim que se iniciam os toques do tambor Maria havia cingido (envolvido, coberto, colocado à volta) uma cinta vermelha e colocado o penacho de penas na cabeça, a cinta então faria parte da indumentária ritual. O negro de Miguel Branco estava em dívida com seus ancestrais e era necessária uma festa e que o homem tivesse também uma cinta vermelha, para que ele de uma forma simbólica se comunicasse com seus parentes falecidos.

De acordo com MacGaffey (2023, p. 180) o vermelho representava uma transição, a fronteira que separava os mundos era simbolizada por um conjunto de itens pouco variados, especialmente a água, o rio e a cor vermelha. Marcussi (2015, p. 158) confirma que atravessar o plano material e entrar em contato com o mundo espiritual constituía um componente recorrente das práticas rituais da África Centro Ocidental, expressando-se de múltiplas formas conforme as distintas ritualísticas. A passagem entre os mundos podia ser realizada pelo gesto de ultrapassar uma linha traçada no solo, pela travessia de um rio ou de outro curso d'água, pelo uso de objetos ou vestimentas de coloração vermelha, bem como pela aplicação da argila branca (*mpemba*), cor associada ao universo dos espíritos. Tratava-se, assim, de diversas marcas simbólicas, de caráter transitório, que indicavam o deslocamento ritual entre diferentes planos de existência.

Até agora, a referência mais antiga ao termo *calundu* encontrada na América Portuguesa aparece em um conjunto de denúncias iniciadas em 5 de novembro de 1686, a partir de uma carta enviada à mesa da Inquisição pelo coronel Belchior da

⁶⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 59, livro 256, folha 144F-144v

Fonseca Saraiva. A carta foi trazida pelo próprio Frei Domingos das Chagas, para que pudessem ser iniciadas as averiguações através daquela diligência⁶⁷. A carta dava conta de feitiçarias cometidas por vários transgressores, incluindo-se padres portugueses, indígenas e africanos nas terras de Belchior. Pelo fato de o Coronel ser uma pessoa da elite e de uma família de grande prestígio social, suas denúncias surtiram efeito e vários familiares do Santo Ofício vieram até suas terras recolher depoimentos.

Neto do bandeirante Belchior Dias Moreira, com acesso a privilégios e a uma carreira marcada por cargos militares e administrativos, Belchior da Fonseca Saraiva ocupou postos como alferes e sargento-mor, chegando a capitão-mor das Entradas e dos mocambos, função relacionada à repressão de pessoas escravizadas que fugiam e formavam comunidades de resistência em Sergipe del Rey. Também foi capitão do campo dos Distritos, responsável por vigiar uma extensa região entre a Torre de Garcia de Ávila e o Rio São Francisco, além de ter comandado uma expedição em busca de ouro e integrado o Terço da Gente Escolhida como comandante de infantaria. Além de suas atividades militares, seu nome aparece nos documentos sobre a criação do Hospício do Rio Real da Praia, em Sergipe. Nesse caso, ele e sua esposa, Dona Antônia de Góes, doaram terras de sua fazenda no Rio Real para a construção do hospício, próximo ao engenho de Santo Antônio, o que evidencia a ligação entre poder local, religiosidade e prestígio social (Vieira, 2024, p. 45).

O Frei Domingos das Chagas foi remetido para Rio Real em 31 de janeiro de 1688⁶⁸. As acusações são contra Íria e Miguel, um casal de indígenas; dois negros do padre Manuel Rodrigues Caldeira e uma negra de Sebastião Fernandes. Por “ser dificultoso assistir a[o] Sacerdote a tempo oportuno por causa dos Longos e incomodidade das passagens”⁶⁹ a diligência foi rearranjada com Oficiais e familiares do santo ofício locais apresentados a autoridade de Lisboa, o que vem a causar uma atraso de mais de seis anos na diligência. Sendo ela reiniciada em 06 de julho de

⁶⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 311

⁶⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 311v

⁶⁹ Ibidem, folha 315v

1694. A primeira testemunha é um primo do Coronel Belchior da Fonseca Saraiva, o Capitão Belchior da Fonseca Doréa, que afirma:

um caboclinho que se vinha meter nelas pelo que caiam por terra a maneira de endemoniadas, e que ali do que as [piquecem], ou torcessem os dedos das mãos, não sentiram falando e Respondendo pela língua da terra diversas coisas e várias pessoas, e entre estas coisas diziam que só suas comadres 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 saia um caboclinho que lhe dava as raízes com que a dita Índia Íria sua mulher esfregava as as (sic) sobreditas negras para efeito de sair o caboclinho com efeito saia⁷⁰

A segunda testemunha ouvida, o alferes Custódio de Oliveira de Araújo, chegou a afirmar que, quando as negras estavam “torcenado os dedos das mãos”, em seus corpos estavam os caboclinhos que respondiam em voz distinta da natural em “língua da terra”, possivelmente tupi, se identificando como “José” e “Auguna”. Eles diziam que somente Íria poderia tirá-los de lá. Íria e Miguel eram residentes em uma distância de mais “quinze ou dezesseis léguas”, o que não impediu o capitão Belchior mandar os indígenas virem tratar da cura de suas escravizadas. Ainda de acordo com Custódio de Oliveira Araújo, o casal de indígenas solicitou o sacrifício de “um boi cujo sangue foi lançado em uma lagoa”⁷¹. Conforme disserta Marcussi (2015, p. 62), o ritual do casal de indígenas se mostra como sendo uma “mistura de procedimentos típicos dos caráibas tupinambás e dos calunduzeiros centro-africanos”. Eles realizavam as curas das aflições das duas mulheres possuídas por espíritos, usando ervas, raízes e sangue animal, Marcussi sugere que o sangue é “lambido”, porém em distinta interpretação paleográfica o sangue do boi é lançado numa lagoa em uma situação muito similar ao caso dos negros da Guiné em honra aos mortos de 1618⁷² também na capitania baiana.

Como dito anteriormente é nesse compilado de denúncias onde atualmente é possível encontrar a primeira menção ao termo calundu na América portuguesa, feita ainda pelo Alferes Custódio de Oliveira Araújo, o depoente informa que uma negra de

⁷⁰ Ibidem, folha 316v

⁷¹ Todas essas citações entre aspas se encontram em: ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 318f

⁷² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 318f

⁷² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folhas 65-66, folhas 81-82

Sebastião Fernandes, chamada de Catarina a mais de dez ou doze anos “cura de ulunduz”. A partir do testemunho é possível perceber que Catarina interpreta seus rituais conforme os cultos de *nzumbi*, visto quem ela afirma serem os “parentes, que morreram em angola” e que sem o devido cuidado com os “Lunduz, [os parentes] se metem em outras negras, e elas oprimidas com esses Ulunduz a vão chamar pelo efetio dos lhes largar fora”⁷³. De acordo com Custódio, Catarina realizava essas curas chamando negros para tocam “cabaços, o que chamam camzassis” e ela “vestida de peles de animais agrestes, e tingida pela cara com tanhá que é um barro que assim se chama, cantando pela língua da sua terra”⁷⁴ entra em contato com o mundo espiritual adivinhando quais ervas e raízes devem ser usadas para realização daquela cura espiritual.

O ritual de Catarina se passava em alguma momento do fim do século XVII, se Custódio à denuncia em 1694 e diz que o caso dela havia acontecido entre 10 e 12 anos atrás possivelmente ele está localizado entre 1682 e 1684. Assim como o de Lucrécia e André, delatado em 1685, entre ambos existe uma possessão por espíritos de pessoas falecidas relacionados a parentalidade e ancestralidade que entra em contato através de sua língua nativa e a música ritual feita pelo toque de instrumentos de percussão a adivinhação e a cura através de ervas e raízes. Ao que tudo indica as fontes tendem a confirmar a suposição de Sweet (2007, p. 172), nos últimos anos do século XVII casos de possessão em vivos vem se tornando recorrentes, conforme pode ser atestado pelos casos compilados na nessa denúncia⁷⁵. Entre o envio da carta do coronel Belchior da Fonseca Saraiva em 1686 e o testemunho do Alferes Custódio de Oliveira Araújo passam-se quase nove anos, inclusive o coronel chega a falecer nesse intervalo, e todos os casos citados envolvem alguma forma de possessão.

Dois novos personagens um tanto quanto significativos são apresentados também nessa denúncia pelo Alferes Custódio em 1694, ele os chama de Pedro de Serqueira Barbosa e Luzia⁷⁶. Para que não ocorra ambiguidade, essa mulher será a única chamada apenas de Luzia, caso aconteça de aparecer alguma homônima será

⁷³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 318v

⁷⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 318v

⁷⁵ Ibidem, folhas 311-318

⁷⁶ Ibidem, folha 319

acrescida de algum sobrenome, cognome ou alcunha. Pedro Barbosa na época era residente nas terras do coronel Belchior Saraiva e vizinho de Custódio, vendo que o vizinho possuía uma capa de espingarda feita com a pele de um gato pintado, Pedro Barbosa pediu a capa de presente para o vizinho. Algum tempo depois ao ver que Pedro Barbosa não carregava a capa, Custódio pergunta o que havia sido feito dela, ao que o denunciado responde que havia sido dada à Mateus “escravo de Domingos de Oliveira morador na Aratiuiba Freguesia de Santa Luzia, para lhe tirar os Ulundus”⁷⁷. Conforme foi visto no ritual de Lucrécia, André e Maria, um negro que sofria de uma doença causada pelos “parentes falecidos”⁷⁸ que o perturbavam e a cura se daria por uma festa, pela utilização de uma cinta vermelha pelo homem doente e por certas “mezinhas” (remédios caseiros feitos através da infusão de ervas, unguentos, garrafadas). É de se imaginar que o Alferes tenha ficado irado, pois seu presente havia sido dada a outra pessoa para se “tirar os ulundus”⁷⁹, na sequência começa a delatar que Pedro de Serqueira havia se mudado para outra região, onde havia sido fundada

uma casa pública no qual estava uma negra sua por nome Luzia, curando publicamente, porém cujo efeito mandava vir negros que lhe tocassem os canzás e lhe cantassem por língua de Angola. E começando-se a cantar e a tocar os canzás, saía a [ilegível] a dita Luzia. Com umas peles nas mãos e untada de tanhas, fazia terremotes, saltando pelo ar. E fechavam as portas e apagavam as candeias. E todas as pessoas que dentro da dita casa estavam ‘para se curar, ouviam vir pelo cume da casa um zunido à maneira de cascavéis. E sentiam cair uma coisa, que dava uma pancada em uma mesa, que no meio da dita casa estava. E logo ouviam uma voz que dizia eu sou ganga Luzia⁸⁰

Nessa descrição da ritualística é possível perceber que Custódio de alguma maneira estava bem-informado do ritual, possivelmente deve ter conferido por si mesmo o que estava acontecendo, ou recebeu a informação da mulher de Mateus Nunes que havia ido até lá com objetivo de receber uma cura. Custódio não se lembra do nome da mulher, mas dada essa informação é possível localizar em outra denúncia datada de 1701 na mesma região que também denuncia Pedro de Serqueira Barbosa e uma

⁷⁷ Ibidem, folha 319f

⁷⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 59, livro 256, folha 144f

⁷⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 319

⁸⁰ Ibidem, folha 319

escravizada sua nesse documento de 1701⁸¹ denominada Branca. Segundo Marcussi (2015, p. 130; 345–346) trata-se de duas pessoas distintas. Embora o relato de Custódio⁸² mencione o nome Luzia o mais correto é concordar com Vieira (2024, p. 40), que afirma que as duas calunduzeiras eram a mesma pessoa. A interpretação para isso tem como maior evidência a mulher de Mateus Nunes citada no relato de Custódio que havia ido buscar uma cura e em 1701 aparece como delatora⁸³ do caso de Branca ao Santo Ofício. Outra evidência se encontra nas fortes semelhanças entre os rituais descritos, como o uso de instrumentos musicais, peles animais como vestimenta sagrada, cantigas em língua de Angola, o costume de untar o corpo, realizar pulos durante o transe e produzir ruídos a partir do alto da casa. No intervalo de sete anos que separa as denúncias envolvendo os nomes Luzia e Branca, a presença de Pedro de Serqueira Barbosa em rituais de calundu possivelmente teria se tornado mais frequente e visível, o que confirma que a denúncia de 1701 foi uma sindicância específica para averiguação desse caso.

A diligência provavelmente buscava entender a relação de Branca com Pedro de Serqueira, próxima ao ponto de ele ser visto junto dela “despida da cintura pra cima”⁸⁴, ajudando-a em momentos anteriores a cerimônia com itens rituais. Marcussi (2015, p. 120) sugere que Pedro poderia ser alguém iniciado nesses lundus de Branca, pois ele também se untava de ervas. Não foi possível localizar essa informação na denúncia, mas é possível que o autor tenha cometido algum engano, visto que os inquisidores formulavam as seguinte perguntas às testemunhas:

Se sabe que alguma pessoa cure de várias enfermidades e que muita gente o busque para sarar delas, e juntamente uma de suas escravas, a qual se untasse com barro branco, e a tal pessoa com sumo de cruas verdes, cantando a tal escrava várias cantigas na sua língua, e fazendo várias cerimônias. (...) Quantos anos há que usam das tais curas e cerimônias, em que lugar, e que pessoas os sabem, ou terem visto, e experimentado. E se sabe que algumas outras pessoas cristãs,

⁸¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 81 livro 274, fl. 239-248

⁸² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 319

⁸³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro. 274, folha. 242v

⁸⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro. 274, folha. 246f

ou gentias, mas em terra de cristão usem de semelhantes cerimônias, e cantares o que chamam Lundus quem são, e em que parte moram⁸⁵.

Entre as respostas das cinco testemunhas, todas foram negativas sobre Pedro também se untar de ervas, três testemunhas confirmaram ver Pedro de Cerqueira na casa ou no anexo da casa onde eram realizados os rituais. Outros delatores afirmam nem o ter visto, mas seus relatos são vagos. Uma das testemunhas narra que em conversa com um primo de Pedro, Bento de Serqueira, este havia lhe contado que uma cobra circulava pelos aposentos da casa de Pedro e que ele havia lhe contado que aquela “cobra era sua caseira, e coisa de sua escrava Branca”⁸⁶. Na perspectiva de seu primo, Pedro não deveria se envolver com essas “velhacarias sendo um homem branco”⁸⁷, divergindo da nota de Marcussi (2015, 174) que afirma não localizar explicitamente a cor da pele do “senhor” de Branca.

É possível pensar que essa cobra seja a mesma que na denúncia de Custódio contra Pedro Barbosa e Luzia em 1694 seja, a entidade que produzia no “cume da casa um zunido a maneira de cascavéis”⁸⁸. Três das cinco testemunhas relatam ter encontrado uma cobra na casa dos denunciados. A primeira testemunha Felícia Pires, (mulher de Mateus Nunes citada em 1694⁸⁹), diz que quando esteve presente na cerimônia de Branca ou na casa de Pedro de Serqueira “muitas vezes a ela uma cobra apareceu, a qual ela não ofendia [a ninguém]”⁹⁰. Pedro de Cerqueira lhe contou que a cobra era um agente que trazia “notícia de algum caso sinistro, para que andasse acautelado, e que dizia aquela cobra [viria] a casa em ocasião certa de que vinha justiça”⁹¹. Também é Felícia Pires quem narra a conversa entre ela e o primo de Pedro, Bento de Serqueira. João da Cunha, relata no que se entende ser o fim do ritual: “[Branca] e dando uma a cobra [?], se ia despedindo dos circunstantes dizendo-lhes a cada um adeus e dando lhes um abraço”⁹². Antônia de Oliveira em seu testemunho afirma que Branca “tinha uma cobra metida em um cabaço, que a dita ali a sustentava

⁸⁵ Ibidem, 240v

⁸⁶ Ibidem, 242v

⁸⁷ Ibidem, 242v

⁸⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 319

⁸⁹ Ibidem, folha 319v

⁹⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro. 274, folha. 242v

⁹¹ Ibidem, folha 242v

⁹² Ibidem, folha 244v

para seus malefícios”⁹³. O uso ritual de serpentes como meio de adivinhação constituía uma prática legítima e amplamente reconhecida em diferentes regiões da África Ocidental, particularmente entre povos da Costa da Mina e da Guiné. Sweet (2007, p. 157) evidencia esses animais podiam ser concebidos como divindades ou como mediadores dotados de agência espiritual. Na América Portuguesa essas concepções não perderam sua coerência interna, mas foram reativadas em contextos coloniais de manutenção, como demonstra o caso de Branca.

Os reptéis possuem significados expressivos também na cosmologia bakongo e ambundu, as serpentes são signos que representam os espíritos ancestrais *bisimbi*, entendidos como doadores da vida (MacGaffey, 2023, p. 181). Essa serpente no complexo centro-africano pode ser interpretada como a forma de um espírito ancestral/territorial chamada de *simbi* (plural *bisimbi*), que rondava a casa e trabalhava junto de Branca. *Bisimbi* são então entidades que residem nas águas, nas florestas, na terra (*ku nseke*, em contraste com a água), nas montanhas e planaltos elevados e em outros locais da natureza, podendo ser vistos como antigos humanos (Buakasa, 1968, p. 154). Os humanos benevolentes retornam, na espiral do sol, desafiando o tempo e se tornando espíritos imortais *simbi*, que se transformam em forças naturais duradouras ou assumem formas como lagos, formações rochosas peculiares, correntezas, desfiladeiros, cachoeiras, animais, oceanos e conchas *zinga* (Fu-Kiau, 2023, p. 287). Outra possibilidade para interpretar a cobra de Branca pode ser entendida através do *Nkisi Mbumba Lwangu*, a serpente arco-íris. Lwangu é um inquice cultuado no candomblé angola pela simbologia e representação é extremamente antigo. Esse *nkisi* pode ser representado por uma estatueta encabeçada pelo alto e baixo arco-íris (Pinto, 2023, p. 272). Será explicado mais adiante o conceito de *nkisi*, por hora é possível entender que *Mbumba Lwangu* poderia ser também a cobra de Branca, que guardada em uma cabaça, que traria maus agouros ou ventos de justiça.

Não é possível determinar a lógica do ritual pelos testemunhos, em alguns momentos as testemunhas narravam a possessão do corpo de Branca pelos espíritos de seus filhos, visto que eles respondiam através do corpo da calundzeira com voz diversa da natural daquela mulher, em outros momentos as vozes desses filhos eram

⁹³ Ibidem, folha 246v

ouvidas do teto da casa. Todos os denunciante que presenciaram o ritual falam do encontro com os filhos da calundzeira:

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 remédios⁹⁴

[...] tangido o mesmo instrumento canza ao seu som cantava, e dançava a dita curadeira Branca da mesma sorte chamando por seus filhos, do que ouvira rumor nas palhas do teto da casa mas que não ouvira vozes [...] dissera a dita Branca curadeira que os seus filhos não tinham decido (sic), nem falado como a primeira vez por terem vergonha da muita gente, que ali estava não obstante que para que naquela ocasião viessem a falar [...] há que chamara por seu filho maior por vós (sic) que ela testemunha entendera que era de Ganga, que por ser pessoa de mais respeito certo tinha armado uma mesa com toalhas na mesma casa e posta ao pé da mesa uma outra amarrada, e umas bocetas em cima da mesa e alguns comeres, e bebidas a que chamam a uma do que lhe deitam que comiam, e bebiam os ditos seus filhos⁹⁵

[...] e sossegada ela, tornou a continuar a sua dança, cantigos mas bem chamava por seus filhos, e algumas das vozes com que ela os chamava, e ela testemunha se lembra que percebera era como se lembra que percebera era Curu Curu Zango Zala⁹⁶

[...] que os seus filhos lhe haviam dito (não ocasião em que lhes saíram que fora quando ela caíra no meio da sua dança cujas encolhas naquela ocasião ela testemunha a ouvia pronunciar a dita Branca)⁹⁷

Sem levar em consideração as possessões diretas pelos “filhos”, o ritual de Branca se torna bem parecido ao de Francisco Dembo⁹⁸ em 1634, o homem também invocava seus filhos e diversas vozes respondiam da “cumeeira da casa”⁹⁹, tanto em kimbundu quanto em português. Na leitura de Sweet (2007, p. 174) o autor diz que Francisco Dembo recebe “as almas das crianças da sua terra”. Em kimbundu, *mona* tem um significado duplo, pode ser tanto filho quanto criança, o plural fica como *ana*. (Mon’a-Nzambi, 2020, p. 52), cabe a possibilidade desses calundzeiros estarem se

⁹⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro. 274, folha. 242f

⁹⁵ Ibidem, 242v

⁹⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro. 274, folha. 246-246v

⁹⁷ Ibidem, 247f

⁹⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do promotor número 18, Livro 219, folha 305-308

⁹⁹ Ibidem, fl. 307v

referindo a crianças, não somente seus filhos. Sweet não realiza uma explicação do motivo de sua transcrição dos espíritos no caso de Francisco Dembo serem colocados como crianças, visto que na denúncia da inquisição o termo escrito é realmente filho, atestado inclusive por outros autores (Nogueira, 2013; Marcussi, 2015; Vieira, 2024), porém cabe levantar essa hipótese ao se relacionar criança/filho com a palavra *mona*. O que pode dar um pouco mais de corpo empírico a este argumento são as possessões por caboclinhos curadas por Íria e Miguel¹⁰⁰.

Uma outra questão que cabe ser debatida é o fato referente ao nome do qual Branca denomina seu filho de mais respeito: Ganga¹⁰¹. Existe uma relação direta com Luzia de 1694, delatada juntamente a Pedro de Serqueira Barbosa pelo Alferes Custódio, que afirmava “eu sou ganga Luzia”¹⁰². Faz surgir-se a dúvida até pelos nomes dos outros filhos transcritos como “Curu, Curu, Zango, Zala”¹⁰³ Seriam, Ganga e Luzia a mesma pessoa, Ganga era ela ou seu filho mais velho? Para responder essa questão é preciso entender melhor o significado da palavra ganga.

Bunseki Fu-Kiau, autor congolês (2023, p. 152), afirma ser o primeiro a descrever sobre a cosmologia banto ainda na segunda metade do século XX. Ele afirma que *Nganga* é o mesmo que mestre, sacerdote ou professor, uma figura de poder que está no centro da comunidade. Em kimbundu essa letra *N* é anasalada e praticamente não é pronunciada, Ganga e Nganga muito provavelmente é a mesma palavra. Marina de Mello e Souza (2023, p. 48), concorda com Fu-Kiau ao falar sobre um dos líderes do quilombo dos palmares, aquele que traiu zumbi, chamado de Ganga Zumba. A autora traduz seu nome por: “feiticeiro imortal (Ganga de Nganga, em diversas línguas bantu e Zumba, em kikongo, imortalidade”. Atualmente em terreiros de candomblé Angola existe uma figura com esse mesmo nome, gangazumba é “a grande senhora da morte e do renascimento”, responsável pelos manguezais, pântanos e lama original que formou a terra (Precioso, 2021, pp. 102-103). É considerada a entidade mais velha, origem dos demais que compõem o panteão,

¹⁰⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 311-353

¹⁰¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro. 274, folha. 242V

¹⁰² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 319

¹⁰³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro. 274, folhas. 246-246v.

recebendo por isso reverências Outra interpretação possível está na possibilidade de a raiz etimológica de Ganga ser oriunda do kikongo e fazer relação com a palavra magia, que exclusivamente nessa língua se utiliza do radical Ganga, podendo ser traduzida como *bunganga*. De acordo com MacGaffey (2023, p. 193), no Kongo a magia *bunganga* não se define da mesma forma que as práticas “conhecidas por etnógrafos de outras partes do mundo como magia”. O autor também afirma que Ganga teve seus significados modificados sob a pressão da inquisição e do doutrinamento missionário, assim como *minkisi*, sendo traduzidos respectivamente como “padre” e “sagrado” no contexto colonial.

Levando em consideração essas observações é muito provável que Luzia fosse Branca e seu filho mais velho Ganga fosse o sacerdote que a iniciou nos rituais de calundu que ao possuir seu corpo se tornava a própria entidade. O fato da calunduzeira o tomar como filho tem relação com os laços de parentesco que Marcussi (2015, p. 167) desdobra dando relação de importância e significado a cada um deles. O autor levanta a ideia de que *nganga* nesse contexto funcionaria como um título de prestígio, atribuído para reforçar a relevância e a autoridade da entidade invocada, diferenciando-a das demais. Essa interpretação ganha força a partir do papel assumido no ritual: a calunduzeira tratou seu próprio filho segundo práticas reservadas aos antepassados nos cultos centro-africanos, nos quais eram feitas oferendas e pronunciadas palavras que confirmavam e legitimavam essa condição espiritual (Marcussi, 2015, p. 33).

Observando por um viés de manutenção das práticas africanas na América portuguesa, a ruptura com as linhagens de origem centro-africana, (pais, avós, tias), provocada pela escravidão, ao invés de se tornar um limite à reprodução direta dessas práticas mágicas levou à reinvenção de novas formas de vínculo no Brasil colonial. Branca ao não poder recorrer a seus ancestrais tradicionais como base de pertencimento, (seu grupo familiar ou espíritos territoriais específicos no continente africano), vai construindo novas relações e referências dentro da realidade colonial. A serpente se torna o espírito territorial que guarda seu lar, os filhos se tornam a continuidade da parentalidade, reorganizando assim os laços de parentesco e lealdade. Assim, ela projetava um futuro possível nas condições que podia, mantendo a ancestralidade como um princípio central de sua vivência religiosa, ainda que adaptado se às novas circunstâncias.

De acordo com o Alferes Custódio, Catarina em seus rituais por volta de 1680 se vestia de “pelos de animais agrestes, e tingida pela cara com tanhá que é um barro que assim se chama”¹⁰⁴, ele também afirma que Luzia em 1694 vinha “com umas peles nas mãos, e untada de tanhás, fazia terramotes saltando para o ar”¹⁰⁵. Levando em consideração que essa denúncia é a que antecedeu a diligência contra Branca, as perguntas iniciais do inquérito as testemunhas contra a calunduzeira já dão conta de que o “tanhá” é um tipo barro, ou argila de coloração branca, os inquisidores questionavam aos delatores de Branca e Pedro de Serqueira Barbosa: “e juntamente uma sua escrava, a qual se untasse com barro branco, e a tal pessoa com sumo de cruas verdes”¹⁰⁶.

Felícia Pires, a testemunha que Branca tentou curar de cegueira afirmava que Branca “se untava com uma coisa chamada pamba, que dizem se faz de barro branco, e ervas moídas”¹⁰⁷. João da Cunha, confirma também que ela dançava com o “corpo despido com uns riscos de barro branco enfeitado” Lara Vieira (2024, p. 40) em sua transcrição aponta que tanhá na realidade é tauá, em nota a autora afirma ser “um tipo de argila de cor amarelada” (Aguiar, 2012, p. 60 *apud* Vieira, 2024, p. 40). A região de Rio Real sempre foi famosa por suas cerâmicas de barro, a palavra tauá se origina no idioma tupi (*ta'wa*) e é na realidade uma argila que contém óxido de ferro e ao ser queimada adquire uma coloração avermelhada. Possivelmente o Alferes Custódio ao dizer Tanhá/tauá estava falando do tabatinga, também originário do tupi (*tawa'tinga*), que se trata de uma argila mole com maior índice de matéria orgânica nas cores branca e amarela, usada para decorar peças de cerâmica que já foram ao forno e até pintar paredes (Almeida, 2015, p. 50-89). Tomando essa argila como item ritual é possível pensar que Branca à utilizasse como parte de um comunicador para o mundo espiritual.

É interessante pensar que a calunduzeira Luzia de 1694, pode ter recebido a alcunha de Branca por ser uma mulher negra que se untava com o barro dessa coloração para efetuar a comunicação com o mundo espiritual, de acordo com Slenes

¹⁰⁴Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 318f

¹⁰⁵ Ibidem, 318f

¹⁰⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, cadernos do promotor n. 81, livro 274, folha 240f

¹⁰⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, cadernos do promotor n. 67, livro 261, folha 312f

entre os ambundu e os bakongo a cor branca simbolizava a morte, de forma que os homens eram pretos e os espíritos brancos (Slenes, 1991, p. 54). Conforme foi visto, Felícia Pires diz que o barro que calunduzeira se utilizava em 1701 se chamava “*pemba*”. MacGaffey (1986, p.43) que dedicou diversos estudos sobre a simbologia dos bakongo, afirma que o *ku mpemba*, era a dimensão espiritual, isto é, “a terra dos mortos” (*nsi a bafwa*). Ao serem, pintados ou borrifados no rosto, como os assoprados por André em Lucrécia¹⁰⁸ esses itens rituais visavam tornar mais o operador mágico mais acessível ao mundo espiritual, ao morrerem, as pessoas iam para o *mpemba*, o mundo subterrâneo do barro branco. Sweet (2007, p. 178) sugere que os pós ou farinhas tinham essa funcionalidade nos rituais e eram chamados também de *mpemba*.

Daibert (2023, p. 236) demonstra que uma das principais pessoas representadas na pintura de Zacharias Wagener está possivelmente ungida com o barro branco¹⁰⁹. Vagner Gonçalves da Silva (2023, p. 287) ao falar sobre o cosmograma da cruz e da encruzilhada, informa que a parte inferior do cosmograma “é habitada pelos mortos e ancestrais e se chama *mpemba*, ou terra do caulim (argila branca), onde todas as coisas são brancas e os que morreram recuperam a pureza perdida na vida terrena”, cobrir-se com esse elemento seria então uma estratégia para facilitar o transe espiritual de modo a acessar a morada dos ancestrais ou construir um centro de força para a realização de operações mágicas.

As peles de animais nas tradições ambundu e bakongo eram entendidas como itens rituais muitas das vezes vivos, dotados de poder para a realização dos rituais. Catarina, a primeira nomeadamente a “curar de lundus” por volta de 1682, ficava “vestida com a pele de animais agrestes”¹¹⁰. Luzia usa a pele de gato pintado dada pelo Alferes Custódio tinha para curar Mateus de seus lundus em 1694, assim como ela própria “com umas peles nas mãos”¹¹¹ realizava seus rituais. João da Cunha, testemunha contra Branca, descreve:

¹⁰⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 59, livro 256, folha 138v e 142v

¹⁰⁹ Ver Figura 07

¹¹⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 318v

¹¹¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 318

entrando para outra sala saia uma com um balaio em que trazia os ataveios seguintes; uma pele de gato pintada, que lhe 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 dita fita vermelha 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 lhe metera nas mãos uma, e outra coisa com essa ela novamente a dançar assim armada, e ataviada¹¹²

Branca usava também uma pele de gato pintado, o que reforçaria ainda mais que as duas são a mesma mulher. Aprofundando o que foi dito por João da Cunha, é possível interpretar os cestos como lugares onde eram “guardados” os *minkisi*, plural de *nkisi*. No ritual de Branca podemos encontrar pelo menos três *minkisi*: a pele de gato pintada, o balaio onde se guardava artefatos cerimoniais e o vulto de madeira em forma humana. O que MacGaffey (2023, p. 183) confirma: “Além das estatuetas, os *minkisi* eram mantidos em cestos, potes, conchas de caracol (*kodia zinga*), pele de gato selvagem e outros materiais”. Existe certa proximidade entre os *minkisi* bakongo com os *kiteke* ambundu, ambos são compreendidos com amuletos de poder. Marcussi (2015, p. 151) entende ambos como se fossem artefatos animados por “espíritos menores”, a principal diferença é que os *nkisi* precisam estar “vivos” e podem ser “inspirados” por qualquer “classe” de espíritos, conforme afirma Valdina Pinto (2023, p. 281).

A iniciação de um chefe bakongo do Norte, de acordo com Laman (1957, p. 141 *apud* MacGaffey, 2023 p. 186), consistia em entrar em contato com o mundo dos mortos, para isso ele era pintado de giz branco e envolvido numa pele de leopardo, passando a noite em uma caverna ou cemitério. A pele de gato, pode ser entendida também como um *futu* (Pinto, 2023, p. 268), esse item trata-se de um recipiente feito através de uma infinidade de materiais que possam ser amarrados a alguma parte do corpo, no caso de Branca à cintura. O *futu* representa algo de grande valor, onde podem ser carregados remédios e itens protetores. O balaio utilizado por Branca para guardar seus artefatos rituais de acordo com Fu-Kiau (2023), entende-se como *futu mamba ma kanda*, em tradução literal do kikongo significaria pés da serpente da família ou o caminho/trilha da linhagem e funcionaria como um relicário passado entre gerações de *ngangas*, geralmente era constituído de um cesto cilíndrico de palha ou

¹¹² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, cadernos do promotor n. 81, livro 274, 244v

madeira, dentro do qual eram feitas escritas simbólicas ou codificações do bem-estar da comunidade.

A hipótese sobre o terceiro *mikisi*, recai no item cerimonial que Pedro de Serqueira colocava no pescoço de Branca, delatado pela mulher negra forra Antônia de Oliveira:

o dito Pedro de Serqueira Barbosa assentado em uma rede enfeitando a dita Branca sua escrava, que estava composta com uma anágua branca, e o corpo de tintura para cima despida, amarrando-lhe uma banda dita fita vermelha por cima dos peitos, pendo-lhe ao pescoço um vulto de madeira do tamanho de um palmo, com figura de gente, preso com uma Rosa de fita pelo meio, que dizia fica a sua Ginga; pondo lhe assim mais uma coroa de velhas penas com o que assim ataviada, posta no meio da sala estando os circunstantes a roda se começava a tocar um tabaque e um canzá, ao som de cujos instrumentos começou a dançar¹¹³

A possibilidade desse item ser um *nkisi* é grande, a testemunha afirma que Branca diz ser ali que “fica a sua Ginga”, Marcussi (2015, p. 174) afirma que a Ginga da escultura remete ao nome da “rainha” Ginga ou Nzinga Mbandi, (também escrito como Njinga Mbandi). Soberana do Ndongo na região de Angola entre 1624 e 1626, sofreu uma derrota contra os portugueses, se associou aos jagas e fundou o reino de Matamba na região nordeste daquela área em 1631, sendo considerada posteriormente “rainha” pelos portugueses, tendo governado até seu falecimento em 1663. Marcussi (2015) sugere que Branca pode ter sido uma habitante do “reino” de Matamba e que pudesse ter descendência com a “rainha” Nzinga, o autor parece ter ignorado o fato que a palavra *Nzinga* pode ter outros significados além do nome da “rainha”. Em língua kikongo, *nzinga* está relacionado com a palavra *kodi*, “concha grande ou aspiral”. Consideradas símbolos da presença eterna, as conchas reproduzem em suas estruturas internas as espirais que refletem o movimento do sol ao longo do tempo e espaço (Thompson apud Fu-Kiau, 1981, p. 28). Nessa concha *kodi*, pode ser guardado um amuleto. A raiz etimológica vem de *kola* que significa “ser forte”, a forma em espiral pelo cosmograma banto dá conotação de “vida” em *zinga* (MacGaffey, 2023, p. 78), graças as quatro representações das posições solares. Em kimbundu, *Nzinga* está associado também ao conceito de “vida” ou “nascimento” ou ainda “aquele que traz a vida”. Essa conceituação, ao levar em consideração o papel

¹¹³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, cadernos do promotor n. 81, livro 246f

histórico e simbólico de Nzinga Mbandi, em que a “rainha” representa resistência e vitalidade, se encaixa perfeitamente (Heywood & Thornton, 2008, p. 55-63). Sendo assim, é possível interpretar e relacionar a palavra *Ginga* com Zinga e Vida, levando em consideração que o objeto é um *nkisi* bakongo e *Kodi* tenciona como um amuleto. Conforme afirma MacGaffey (2023, p. 177), o *nkisi* tem remédios, o *nkisi* preserva a alma, o *nkisi* é a vida. Ou seja, a representação humana em madeira que Branca carregava no pescoço era viva, era parte de sua indumentária ritual e deveria conter um simbolismo muito importante do sobrenatural que envolvia o ritual.

A análise recai para um questionamento sobre a “cinta vermelha”¹¹⁴ analisada anteriormente¹¹⁵. De acordo com a simbologia centro-africana essa cor era vista como parte de transição entre os mundos visíveis e invisíveis, a cinta se faz presente no ritual de Branca como “fita vermelha”¹¹⁶ ou como descreve de uma forma bem interessante a testemunha João da Cunha: “lhe amarrou mais uma banda de tafetá vermelha 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”¹¹⁷. Como visto, os xinguilas faziam parte dos povos ambundo jagas e se comunicavam com espíritos.

De acordo com Sweet (2007, p.169), os xinguilas trabalhavam com fitas vermelhas enroladas na cintura e marcavam de barro branco o corpo, utilizando diferentes tipos de armas em seus rituais. É plausível pensar que essa característica de indumentária ritual possa ter sido herdada desses rituais assim como o nome *kilundu*. O termo *kilundu* era entendido como um tipo de espírito que possuía os operadores mágicos xinguilas jagas. Marcussi (2015, p. 41) observa que a partir da segunda metade do século XVII, o comércio de escravizados na África Centro-Ocidental passou a buscar cada vez mais cativos no interior, com destaque para as guerras de apresamento realizadas nos reinos de Matamba e Cassanje, aliados das populações jaga. Após esses conflitos internos por volta de 1680, o número de escravizados jaga que chegava à região de Luanda não parou de crescer.

¹¹⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 59, livro 256, folha 144f

¹¹⁵ Página 75

¹¹⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, cadernos do promotor n. 81, livro 274, folha 246v

¹¹⁷ Ibidem, 244v

Observa-se assim, que no final do século XVII, com a retomada do crescimento do tráfico em Luanda, as rotas de fornecimento se interiorizaram ainda mais, mantendo, porém, a centralidade de Matamba e Cassanje. Esse fluxo contribuiu para que o vocabulário ritual e religioso jaga ganhasse maior espaço entre os cativos residentes na cidade, superando termos ambundos ou bakongo anteriormente utilizados nos rituais. Nesse contexto, o contato com o espírito dos mortos e ancestrais, a possessão espiritual, as penas e peles de animais, as fitas vermelhas, a utilização de armas, toques de tambor, danças, e diversas outras formas para realização de curas e adivinhações africanas se conectam, se fundem, se sobrepõem entre as diferentes populações bantas no porto de Luanda. O estigma da escravidão carregado por esses distintos povos fazem com que essas práticas mágicas curativas juntamente do termo *kilundu* sejam espalhados pela América Portuguesa.

A documentação analisada ao longo deste capítulo permite afirmar que os calundus seiscentistas e de fins do século XVII não podem ser compreendidos como práticas desorganizadas, mas como sistemas rituais coerentes, dotados de lógica própria, materialidade simbólica consistente, enraizados sobretudo em matrizes centro-africanas. As denúncias envolvendo o casal Lucrécia e André, as curas atribuídas a Catarina, os rituais de Luzia, (posteriormente identificada como Branca), bem como os procedimentos de adivinhação e cura registrados nos casos de Domingos Mbata, André Buçal e dos indígenas Íria e Miguel, revelam um conjunto recorrente de estruturas rituais: possessão por espíritos vinculados à ancestralidade, dança, música percussiva, alteração de voz, queda corporal, uso de pós, argilas, penas, peles, cintas vermelhas, armas cerimoniais, recipientes rituais e artefatos animados por entidades espirituais.

A repetição desses elementos em denúncias distintas, separadas no tempo e no espaço, indica não apenas difusão, mas inteligibilidade compartilhada entre diferentes operadores rituais. O uso de barro branco (pemba/mpemba), de argilas coloridas, de pós soprados no rosto, de peles de animais, de penachos, de cestos e vultos de madeira, bem como de fitas vermelhas e armas simbólicas, aponta para continuidades reconhecíveis com complexos terapêuticos religiosos bantos, especialmente aqueles ligados às práticas de nganga, aos minkisi e às cosmologias ambundu e bakongo. As fontes mostram que esses objetos não eram acessórios, mas

dispositivos de mediação cosmológica que marcavam transição entre planos, ativavam presenças espirituais e organizavam a eficácia ritual.

Os registros também demonstram que a classificação colonial pouco esclarece a natureza interna dessas cerimônias. Em vários casos, como o de Lucrécia e André ou o de Catarina, as práticas aparecem praticamente desprovidas de repertório cristão explícito, operando com linguagem, gestualidade e instrumental africanos. Em outros, há sobreposições e contatos como painéis rituais, cruzes traçadas, referências adaptadas que sugerem traduções parciais e recomposições situacionais. A própria nomenclatura variada entre lundu, ulundu e calundu se revela como uma produção do contato entre diferentes tradições bantas e a escuta do colonizador.

As denúncias revelam ainda que tais práticas eram suficientemente visíveis e eficazes para mobilizar clientelas, gerar incômodo clerical e justificar diligências formais. Ao mesmo tempo, mostram a capacidade dos operadores de reorganizar parentesco espiritual, autoridade e linhagem ritual em contexto de ruptura diaspórica. A invocação de “filhos”, “parentes” e entidades territoriais, o papel de espíritos-serpente, a centralidade da cinta vermelha e da mpemba, e a ativação de artefatos vivos indicam estratégias de reconstrução de mundo religioso em ambiente colonial adverso.

5. CALUNDUS CRIOULIZADOS

Apetece muito começar esse capítulo com uma paráfrase de Laura de Mello e Souza (2009, p. 506), que afirma: “No século XVIII a população colonial fixara formas específicas de magia e feitiçaria: as bolsas [de mandinga], os calundus, os catimbós”. Nesse sentido, é possível pensar que a população colonial seguia um estatutário, como se fossem regras jurídicas que normatizariam as diversas formas de se expressar religiosamente ou magicamente com o sagrado, limitando o contato com o sobrenatural a autora institucionaliza os casos de calundus. Atualmente é sabido que essa visão é equivocada, pois a magia e feitiçaria coloniais não se resumiam a bolsas de mandingas, calundus e catimbós. Como visto nessa pesquisa, os calundus não aconteciam somente no século XVIII, Souza (2009, p. 506) afirma que a totalidade de casos de calundus e catimbós denunciados, são desse período. Não restam dúvidas de que ocorre, a partir dos setecentos, um grande aumento no volume das práticas nomeadamente identificadas como calundus pela inquisição. É possível identificar diversas modificações nas práticas e ritualísticas vão acontecendo.

A primeira menção conhecida até o momento para os rituais de calundus no Brasil colonial é o caso de Catarina, denunciada em 1694 por realizar entre “dez ou doze anos”¹¹⁸ atrás, rituais de “cura de Ulunduz”¹¹⁹ A forma como essa ritualística vai se desenvolvendo é única para cada mestre de calundu, os rituais vão sofrendo diversas modificações até chegarem no que Alexandre Marcussi (2015, p. 67), configura como um caso limite de calundu, nas fontes da América Portuguesa, o caso de Antônio Angola em 1775, em Sabará¹²⁰. O autor explora a documentação até 1792 com o caso de Pedro Teixeira¹²¹, que possivelmente é um dos últimos a receber o nome de calundu. Os rituais de Pedro Teixeira são quase transformados em um processo, mas acabam por se tornar um curto sumário de culpa, denunciados pela ex-mulher do calunduzeiro. Nesse entremeio é localizado o processo de Luzia Pinta¹²² entre 1739 e 1744, o mais famoso completo conhecido na historiografia até o

¹¹⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 318f

¹¹⁹ Ibidem

¹²⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, caderno do promotor, n.129, livro. 318, fl. 249-252

¹²¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6682

¹²² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252.

momento. Porém é possível interpretar que a razão pela qual Marcussi define os rituais de Antônio Angola como sendo os de um limite, é a causalidade excepcional de imbricação entre os calundus e o catolicismo.

A forma como os registros de calundus aparecem nas fontes coloniais não reflete, de maneira direta, onde essas práticas eram mais comuns, mas sim onde havia maior capacidade de observação e registro. Por esse motivo, existe uma concentração de indícios na capitania da Bahia seiscentista, ou seja, o que chega até o presente são os resultados dos mecanismos de vigilância e controle do Santo Ofício que estavam em funcionamento naquele espaço através das visitas e dos familiares naquele tempo. Nesse sentido a natureza da documentação disponível não pode ser tomada como uma presença exclusiva dessas cerimônias na região.

No século XVIII, esse cenário se altera de forma significativa. As Minas Gerais passam a ocupar posição central nos registros sobre calundus, não porque essas práticas tenham surgido ali como sugere Souza (2002) ao revisitar os calundus, mas porque a região experimentava um processo acelerado de organização institucional. A instalação do episcopado e, principalmente, a atuação mais efetiva dos comissários inquisitorial criaram uma estrutura de fiscalização mais próxima do cotidiano da população, favorecendo o aumento das denúncias e a produção de documentação (Marcussi, 2015, p. 52). Esse deslocamento da visibilidade documental ajuda a compreender por que os relatos setecentistas se concentram no espaço minerador. A maior presença das autoridades religiosas e a intensificação do controle permitiram que práticas já conhecidas fossem mais facilmente identificadas, nomeadas e denunciadas. Assim, o crescimento do número de registros não indica necessariamente um aumento real dos calundus, mas uma mudança nas condições de observação dessas práticas.

5.1 LUZIA PINTA DE 1740 E AS CALUNDUZEIRAS DE 1685

Esse subtítulo representa um pequeno recorte entre o caso de Luzia Pinta, que iniciou a prática de seus calundus em Sabará na Minas Gerais, e o insere plenamente em um diferente cenário de práticas mágicas. A trajetória dessas calunduzeiras ilustra como acontece um giro entre os rituais realizados na Bahia analisados no capítulo anterior e alguns rituais realizados ao longo do século XVIII nas Minas Gerais. Os casos setecentistas não abordam excepcionalidades regionais, mas sim a

convergência entre a circulação de práticas africanas do outro lado do atlântico em distintas regiões da América portuguesa. O processo de Luzia Pinta¹²³ e a denúncia de Lucrécia¹²⁴ são separados geograficamente por muitos quilômetros e temporalmente por mais de meio século. Branca¹²⁵ e Lucrécia estão mais próximas em localização e tempo, mas ainda assim, bem distantes no espaço de Luzia Pinta.

Entre esses casos, se chama a atenção a recorrência de determinados objetos rituais, descritos pelas testemunhas algumas vezes de forma vaga e outras vezes de maneira categórica. Interpretando esses elementos materiais, é possível perceber que eles não aparecem de maneira aleatória, mas integrados ao ritual através dos gestos, das falas e aos momentos de transe que estruturavam as práticas. Alguns desses objetos se repetem em contextos distintos sugerindo que as ritualísticas compartilhavam procedimentos reconhecíveis, mesmo quando realizadas por pessoas diferentes e em localidades diversas, confirmando as origens centro-africana das práticas.

As fontes das calundzeiras mencionam o uso de penas; pós de farinha branca; barro branco; unguentos; papas de raízes e folhas; armas como machadinha, arco e adaga durante os rituais; além das vestimentas brancas e de cintas vermelhas. A comparação entre esses três casos evidencia um conjunto relativamente estável de objetos rituais, empregados de maneiras semelhantes, acionados nos contextos do transe, momento em que as curadoras afirmavam receber orientações espirituais sobre a doença e o tratamento.

Desse modo, a leitura cruzada das fontes permite perceber que os calundus de Luzia Pinta, Lucrécia e Branca não eram práticas isoladas ou improvisadas, mas cerimônias organizadas em torno de procedimentos reconhecíveis e de uma materialidade ritual compartilhada. A recorrência desses objetos, descritos de forma consistente nos processos, indica a circulação de saberes e práticas que estruturavam a experiência ritual e conferiam legitimidade às calundzeiras diante de seus participantes.

¹²³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252.

¹²⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 59, livro 256, folhas 135-145

¹²⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 81 livro 274, fl. 239-248

5.2 EXPERIÊNCIAS DE CALUNDU DO FIM DO SÉCULO XVIII

O caso de Antônio Angola é curioso, possivelmente nele é encontrado a maior mistura e interpretação bivalente de práticas religiosas de diferentes origens, talvez esse caso seja um exemplo de criouliização religiosa mais bem estruturado, visto que Henrique Brandão, familiar do Santo Ofício¹²⁶, participa ativamente no processo. Brandão é genro de Mônica Maria de Jesus, uma rica portuguesa ligada à mineração, que possuía uma fé pouco ortodoxa, sendo frequentadora de curandeiros negros e calundus. Mônica pediu a Henrique Brandão para que buscasse Antônio Angola em Paraopeba, para que ele realizasse a cura em seu cunhado Manuel Lopes. Estando todos os denunciados na casa de Manuel Lopes, Antônio Angola, antes de entrar, desenterrou “uma massa da soleira da porta”, onde disse haver feitiços. É muito possível encontrar semelhanças com parte da indumentária das calunduzeiras do fim do século XVII. Antônio Angola saiu após desenterrar os feitiços, saiu juntamente de Mônica Maria de Jesus pelo arraial vestindo um paletó “vermelho adornado de penas”, uma “pele de onça sobre os ombros”, de forma parecida à mozeta ou murça usada por clérigos. Percebe-se que a cinta vermelha e os penachos se transformam em um paletó vermelho com várias penas, a pele de gato pintado se transforma em uma pele de onça sobre os ombros, itens que transformavam o calunduzeiro em um sacerdote com características religiosas ambíguas. João Coelho de Avelar, irmão de Mônica Maria de Jesus, seguia 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”, imitando um padre com um aspersório de água benta. Ao passar em frente uma casa que supunha estar fora de harmonia pela ordem de feitiços, Antônio Angola oferecia de retirar os feitiços por algum preço, possivelmente simbólico, visto que, João Coelho de Avelar, bradava: “esmola para o calundu!”.

Entre os casos estudados nessa pesquisa, aquele que pode ser interpretado como uma interação limite em linha do tempo, entre práticas centro-africanas de cura, adivinhação e ritos católicos são as denúncias de Brígida e Roque Angola em 1777¹²⁷ e 1782¹²⁸. Nessa denúncia, a mulher parda e calunduzeira ensinava que “a alma dos

¹²⁶ <https://repositoriohistorico.pt/fso/view?id=30921> Acesso em 06/12/25

¹²⁷ 8 Instituto Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, no. 128, 129 e 139, *apud* Souza 2002, p. 13-14

¹²⁸ MOTT, Luiz. FEITICEIROS DE ANGOLA NA AMÉRICA PORTUGUESA VÍTIMAS DA INQUISIÇÃO, Revista Pós Ciências Sociais - São Luís, v. 5, n. 9/10, jan./dez. 2008

mortos se introduziam nos vivos que cá ficavam e que a alma de sua filha morta se introduzira no corpo de Roque, por esse motivo que amava Roque”. O calundzeiro cozinhou em um:

grande tacho diversas ervas juntamente com uma imagem de cristo de latão que trás (sic) ao pescoço e nesta água e lavavam e após vestirem a melhor roupa principiavam umas danças ou calundus mandando mãe Brígida a seu filho João tocar uma viola, e o tal negro tocava um adufe [pandeiro] e dançavam com muitos trejeitos e mudanças¹²⁹

De acordo com o documento, Brígida passou as mãos em um “recém-nascido meio morto e ele logo renascera”¹³⁰. A calundzeira levava “Cristo e Santo Antônio para o mato para fazer penitências”, fica a dúvida se seriam imagens sacras, ou ela levaria Cristo e Santo Antônio como entidades etéreas dispostas a partilhar a caminhada para a mata, ou ainda se, de alguma forma, essas entidades seriam corporificadas, já que seu amásio Roque, uma vez ao acompanhá-los, “levou muita pancada”¹³¹. O que talvez tenha realmente chamado a atenção da inquisição nesse período mais tardio do século XVIII é o fato de Brígida se afirmar como o “anjo angélico e que tinha o poder do Sumo Pontífice para casar e descasar”¹³². Segundo Vainfas (1989, p. 86), a maior parte da população negra e pobre deixava de se casar na América portuguesa por conta dos valores monetários e burocráticos exigidos pelo matrimônio oficial eclesiástico. Os casais se juntavam por falta de opção, por viverem, em sua grande maioria, num mundo instável e precário, onde o estar concubinado era contingência da realidade marginalizada. Sendo assim, Brígida, casando os casais amancebados estaria retirando esse status e dinheiro da Igreja. Somado a isso, a atuação da calundzeira era vista como herética, por ocupar um papel tradicionalmente restrito ao clero, o único legitimado a celebrar sacramentos.

Pode-se ter como hipótese que Brígida casava casais que se amavam, da mesma forma como ela amava seu companheiro. Roque anteriormente havia sido escravizado de Brígida, mas quando o homem passou a se comunicar com a filha já falecida da calundzeira, ela passou a lhe dar “de mamar aos seus peitos e o deitava consigo na mesma cama em que dormia com seu marido ficando ela no meio”¹³³. Não

¹²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. cadernos do Promotor n. 130, fl. 374

¹³⁰ Ibidem,

¹³¹ Ibidem,

¹³² Ibidem,

¹³³ Ibidem,

há clareza na denúncia sobre quem seria o marido de Brígida, ou se realmente havia um terceiro elemento nesse relacionamento, o fato é que a denunciada amava o denunciado e que se ele “não deitasse em seu peito haveriam de padecer grandes dores”¹³⁴. Por essa razão, o amor entre os parceiros reforça a ideia, confirmada por Vainfas (1992, p.35-36), de que os casamentos baseados no amor surgem apenas no século XIX e XX. O autor também afirma que os casos de bigamia, concubinato e casamentos costumeiros eram comuns e a igreja os considerava uma ameaça à ordem familiar. Souza (2009, p. 89-90) dá força ao argumento ao dizer que a Igreja não conseguia regulamentar ou fiscalizar os casamentos e demais ordens implementadas pelo concílio de Trento no século XVI (1545 e 1567). Nesse sentido, existe a possibilidade de Brígida já oferecer casamentos por amor, juntava casais bígamos e separava os matrimônios com base na sua própria relação sagrada de calundus, tendo por base empírica seu status de relacionamento com Roque.

A calunduzeira foi mostrada como alguém de muito poder, a exemplo, caso alguém recusasse o convite para participação em seus calundus ela dava para pessoa cheirar um aroma que “lhe chegava aos narizes uma erva com a qual ficavam absortos e fora de si e esquecidos das obrigações de católicos e entravam na mesma dança”¹³⁵. É possível que nesse trecho o escrivão da denúncia tenha colocado seus valores e crenças individuais, pois no início do texto é dito que os denunciados “davam a cheirar a todos os circunstantes certo ingrediente que tinham em uma folha de flandres”¹³⁶ e que depois de cheirar, diziam que ficavam absortos e fora de si”¹³⁷. Possivelmente esse item era parte do ritual dos calunduzeiros e não é difícil relacioná-lo a tratamentos conhecidos como aromaterapia, que utiliza aromas de plantas para realização de curas como uma terapia alternativa.

André Nogueira (2013, p. 347) afirma que, “nesse caso (...) há menção de que o estado de transe experimentado nos calundus de Roque seria provocado por substâncias estupefantes, guardadas na tal folha de flandres que era cheirada”. O que

¹³⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. cadernos do Promotor n. 130, fl. 374

¹³⁵ Ibidem

¹³⁶ Folha de Flandres é uma chapa de aço feita com ferro e estanho, produzida e exportada inicialmente na região de Flandres na atual Bélgica. Usada para fabricação de utensílios domésticos variados, como latas medidoras e instrumentos de tortura como a máscara de flandres. https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6261:folha-de-flandres&catid=2074&Itemid=121 . Acesso em 13/12/25

¹³⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. cadernos do Promotor n. 130, fl. 374

era cheirado era o item, a folha de flandres seria o receptáculo desse item, sendo possível concordar com Nogueira, pois não foram localizados outros casos de calundus levados à transe pelo aroma de quaisquer itens.

O que mais chama a atenção nessa denúncia e a posiciona como uma divisora de águas é a afirmações de Brígida ou Roque: “o calundu era o melhor modo de dar graças a Deus”. Luís Mott (2008, p. 98) foi o primeiro a transcrever essa denúncia e em seu documento aponta como sendo a fala de Brígida. Souza (2002, p.14) não deixa claro qual dos dois está realizando essa afirmação, já Nogueira (2013, p. 346) afirma que, “segundo diziam era o ‘melhor modo de dar graças a Deus’” não atribuindo a frase nem a Roque nem a Brígida, por último, Marcussi (2015, p. 228) relaciona essa fala ao calunduzeiro Roque. Independente de qual dos dois possa ter dito isso, no entendimento desses celebrantes, em 1782, os calundus e as missas católicas funcionariam com o mesmo objetivo e finalidade, para exaltação do sagrado Deus, porém, os calundus seriam mais ideais que a Igreja para esse fim.

Sendo assim, não se identifica em nenhum momento, uma distinção efetiva entre a simbologia católica e aquela de origem centro-africana. Pelo contrário, ambas se apresentam profundamente imbricadas, o que sugere que o Roque ou Brígida compreendiam os referenciais de sua religiosidade como equivalentes entre si, o que reforça em muito o argumento de Marcussi (2008) sobre a dupla interpretabilidade. Não se trata, assim, da simples convivência de duas devoções ou sincretismo, é feita por esse casal uma organização de um mesmo universo simbólico e ritual, no qual não havia razão para estabelecer separações rígidas entre o Deus do catolicismo e as práticas centro-africanas. Essa compreensão ajuda a explicar o motivo pelo qual os calundus podiam cumprir a mesma função das missas católicas, podendo até superá-las na tarefa de dar graças a Deus, uma vez que os rituais se organizavam como uma experiência religiosa única, integrada e coerente.

Cabe ressaltar que, diante da Inquisição, os réus acionavam de forma calculada o repertório simbólico do catolicismo como estratégia de defesa. Ao enquadrar suas práticas como cristãs, procuravam demonstrar conformidade com a ortodoxia religiosa e, assim, reduzir as suspeitas lançadas sobre si. Nesse contexto, a dupla interpretabilidade dessas práticas deve ser compreendida em articulação com os processos de criouliização no campo da religiosidade: os mesmos rituais, discursos e gestos podiam ser reconhecidos pelos inquisidores como manifestações aceitáveis da

fé católica, ao mesmo tempo em que preservavam, para os próprios celebrantes, sentidos religiosos ancorados em matrizes centro-africanas. Desse modo, a crioulação não se limitava a um ajuste formal, mas constituía um campo de negociação simbólica que tornava possível tanto a sobrevivência diante da repressão inquisitorial quanto a continuidade dessas experiências religiosas.

Diferente da maioria dos casos anteriormente analisados, em que a ritualística se dava aos sons de instrumentos de percussão como atabaques e canzás, muitas das vezes tocados por membros externos àquele clã (como o homem negro que vinha tocar o atabaque para Branca¹³⁸), o calundu de Brígida e Roque era realizado ao som de viola e pandeiro, tocados por João, filho de Brígida¹³⁹. É inegável que os rituais feitos pelo casal fossem de uma ordem familiar mais fechada, uma vez que Roque, o parceiro, incorporava a filha de Brígida já falecida¹⁴⁰, (o que também expressa uma relação com os casos anteriormente analisados¹⁴¹); o filho estava tocando os instrumentos; outras filhas são citadas como separadas dos maridos pelo poder da calunduzeira e atualmente moradoras da mesma casa¹⁴². É possível perceber como sendo verdadeiro que o calundu de Brígida e Roque estaria ligado também aos rituais da África Central relacionados ao culto dos ancestrais principalmente ao estar inserido diretamente em grupos familiares específicos (Creamer, Vansina, Fox, 1976, p. 461).

Mais uma vez, é possível notar, que acontece nesse caso uma inversão dos valores parentais. Nos casos de Francisco Dembo¹⁴³ e Branca¹⁴⁴, o espírito do filho possui o responsável mais velho. Em kimbundu, filho é traduzido como *mona*, que também significa criança, e a palavra também é extremamente próxima da forma infinitiva do verbo *ver kumona*. Existiria, talvez, a possibilidade de a ritualística da possessão estar sendo vista/sentida pelo celebrante que diria *nga mona*. Essa é uma hipótese que talvez, em outro momento, possa ser mais bem aprofundada.

Um pouco distante de Itapecerica, onde atuavam Brígida e Roque Angola, porém ainda na região de Minas Gerais, mais precisamente em Mariana, destaca-se

¹³⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 239-248 (Cadernos do Promotor, n. 81).

¹³⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. cadernos do Promotor n. 130, fl. 374

¹⁴⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. cadernos do Promotor n. 130, fl. 374

¹⁴¹ Ver página 90 sobre os filhos

¹⁴² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. cadernos do Promotor n. 130, fl. 374

¹⁴³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Liv. 219, fl. 307.

¹⁴⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 239-248 (Cadernos do Promotor, n. 81).

o caso de Pedro Teixeira, forro natural do Congo, cuja atuação ritual mobilizava recursos adivinhatórios, terapêuticos e propiciatórios. Entre os elementos que despertaram suspeitas estava o uso de um objeto ritual singular, descrito nas fontes como uma boneca de três pernas, com esse possível *nkisi* Pedro Teixeira mantinha comunicação direta¹⁴⁵. As respostas atribuídas a esse artefato eram interpretadas por meio de assobios, indicando uma maneira centro-africana de interação com o mundo espiritual.

Pedro Teixeira foi igualmente denunciado por realizar práticas de adivinhação e por conduzir rituais de calundu de maneira recorrente, além de realizar “um cozimento feito anualmente por ele no dia de São João em uma panela grande, a que servem de [ilegível] 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”¹⁴⁶, compondo assim uma substância utilizada ventura através de prosperidade e fortuna. Tal prática revela uma apropriação específica do universo simbólico católico, no qual as imagens sagradas não perdiam seu valor, mas eram reconfiguradas e incorporadas a um conjunto ritual mais amplo. Esse ritual permanecia como um dos momentos mais expressivos dessa prática religiosa. O preparo anual de um cozimento que combinava fragmentos de imagens católicas e raízes diversas evidencia uma operação ritual complexa, na qual o poder atribuído às figuras sagradas do catolicismo era incorporado a um sistema simbólico distinto. Longe de representar uma simples negação da religião dominante, tal procedimento aponta para formas de apropriação e ressignificação, nas quais os elementos católicos eram integrados a práticas de matriz centro-africana e tinham a mesma finalidade.

Um aspecto particularmente relevante dessa denúncia é a menção reiterada à presença constante de outras pessoas nas cerimônias realizadas por Pedro Teixeira. A regularidade dessas participações sugere a existência de uma comunidade ritual relativamente estável, e não apenas de indivíduos que recorriam ocasionalmente aos serviços do calunduzeiro. O grupo era composto por sujeitos de diferentes origens africanas, além do próprio Pedro Teixeira, africano congo, havia dois forros de nação angola, uma africana mina, uma crioula e um mulato. Essa diversidade indica que os

¹⁴⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6682, folha 2v

¹⁴⁶ Ibidem

calundus, naquele momento, já ultrapassavam fronteiras étnicas específicas como sugeriu Sweet (2007, p. 21), funcionando perfeitamente como uma criouliização interétnica feita em um espaço de convergência religiosa e social. A composição social desses participantes reforça essa interpretação, sendo que a presença de africanos de diferentes grupos étnicos ao lado de crioulos e mulatos aponta para a formação de comunidades rituais que não se organizavam estritamente por critérios de origem étnica, mas por afinidades religiosas e experiências compartilhadas. Esse tipo de configuração confirma a hipótese de Mintz e Price (2003) de que, no contexto da diáspora, novas formas de pertencimento emergiram a partir da recombinação de referências culturais diversas, produzindo tradições religiosas comuns.

De acordo com Marcussi (2015, p. 224), Pedro Teixeira era associado à realização de danças de calanduzes, nas quais os espíritos eram convocados a se manifestar. Além da adivinhação, suas práticas incluíam procedimentos de cura e rituais destinados a intervir nas relações entre senhores e cativos. Para isso, lançava mão de técnicas específicas, como o uso de uma navalha equilibrada sobre uma agulha e a raspagem das solas dos sapatos dos senhores, elementos que indicam um conhecimento ritual voltado à manipulação simbólica de hierarquias e afetos.

O uso da navalha equilibrada em agulha não era uma prática comum, não sendo localizado até o momento seu uso em outro ritual, porém o uso de navalhas para sangrar o corpo e equilibrar os “humores” era uma prática comum da medicina setecentista, conforme atesta Nogueira (2013, p. 71 e 245) entre alguns rituais de calunduzeiros do século XVIII havia o uso das navalhas para sangrar e “expelir” os feitiços do corpo. Talvez Pedro Teixeira equilibrasse a navalha na agulha para trazer equilíbrio àquele que por ele era assistido, confirmando a cosmologia de equilíbrio entre as forças vitais no cosmograma ambundo e bakongo. É Nogueira (2013, p. 148) quem disserta sobre um ritual feito também em Mariana na segunda metade do século XVIII por Antônio Mina. Solicitado por Tereza Crioula para “amansar a senhora”, a mulher utiliza a raspagem de sola de sapato e enchimento de cama para realização desse augúrio. Daniela Calainho (2012, p. 174) também afirma que raspas da sola de sapato, escarro e lixo da casa era itens para confecção de augúrios para sujeição de vontades ainda em Portugal, Souza (2009, p. 207) confirma que essa era uma prática comum entre as bruxas europeias do Antigo Regime.

Essas confirmações demonstram que diversas visões cosmológicas e manifestações religiosas eram compartilhadas e podiam ser crioulizadas, possuindo, elementos realmente em comuns que aproximavam a crença de distintos indivíduos em diferentes espaços de tempo e em uma geografia distante criando o que Mitz e Price (2003, p.28) chamavam de uma “gramática comum” no mundo colonial americano com especial olhar nas novas experiências impostas pelo cativoiro. Essas expressões e afirmações de religiosidade de ordem distinta não eram laicas e obviamente as tensões em torno dessas práticas se manifestavam no âmbito institucional com toda a repressão do Santo Ofício, mas essas práticas atravessavam também as relações familiares. Como visto, Pedro Teixeira foi denunciado por sua esposa, Maria da Costa, liberta e identificada como católica praticante. Para ela, os calundus realizados pelo marido eram interpretados como manifestações de natureza diabólica, o que gerava constantes conflitos conjugais.

De acordo com o depoimento de Maria da Costa, transcrito por Marcussi (2015, p.118), os próprios espíritos invocados por Pedro Teixeira o aconselharam de deixar a esposa e se afastar dela, já que ela não acreditava “nas coisas que ele fazia”¹⁴⁷. Essa separação ocorrida em 1790, 2 anos antes da denúncia formal, evidencia o grau de centralidade que essas experiências religiosas ocupavam na vida do calunduzeiro. Após relatar os acontecimentos ao vigário da freguesia, a ex-mulher foi pressionada a formalizar a acusação junto a um comissário do Santo Ofício. Ainda que o processo não tenha avançado em Lisboa, sua denúncia é reveladora por expor, com detalhes, a rede de diferentes participantes que orbitava em torno de Pedro Teixeira. Ao recusar-se a integrar o grupo ritual, Maria passou a identificar nominalmente aqueles que, segundo ela, frequentavam assiduamente os calundus, reforçando a ideia de um círculo devocional estruturado. Entre os nomes mencionados, destacam-se Antônio José e Joana da Costa, ambos forros de nação angola; Ilina Maria de Souza, crioula forra, casada com José Ferreira, mulato; além de narcisa, africana de nação mina residente em Vila Rica¹⁴⁸. A ênfase dada a esses indivíduos sugere que sua participação era contínua e diferenciada, possivelmente vinculada a funções específicas no interior dos rituais.

¹⁴⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6682, folha 5v

¹⁴⁸ Ver Marussi, 2015, p. 118

A atuação ritual de Pedro Teixeira, africano forro natural do Congo, reflete-se como um caso de adaptação e negociação simbólica no fim do século XVIII. As práticas conduzidas por Pedro Teixeira articulavam saberes centro-africanos, referências católicas e estratégias de sobrevivência social, configurando um sistema ritual coerente, ainda que heterogêneo. Essa dinâmica confirma a observação de Mintz e Price (2003) de que a continuidade cultural nas Américas não se dá pela reprodução literal de formas africanas, mas pela permanência de lógicas religiosas compartilhadas, seja através da centralidade da mediação espiritual, as necessidades e os efeitos dos rituais e a intervenção dessa religiosidade no mundo cotidiano. Nesse sentido, os calundus podem ser vistos como criações históricas de novas formas de se processar a fé e operar as forças mágicas e espirituais, plenamente inseridas nas condições do mundo colonial. Seria simples fechar esse círculo e afirmar que todos os casos de calundus passam por essa transmutação binária de dupla interpretação, o católico e o centro-africano, (ambundo ou bakongo), teriam a mesma interpretação, valor e significado para essas pessoas.

Dessa forma, o caso de Pedro Teixeira permite compreender os calundus como espaços de elaboração religiosa dinâmica, nos quais diferentes tradições simbólicas eram articuladas de maneira criativa. Em vez de uma oposição direta entre catolicismo e religiosidades africanas, observa-se a constituição de um campo ritual marcado pela negociação, pela adaptação e pela circulação de sentidos, em um contexto atravessado pela vigilância inquisitorial e pelas tensões próprias da sociedade colonial. Longe de constituir uma heresia ou profanação, o ritual de pilar as imagens sacras juntamente das raízes pode ser compreendido como um caso de tradução cultural e de criouliização religiosa. Conforme sugere Marcussi (2015, p. 224), a manipulação ritual de imagens católicas não implicava a negação de sua sacralidade, mas sua reinscrição em outro regime de eficácia simbólica. Ao serem incorporadas ao cozimento ritual, essas imagens transferiam sua autoridade e potência para o universo dos calundus, ampliando o poder da prática sem romper com o imaginário cristão dominante.

O caso de Pedro Teixeira mostra de modo claro como se davam os processos de criação religiosa no mundo atlântico colonial. Os calundus funcionavam como espaços de elaboração ativa de sentido, nos quais ritos, objetos e símbolos eram rearranjados conforme as circunstâncias locais. Em vez de práticas marginais ou

desvios, tratava-se de formas consistentes de experiência religiosa, marcadas por adaptação, negociação simbólica e continuidade de referências africanas na diáspora.

Com o objetivo de apresentar diferentes datas limites para os calundus coloniais brasileiros, Lara Vieira (2024, p.130) aborda um caso de calundu julgado na justiça civil em 1793. Pai Caetano curava com ervas, raízes e cruzeiros, também conhecido como Francisco Angola ou Caetano, ele havia sido denunciado por seus rituais em 1758 e 1759¹⁴⁹. Os depoimentos colhidos no processo indicam que uma das residências ocupadas pelo réu para realização de seus rituais pertencia ao padre José Francisco Ferreira de Noronha. O cura teria sido capelão da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz, em Vila Rica, entre 1774 e 1784. Kalle Kananoja (2013, p. 17-37) sugeriu que o calunduzeiro possivelmente seria integrante dessa irmandade, e que o padre José, devido às funções que exercia, mostrava-se inclinado a oferecer apoio à população negra. Contudo, os motivos específicos que explicariam essa proximidade permanecem desconhecidos. A explicação de Kananoja (2013) reforça o argumento de Marcussi (2015) de que não havia entre os calunduzeiros diferenças entre as devoções centro-africanas e as devoções católicas, ambas as tradições eram duplamente interpretadas. Mott (1997, p. 190) ao abordar os calundus afirma que o clero era malformado e como os rituais eram frequentados inclusive por pessoas brancas esse clero fazia vista grossa. Um caso particular interessante, que confirma esse argumento é apresentado por Vieira (2024, p. 127): o Deão¹⁵⁰ Sebastião do Vale Pontes, envia uma carta à Dom João V pedindo para que seu escravizado, Manoel do Vale Pontes, acusado de realizar bailes de calundus possa receber o perdão real.

O caso de Pai Caetano visto em suas denúncias tornam o seu caso bem incrível. De acordo com a sua primeira denúncia anterior, para fugir de seu antigo senhor, ele muda seu nome de Francisco Angola para Caetano, e logo Pai Caetano¹⁵¹. O calunduzeiro estava sempre em movimento, conforme pode ser atestado em seu processo: “havendo residido em diversas comarcas e freguesias [...] se mudou de um

¹⁴⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro n. 315, fl. 277- 285

¹⁵⁰ Deão é, com generalidade, o dignitário ou responsável máximo de um órgão colegial da Igreja. O termo é geralmente referido ao dignitário de um cabido (conjunto de cônegos). Dicionário da Língua Portuguesa - Acordo Ortográfico. Porto Editora. 2010

¹⁵¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro. 315, folha. 280v

para outro lugar”¹⁵². Possivelmente se tornou liberto na metade do século XVIII ao realizar a cura de um feitiço feito por um escravizado de Manuel da Guerra, importante homem da economia colonial, foi comprado pelo Doutor Manuel e recebeu deste sua carta de alforria. Marcussi (2015, p. 341) sugere que a liberdade pode ter sido paga pelo calundzeiro ou recebida como pagamento pela cura. Pai Caetano transitava entre as cosmologias cristãs e centro-africanas em seus calundus, o calundzeiro se utilizava de indumentárias ritualísticas qualificadas pelos seus captores como “várias relíquias misturadas com outras coisas indecentes”¹⁵³ que demonstram exatamente essa mistura e flutuação entre as diferentes religiosidades. Nogueira (2013) traz uma transcrição que revela exatamente essa questão:

dois patuás ou bolsas de uma pele de bicho que parece ser de lagarto cozidos e descozido-a [sic] se lhe achou dentro delas um relicário encostado [sic.] em latão com um vidro de uma banda com várias relíquias que disse o preto Caetano por Agnos Dei [sic.] (...) duas laminazinhas [sic.] de estanho com vidros e revistas de várias imagens = um registo em pergaminho de S. Francisco = um ossozinho [sic.] com dentes que parece ser de peixe ou de outro bicho = um pouco de incenso (...) um escapulário ou bentinho de estameno (?) e constavam a maior parte dos ditos papéis de várias orações escritas de mão [sic.], o que não eram escritas nem em latim nem em português e três delas com vários lhe digo várias cruces uma com uma imagem de Nosso Senhor crucificado outras e santos em português[sic.] (...) = uma oração escrita com letra redonda = duas bulas de defuntos = uma oração escrita em letra de mão com sete almas pintadas no fim dela digo com cinco almas pintadas no fim dela no qual é as sete almas do purgatório pedindo-lhe lhe [sic.] façam tudo o que Caetano tiver no centro e lhe de fortuna (...) = uma oração de São Caetano = um livro encadernado com o título Triunfo Eucarístico = uma imagem do Senhor crucificado de latão em uma cruz de pau de meio palmo de cumprimento [sic.] = uma figura de barro de meio corpo que parece ser (ileg.) moiro(?) = dois cavalos marinhos, um com um cobre de cinco réis atado com uma linha no pescoço e outro com dente de onça = uma pedra que parece ser de mármore (...) = duas meadas de granadas cramezires [sic.] engranzadas = um toco de vela”¹⁵⁴.

Conforme pode ser visto, a investigação dedicada às expressões rituais e às denúncias de práticas mágicas envolvendo populações africanas e descendentes na América Portuguesa demonstra que esses grupos não estavam completamente a margem do catolicismo. Daniela Calainho (2000, p. 137) demonstra que houve a

¹⁵² Arquivo Histórico do Pilar. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1792 auto 9470. Códice 449, folha 6v

¹⁵³ Ver Nogueira, 2013, p 222

¹⁵⁴ Arquivo Histórico do Pilar. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470. códice 449. fls. 2-2v. *Apud* Nogueira, 2013, p.221-222).

presença dessas populações em associações leigas, como irmandades e confrarias, o que é confirmado por Kananoja (2013, p. 33) ao dissertar sobre Pai Caetano. Essa ligação com as associações de leigos ao longo do século XVIII pode ser interpretada como uma constituição do catolicismo ao povo negro na América Portuguesa, tais espaços funcionaram como arenas de negociação simbólica, nas quais sujeitos negros reelaboraram pertencimentos sociais e religiosos, ao mesmo tempo em que, em contextos específicos, conseguiram preservar, ressignificar ou reintroduzir referências devocionais vinculadas a matrizes culturais africanas, o que viria a se tornar uma simbologia religiosa única.

Pai Caetano, observando a mística católica e colocando-a para trabalhar em seu poder, tinha em sua posse bentinhas (ou escapulários), orações escritas, bula (de defunto), relíquias entendidas como *agnus dei*, um papel de São Francisco, orações breves e uma pedra que parecia ser de mármore, o que torna possível sugerir-se, ser um pedaço de pedra d'ara (espécie de altar móvel, em que o padre realizava a consagração da hóstia nas missas). Por fazer parte do momento mais místico do culto católico, as pedras d'ara eram encontradas em bolsas de mandinga e outras ações mágicas (Souza, 2009, p. 278). A presença de um exemplar do *Triunfo Eucarístico* entre os bens de Pai Caetano constitui um indício relevante de sua inserção no universo simbólico do catolicismo institucional. A circulação dessa obra era extremamente limitada ao longo do século XVIII. O livro abordava a transferência do Santíssimo Sacramento para a nova Matriz de Villa Rica e havia sido encomendado pelos “irmãos pretos” da irmandade de Nossa Senhora do Rosário (Ávila, 1967, p.305–306 *Apud* Nogueira, 2013, p. 227). A posse de um texto de tal natureza sugere não apenas familiaridade com a doutrina católica, mas também possíveis vínculos com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos ou com membros de maior prestígio dessa associação. Mais do que isso, o caso evidencia a centralidade atribuída à palavra escrita e aos objetos sacralizados em suas práticas rituais.

Desse modo, os itens católicos eram utilizados no ritual como instrumentos de resguardo espiritual e como meios de obtenção do perdão das faltas por meio das indulgências, que figuravam entre as atribuições centrais das bulas pontifícias. As verônicas, se constituíam de um termo cujo sentido etimológico é “imagens

verdadeiras”¹⁵⁵, funcionavam como designação ampla para representações de santos. Essas figuras podiam estar impressas ou gravadas em diferentes suportes, tais como tecido, cera e metal, inclusive em peças de latão (folha de flandres) como a lata atribuída a Pai Caetano, por fim, verônicas também poderiam ser impressas em formato circular como medalhas.

É bastante provável, como ocorreu com diversos agentes rituais de origem africana do século XVIII, que Pai Caetano tenha reinterpretado objetos da devoção católica, com os quais demonstrava familiaridade e a partir de referenciais religiosos da África Centro-Occidental, integrou-os a um conjunto já existente de práticas e artefatos de proteção espiritual. Nesse processo, esses itens cristãos não eram usados de forma isolada através da interpretação católica, mas combinados com outros recursos terapêuticos e divinatórios. Como por exemplo as “bolsas de uma pele de bicho”¹⁵⁶ assim como as carregadas por Catarina, que usava “peles de animais agrestes”¹⁵⁷ em 1682 e Branca quem vestia a pele de um gato pintado “dependuradas da cintura pra cima” em 1701¹⁵⁸. Esses e outros itens como “um ossozinho [sic.] com dentes que parece ser de peixe ou de outro bicho = um pouco de incenso(...)uma figura de barro de meio corpo que parece ser (ileg.) moiro(?)”¹⁵⁹ passam a compor um aparato ritual voltado à cura, à revelação do oculto e à promoção de boa sorte e prosperidade, através de uma lógica não somente católica fundamentada nos outros itens em posse do calundzeiro.

Uma prática realizada por Pai Caetano é idêntica a uma outra da famosa calundzeira Luzia Pinta¹⁶⁰, ambos os celebrantes cheiravam as pessoas para sentirem/perceberem se havia feitiços acometidos entre elas. Luzia foi condenada em 1744, seu processo se iniciou em 1739, a primeira denúncia de Pai Caetano é de 1758. Ambos os calundzeiros eram atuantes em Minas Gerais, Luzia em Sabará e

¹⁵⁵ Bluteau, 1728, 445-446

¹⁵⁶ Arquivo Histórico do Pilar. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470. código 449. fls. 2-2v. *Apud* Nogueira, 2013, p.222

¹⁵⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Cadernos do promotor número 67, livro 261, folha 318V

¹⁵⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, cadernos do promotor n. 81, livro 274, 244V

¹⁵⁹ Arquivo Histórico do Pilar. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470. código 449. fls. 2-2v. *Apud* Nogueira, 2013, p.222

¹⁶⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252.

Caetano em Villa Rica. Não é impossível que possam ter pessoas conhecidas entre si, dada a época e a localidade, e que, de alguma forma, possam ter compartilhado esse ou outros segmentos ritualísticos.

A denúncia apresentada contra Pai Caetano em 1759¹⁶¹ se constitui como um material privilegiado para a análise dos processos de recomposição religiosa no Brasil colonial. Conforme registrado no testemunho do minerador Manuel de Oliveira Bento, que acolheu em sua residência Pai Caetano enquanto este prestava assistência a um de seus escravizados e a outros presentes, o calundzeiro trabalhava com ervas, raízes, instrumentos cortantes e orações católicas. Mais do que uma justaposição circunstancial de elementos rituais, o caso de Pai Caetano evidencia a constituição de um sistema simbólico coerente, no qual referências centro-africanas e categorias do catolicismo operavam de forma integrada. Tal dinâmica aproxima-se do que James Sweet (2007, p. 173) descreveu como processos de tradução religiosa no Atlântico português, nos quais práticas africanas não eram simplesmente ocultadas sob uma ótica cristã, mas reinterpretadas a partir de um mesmo horizonte cosmológico. De modo semelhante, John Thornton (2025) demonstrou que, no contexto do Congo, a incorporação de elementos cristãos frequentemente se deu por meio de analogias funcionais, e não como ruptura com sistemas religiosos preexistentes, o que o autor denominou como catolicismo.

São encontradas semelhanças no ritual de Pai Caetano com o de outro africano em Villa Rica, em data muito próxima. O Africano José¹⁶² ou Jozé¹⁶³, em 1755, realizava diversos rituais de cura, embora não seja conhecido até o momento nenhum registro da participação ou encontro conjunto de Pai Caetano e Jozé, a possibilidade de ambos terem se encontrado é maior que a de Luzia Pinta e Pai Caetano, visto que, a denúncia¹⁶⁴ de Jozé é na mesma região em 1755, sendo ambos os calundzeiros contemporâneos. Jozé observava um prato com água e fazia cruzeiros sobre ele proferindo palavras em alguma língua africana, possivelmente o kimbundu ou kikongo,

¹⁶¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro n. 315, fl. 277- 285

¹⁶² Transcrito nessa grafia por Alexandre Marcussi (2015)

¹⁶³ Transcrito nessa grafia por André Nogueira (2013)

¹⁶⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa, livro 307, Cadernos do Promotor n. 117 fl. 289-290

logo uma “vozinha fina, sem ser a do dito negro nem de fora da casa” respondia as perguntas. Pai Caetano, desenvolvia o ritual da seguinte forma:

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 o 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.¹⁶⁵

O ritual feito pelos calundzeiros, que contemplava a observação do recipiente com água e a simbologia da cruz, pode ser compreendido à luz das concepções centro-africanas sobre a separação do mundo dos vivos e dos mortos. As dimensões dos mundos visíveis e invisíveis estariam separadas pelo elemento água, essa visão é discutida por autores como Robert Farris Thompson (2011, 112-120 *Apud* Souza, 2012, p. 246). A introdução do vinho no ritual de Pai Caetano acrescentava uma camada simbólica que dialogava tanto com as oferendas alcoólicas dirigidas aos espíritos, quanto com o valor sacramental atribuído a essa substância na eucaristia católica. O vinho, tomado como aluá de Branca¹⁶⁶, ou o do ritual de honra aos mortos em 1618¹⁶⁷ ou qualquer outra bebida com esse teor ao ser consagrado, estabelecia uma mediação direta entre o plano terreno e o divino, atributo que não se mostrava incompatível com concepções africanas de comunicação entre esferas cosmológicas distintas.

A pedra quadrada descrita na denúncia de 1759¹⁶⁸, possivelmente, é a mesma citada nos autos do processo de 1793¹⁶⁹, encontrada em meio a diversos outros itens ritualísticos. Aqui, nesta pesquisa, ela é entendida como sendo possivelmente uma pedra d'ara, sendo possível interpretar que o equilíbrio realizado pelo denunciado com essa pedra encantada entre o polegar e o indicador é um suporte material da manifestação espiritual e do instrumento de diagnóstico ritual. Sendo essa pedra um elemento central do altar católico, funcionaria como sendo um poder ativador e

¹⁶⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, livro 315. Caderno do Promotor, n. 125, fl. 283V *Apud* Marcussi, 2015, p. 227

¹⁶⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, cadernos do promotor n. 81, livro 274, 244v

¹⁶⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folio 103

¹⁶⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro n. 315, fl. 277- 285

¹⁶⁹ Arquivo Histórico do Pilar. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470. código 449. fls. 2-2v. *Apud* Nogueira, 2013, p.221-222.

mediador conferindo uma legitimidade cristã as práticas de Pai Caetano e conferindo uma equivalência de mesmo valor simbólico entre as distintas crenças.

Com base nesses casos, uma leitura alternativa das práticas de calundus em fins do século XVIII afasta a ideia de uma catequese meramente superficial e aponta para processos mais complexos de apropriação e recomposição religiosa. Em vez de simples assimilação incompleta do catolicismo, o que se observa é o uso simultâneo como Pedro Teixeira e as imagens de santo moídas no dia de São João para fortuna, e por vezes integrado como Pai Caetano e pedra d'ara para adivinhação. Os referenciais católicos e africanos nas ações de cura eram mobilizados para as terapias conduzidas pelos distintos calunduzeiros que, nesse processo atuaram como protagonistas, especialmente na produção, circulação e uso de diferentes objetos de poder que expressavam um campo de diálogo entre sistemas de pensamento europeus e africanos. A incorporação de elementos cristãos não se deu apenas por imposição, mas também por reconhecimento de analogias entre cosmologias distintas. Thornton (2025, p.45) quando fala da formação do catolicismo no reino do Congo, indica que tanto a tradição bakonga quanto o cristianismo missionário partilhavam uma noção de interação constante entre o mundo visível e o invisível, seja no sonho e nas revelações quanto nas igrejas construídas em cemitérios. Essa base cosmológica ajuda a explicar por que certas formas de catolicismo puderam ser absorvidas e retrabalhadas em chave africana, dando origem a configurações religiosas híbridas e operativas no contexto da América Portuguesa.

Em conjunto, os casos analisados ao longo deste capítulo demonstram que os calundus nas Minas Gerais setecentistas não podem ser compreendidos somente como desviantes, mas como formas, de certa maneira, já estruturadas de produção religiosa, terapêutica e simbólica no interior da sociedade colonial. As denúncias envolvendo calundueiros como Pedro Teixeira, Luzia Pinta, Antônio Angola, Brígida e Roque e Caetano revelam não apenas a repressão institucional da inquisição a esses rituais, mas também, os repertórios simbólicos dotados de alguma estabilidade e repetição de seus práticas entre os operadores, além da recorrência das indumentárias investidas de poder.

Os processos eclesiásticos e inquisitoriais mostram que esses rituais operavam com diferentes formas de mediação entre os mundos, através de metodologias específicas de cada calunduzeiro. Esses especialistas eram capazes de curar,

adivinhar, proteger e interceder à espiritualidade maior. No caso de Pedro Teixeira, por exemplo, a presença da boneca divinatória de três pernas, das mandingas preparadas com raízes e imagens sacras uma ritualística coerente e multifuncional. Já nas denúncias contra Luzia Pinta, destacam-se a centralidade dos artefatos corporais e do transe exercido através da possessão divinatória, indicando que o corpo do oficiante e seus instrumentos constituíam um verdadeiro aparelho de autoridade espiritual.

As denúncias também tornam visível a dupla interpretabilidade dessas práticas. Sendo frequentemente descritas como “superstição” ou “diabrura” pelos acusadores, elas eram ao mesmo tempo apresentadas por seus praticantes como formas legítimas de devoção, cura e ação sagrada em alguns casos, inclusive, como modos eficazes de dar graças a Deus. Essa ambiguidade controlada permitia que elementos católicos e centro-africanos coexistissem e se reforçassem mutuamente, não como simples justaposição, mas como recomposição ativa de sentido.

O conjunto documental sugere, ainda, que os calundus funcionavam como polos de agregação social relativamente amplos, reunindo africanos de diferentes procedências, crioulos e mestiços, o que confirma seu papel na formação de culturas religiosas crioulizadas. Assim, mais do que vestígios de crenças transplantadas, os rituais denunciados nas fontes revelam processos dinâmicos de tradução cosmológica, negociação simbólica e criatividade ritual, nos quais agentes africanos e afrodescendentes atuaram como sujeitos históricos plenos na construção do campo religioso colonial.

6. CONCLUSÃO

Na caminhada da discussão acerca da ritualística africana na América Portuguesa, ainda que possa parecer, não se deve afirmar que houve uma delimitação temporal ou local sobre a originalidade ou manutenção dos ritos de calundus nas terras, hoje, brasileiras. É preciso pensar que a análise não pode ficar fixa em um dos polos, (afrocentrado ou crioulistado). Em diferentes momentos, no espaço e no tempo, como demonstram as fontes aqui analisadas, os calundus podem ser demarcados por momentos de mistura com simbologia católica ou manutenção de ritos africanos. Não houve um processo linear ou uma data temporal que pudesse definir em que momento acontece a inclusão de ritualísticas cristãs nos rituais de calundus, inclusive até a nomenclatura dos rituais passou por distintas terminologias no decorrer do tempo. Cada caso precisa ser analisado individualmente, levando em consideração, que é o operador da magia que possui a liberdade de realização da religiosidade a partir da própria experiência.

Sendo assim, os calundus devem ser entendidos como práticas religiosas situadas historicamente entre o Atlântico da África e da América Portuguesa, dessa forma esses rituais são sustentados por gramáticas centro-africanas reconhecíveis por uma base comum, porém eram abertos à variação contextual das práticas. Conforme pode ser atestado na bibliografia e nas fontes pesquisadas, as fontes apesar de atravessadas pelos filtros opressores do colonizador, preservam traços suficientes para demonstrar que esses rituais constituíam sistemas de cura, adivinhação e mediação espiritual plenamente estruturados e não simples resquícios fragmentários inseridos em um processo mais amplo de produção religiosa na diáspora.

O conjunto de documentação analisado, portanto, não sustenta nem uma leitura de pureza africana contínua nem um modelo linear de crioulistação. As evidências apontam para um campo ritual dinâmico, em que coexistem manutenção, recombinação e inovação. Há casos de forte conservação simbólica e outros de maior hibridação, variando conforme a trajetória dos praticantes, redes de sociabilidade, pressões locais e repertórios disponíveis. Os calundus aparecem, assim, como zonas de negociação cosmológica e técnica ritual, não como estágios de um processo único.

Sendo assim é preciso que sejam feitas reinterpretações de alguns conceitos, partindo da ideia de que a inserção das espiritualidades centro-africanas e de seus descendentes na cosmologia católica não implicaria no abandono das matrizes religiosas originárias, mas sim na também reconstrução de espaços de negociação simbólica no interior da própria Igreja, conforme sugeriu Thornton (2008) com o “catolicismo africano” no Congo do século XVI. O cristianismo não foi simplesmente imposto aos centro-africanos, para o autor foi um processo de africanização do catolicismo através de reinterpretações dentro de uma gramática religiosa banto já existente. Assim, quando congoleses veneravam santos, cruzes, relíquias ou realizavam procissões, Thornton (2008) argumenta que isso não era “falsa conversão” nem mero sincretismo superficial, seria como se esses elementos fossem absorvidos porque já havia equivalentes cosmológicos africanos capazes de lhes atribuir sentido. Como por exemplo, a cruz e o crucifixo que podiam funcionar como *minkisi*, os santos podiam ser entendidos como ancestrais poderosos ou intermediários espirituais, a igreja construída em um cemitério, dentre outras aproximações que fariam sentido para aquelas populações.

O que se pode observar no Brasil colonial dos séculos seguintes é a formação de um campo ritual único, estruturado por traduções e continuidades, no qual as diferentes simbologias não se mostram em conflito, mas em coerência interna. Nesse conjunto, os elementos católicos não aparecem como imposições externas, assim como os elementos centro-africanos não aparecem como resistência, ambos são recursos plenamente integrados a um sistema ritual de mesmo significado simbólico e cultural. Formulada nesses termos, a dinâmica observada nos *calundus* pode, à primeira vista ser compreendida como resultado de processos de crioulização (utilizando aqui a definição de Mintz e Price, 2003). Parte da historiografia utiliza essa chave para explicar a incorporação e a justaposição de elementos de diferentes matrizes nas práticas dos *calundus*.

A noção de dupla interpretabilidade proposta por Marcussi (2006) permite qualificar essa leitura de uma maneira distinta. Como visto, nessa interpretação um mesmo gesto, objeto ou procedimento ritual pode ser entendido simultaneamente como prática cristã legítima e como operação fundamentada em cosmologias centro-africanas, sem que isso configurasse contradição para seus participantes. A diferença não residia no rito, mas no enquadramento interpretativo mobilizado conforme o

contexto de observação, para o calundzeiro e para seus assistidos, o efeito religioso permanecia coerente e eficaz, pois o valor semântico da prática se mantinha, ainda que pudesse ser interpretado em registros distintos. Nesse sentido, torna-se produtivo adotar uma categoria analítica intermediária, conforme a oscilação sugerida por Berilin (1998) que é capaz de descrever um movimento pendular entre criouliização e afrocentrismo nesses rituais, evitando tanto a ideia de fusão total, quanto a de preservação africana intocada.

É possível sugerir um conceito bastante semelhante ao de Marcussi (2006), ambos observados como possíveis ferramentas analíticas destinadas a explicar a forma como os calundus foram estruturados e apresentados em diferentes contextos do Brasil colonial, sendo marcados pela repressão e desarmonia do clero. Esse conceito trata-se da ambiguidade controlada, uma categoria que descreve que o calundzeiro pode coordenar a maneira como insere as diferentes simbologias dos seus rituais, assim como a dupla interpretabilidade de Marcussi (2006, p 122) ambas podem ser entendidas como uma “estratégia de mediação simbólica”. A dupla interpretabilidade descreve o fenômeno, através do qual um mesmo signo pode ser lido em dois registros simultâneos. A ambiguidade controlada enfatiza a agência performática os agentes manipulam conscientemente as diferentes formas mágicas disponíveis, ainda que ambíguas, garantindo um ritual com diferente circulação social e maior eficácia. Pensando-se dessa forma, a ambiguidade controlada mostra-se como um recurso para o religioso performar o ritual e se comunicar com a espiritualidade.

A noção de dupla interpretabilidade sugere duas leituras distintas para interpretação e realização do ritual deslocando o foco para o funcionamento dos símbolos em contextos coloniais. Nesse conceito, um mesmo rito ou entidade podia ser entendido simultaneamente como católico para autoridades coloniais e africano para os praticantes do calundu. O interesse do conceito está na coexistência de leituras paralelas sem que uma anulasse completamente a outra, por outro lado, a ambiguidade controlada enfatiza a ação consciente dos agentes religiosos sobre essa polissemia. Mais do que existir essa dupla leitura, os praticantes administravam os significados dos símbolos e discursos, revelando ou ocultando sentidos conforme o público e a situação.

Na América portuguesa dos séculos XVII e XVIII, os calunduzeiros de origem centro-africana atuavam em ambientes onde a ortodoxia católica possuía autoridade institucional e jurídica. Nessa conjuntura, a sobrevivência e a continuidade das práticas divinatórias, curativas e espirituais africanas dependiam, em parte, da capacidade de enquadrar gestos, objetos e invocações dentro de molduras interpretativas distintas. Ao mesmo tempo, esses mesmos ritos precisavam preservar, para seus participantes, a percepção cosmológica e a eficácia espiritual segundo lógicas de mediação com ancestrais, espíritos e forças invisíveis. O tempo, portanto, não funciona como linha evolutiva que conduz da africanidade para criouliização estável, ele funcionaria como um dos eixos ao longo do qual o pêndulo continua a se mover, balançando entre a reafirmação de gramáticas rituais centro-africanas ou para composições mais híbridas com o catolicismo. Logo, essa leitura impede recortes cronológicos rígidos e permite tratar os calundus como um campo dinâmico de variação histórica, no qual afrocentrismo e criouliização são posições analíticas variáveis, não estágios sucessivos.

A lógica pendular sugerida por Berlin (1998) entre afrocentrismo e criouliização é aplicada em diversas outras análises referentes a cultura africana na América, e não pode ser compreendida somente como variação estrutural entre formas religiosas. Essa categoria analítica engloba traços linguísticos, costumes, hábitos cotidianos, regras sociais, morais, além de técnicas e modos de produção. A presente pesquisa representa e atesta o movimento oscilatório na religiosidade, demonstrando que não pertence a apenas uma fase de meados do século XVIII, quando supostamente os contatos culturais já estariam mais consolidados, nem a um momento inicial de suposta preservação africana integral como se sugeriu no século XVII. A teoria do pêndulo pode ser identificada no ano de 1634 em Francisco Dembu¹⁷⁰ com os espíritos solicitando rezas católicas e em Ivo Lopes¹⁷¹ entre 1748 e 1765 sem nenhuma referência cristã em seus rituais, indicando assim, que o pêndulo operava de modo contínuo independente do tempo, condicionado sempre pelo desejo e espaço de experiência do calunduzeiro e suas redes de sociabilidade.

¹⁷⁰ Ver página 72

¹⁷¹ Ver página 28

A noção de ambiguidade controlada pode ser articulada diretamente com a teoria do pêndulo interpretativo entre afrocentrismo e criouliização. Enquanto o modelo pendular descreve a oscilação macro analítica entre maior preservação de gramáticas centro-africanas e maior recomposição simbólica em contexto colonial, a ambiguidade controlada opera no nível micro da performance ritual e do discurso dos calundus. Em outras palavras, o pêndulo descreve o movimento do sistema de calundus, a ambiguidade controlada descreve as práticas que permitem ao calunduzeiro transitar dentro desse movimento sem romper a coerência de sua ação religiosa.

Nesse sentido, a ambiguidade controlada funciona como mecanismo que torna viável a própria oscilação pendular. Ao estruturar ritos, objetos e falas de modo semanticamente compatível com mais de uma concepção religiosa, o calunduzeiro consegue deslocar sua prática conforme o público, a situação e o risco. Diante de devotos e clientes, o rito pode ser plenamente compreensível dentro de uma cosmologia centro-africana e para autoridades coloniais ou inquisitoriais, os mesmos gestos podem ser apresentados como devoção cristã. Sendo assim, o pêndulo não é apenas um efeito histórico externo, ele é sustentado pela forma como são realizadas as práticas rituais, sendo uma tradução estratégica.

Desse modo, pode-se propor que o pêndulo descreve a variação histórica e social dos calundus, enquanto a ambiguidade controlada descreve a simbologia e permite a adaptação situacional das distintas indumentárias. Juntas, elas oferecem um modelo interpretativo capaz de evitar tanto a leitura de sincretismo difuso quanto a de continuidade africana intocada, substituindo ambas por uma dinâmica regulada de variação, tradução e enquadramento ritual. O ritual é construído de modo a operar plenamente dentro de uma gramática religiosa centro-africana, mas incorpora sinais, vocabulários e referências cristãs que permitem sua leitura alternativa como prática devocional. O ponto central não é a fusão indiscriminada de tradições, mas a manutenção de uma margem interpretativa própria de cada calunduzeiro. Assim, conclui-se este trabalho com a formulação do conceito de ambiguidade controlada em comunicação congruente a teoria pendular, a fim de compreender as estratégias rituais e a narrativa pela qual são organizadas as práticas, permitindo diferentes leituras legítimas do mesmo caso descrito na fonte.

Em síntese, a noção de ambiguidade controlada permite compreender os calundus não como práticas confusas ou meramente sincréticas, mas como construções rituais estruturadas para sustentar diferentes leituras e reproduções. Esse modelo interpretativo juntamente a lógica pendular ajuda a explicar como esses rituais surtiram efeitos de duração e adaptabilidade em distintos períodos do tempo analisado. Dessa forma, as práticas evidenciam que sua força não residia na mistura indistinta ou perdurância da originalidade, mas na gestão consciente dos elementos religiosos empregados que revelariam os sentidos necessários para cada ritual de calundu. Em cada lugar a fé se tornaria a bússola dessas cerimônias, usada sempre com a sabedoria de cada um desses mestres. Adorei aos calunduzeriros, suas distintas simbologias, linguagens e códigos religiosos.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS:

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Armário VI - 2a. prateleira - Juízo Eclesiástico (1748-1765), fls. 37v-38 – (Ivo e Maria Cardoso)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folio 103 – (Negros da Guiné)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Registros de Visitações. 784 Livro segundo de denúncias do Brasil, folio 118 – (Cachimba)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa, Cadernos do promotor número 18, Livro 219, folhas 305-308 – (Francisco Dembo)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor número 59, livro 256, folhas 135-145 – (Dona Maria Negra, Lucrécia e André, Frei Domingos das Chagas)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor número 67, livro 261, folha 311-353 – (Iria e Miguel; Caterina, Luzia)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor número 80, livro 273, folha. 29 – (Ângela Vieira)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor número 81 livro 274, folhas. 239-248 – (Branca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Caderno do Promotor número 130. Livro - (Brígida e Roque)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Caderno do Promotor número 29, Livro 288, folha 4 – (Domingos de Mbata)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor número 117, Livro 307, folha 289-290 – (Jozé)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro número. 315, folhas 277- 285 – (Francisco Angola)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Caderno do Promotor número 129, Livro. 318, folhas 249-252 – (Antônio Angola)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Processo número 252, maço. 26, fl. 0-85 (Luzia Pinta)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo número 6682, folha 2-5 – (Pedro Teixeira)

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

ALTUNA, R. R. de A. **A cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ASSIS, Angelo A.F.; VAINFAS, Ronaldo. **Segunda visitação da Inquisição à Bahia (1618-1620)**. 1. Ed. São Paulo: Cosac, 2025.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Editora da USP, 1960.

BERLIN, Ira. **Many thousands gone: the first two centuries of slavery in North America**. Cambridge: Harvard University Press, 1998

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico**: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu : Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8 v; 2 Suplementos

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BOSTOEN, Koen. **The Bantu Expansion**. In: Oxford Research Encyclopedia of African History. Oxford: Oxford University Press.
doi:10.1093/acrefore/9780190277734.013.191, 2018.

BRAGA, Tarcísio. A caixa clara na bateria: estudo de caso de performances dos bateristas Zé Eduardo Nazário e Marcio Bahia. 2011. 107 f. **Dissertação** (Mestrado em Música) — Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música, Belo Horizonte, 2011

BUAKASA, G. Notes sur le “kindoki” entre les Kongo. **Cahiers des Religions Africaines** (Kinshasa), vol. 3, n.º 2, 2, pp. 153-70, 1968

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas**: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008

_____. “Magias de cozinha: escravas e feitiços em Portugal – séculos XVII e XVIII”. **Cadernos Pagu**, n. 39, p. 159-176, jul.-dez. 2012

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.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, 1990

CRAMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. **Comparative Studies in Society and History**, [s.l.], v. 18, n. 4, p. 458-475, out. 1976

DAIBERT Jr, Robert. O Mestre de Calundus e o peregrino das Américas: Tradições religiosas em diálogos (im) possíveis. In: DAIBERT Jr., Robert; FLORIANO, Maria da Graça; BERKENBROCK, Volney José. **A mão que Costura o vento, Mediações do**

sagrado nas tradições religiosas afro-brasileiras. (Orgs.) – Juiz de Fora: Ed. UFJF/MAMM, 2014.

_____. "A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial". **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, 2015, pp. 7-26

_____. A "Dança de negros" de Zacharias Wagener: cosmologia banto e experiência religiosa africana no Brasil do século XVII. In: SILVA, Vagner Gonçalves et al (orgs.) **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2023.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**: Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica. Lisboa: Editora Pedagogo, 2015.

EDUARDO, O. **O tocador de atabaques nas casas de culto afro-maranhenses. Mémoires de L'Institut Français d'Afrique Noire**, [s. l.], n. 27, p. 119-123, 1952.

FERREIRA, Elisangela Oliveira. **O santo de sua terra na terra de todos os santos**: rituais de calundu na Bahia colonial. Afro-Ásia, Salvador, n. 54, p. 103-150, 2016.

FERRETTI, Sergio. F.; RAMASSOTE, R. ; EDUARDO, O. C. ; HERSKOVITS, M. . Correspondência de Octávio da Costa Eduardo para Melville Herskovits (1943/1944). **Revista Pós-Ciências Sociais**, v. 14 n 27, p. 213-229, 2017.

_____. Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural: faces da Tradição **Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: J. Olympio. 1987.

FU-KIAU, Bunseki. **The 'V'**: Basis of all realities. In: FU KIAU, B. African Cosmology of the Bantu-Kongo: principles of life and living. 2.a ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001. Tradução de Tiganá Santana Neves Santos apresentada originariamente em A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. São Paulo: FFLCH-USP, 2019, pp.95-109; Tese de doutorado

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HERSKOVITS, Melville J. **Antropologia Cultural**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1969.

_____. **The myth of the negro past**. Boston: Beacon Press, 1990

HILTON, Anne. **The Kingdom of Kongo**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

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

JÚNIOR, Araripe. **Gregório de Matos**. Fundação Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro. UNB, 2013.

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**, v. 2, n. 1, 2013, pp. 18-37.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo "mina". **Tempo**, vol. 10, n.º 20, Rio de Janeiro, jan.–jun. 2006, pp. 98-120

LEAL, João. Octávio Eduardo, René Ribeiro e Melville Herskovits. Religiões afro-brasileiras, aculturação e sincretismo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 28, n. 62, p. 195-225, 2022

MACEDO, José Rivair. Jagas, canibalismo e "guerra preta": os Mbangelas, entre o mito europeu e as realidades sociais da África Central do século XVII. **História** (São Paulo), São Paulo, v. 32, n. 1, p. 53-78, jan./jun. 2013.

MACGAFFEY, Wyatt. O fetichismo revisitado: o "nkisi" do Congo em uma perspectiva sociológica. In: SILVA, Vagner Gonçalves et al (orgs.) **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2023.

MARCONDES, Marcos Antônio. **Enciclopédia da Música Brasileira**: Erudita, Folclórica e Popular. São Paulo: Art Editora. 2a ed. ed. 1998

MARCUSSI, Alexandre Almeida. "Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial". **Revista de História**, São Paulo, n. 155, 2006, pp. 97-124.

_____. Cativo e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. **Tese** (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2015.

_____. Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana. 2010. **Dissertação** (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

_____. Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII'. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 38, n. 79, 2018b, pp. 19-40.

_____. O legado do vento: angústias (in)familiares em um calundu em Salvador (1753) In: SILVA, Vagner Gonçalves et al (orgs.) **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2023.

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

MON'A-NZAMBI, Niy Tokunbo. **Kimbundu 1 – Língua literatura e cultura**. Coordenação de Henrique Freitas. 1. Ed. Salvador: Editora Segundo Selo, 2020. 60p.

MON'A-NZAMBI, Niy Tokunbo. **Kimbundu 2 – Língua literatura e cultura**. Coordenação de Henrique Freitas. 1. Ed. Salvador: Editora Segundo Selo, 2021. 102p.

MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Anais do Museu Paulista**, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986, pp. 124-147.

_____. O calundu angola de Luzia Pinta: Sabará. 1739. in **Revista IAC**, Ouro Preto, v. 2, n. 11 e 2/1994, pp. 73-82.

_____. Cotidiano e vivência religiosa; da capela ao calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**, vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa. **Mneme-Revista de Humanidades**, Caicó/RN, v. 12, n. 29, 2011

MOTT, Luiz. **Rosa Egípcíaca**: uma santa africana no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução. Niterói: EDUFF, 2004

NOGUEIRA, André Luís Lima. Entre Cirurgiões, Tambores e Ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII). 401 f. **Tese** (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz – Fiocruz, Rio de Janeiro, 2013

OLIVEIRA, M. Inês Cortes de Oliveira. **Quem eram os ‘negros da Guiné’?** A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Asia*, 19-20, 1997.

PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, ano III, n. 5/6, p. 117-136, 2004

PARÉS, Nicolau. Religiosidades. In: SCHWARCZ, Lília & GOMES, Flávio (orgs.) **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 377-383.

PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio narrativo do peregrino da América (1728)**. 6 ed. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939. 2 vol.

PERES, Fernando da Rocha. **Negros e mulatos em Gregório de Matos**. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 4-5, 1967. DOI: 10.9771/aa.v0i4-5.20353. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20353>. Acesso em: 31 jan. 2026.

PINTO, Valdina. A nação angola no II Encontro de nações de candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves et al (orgs.) **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2023.

PRECIOSO, Daniel. **Catarina Juliana e sua sociedade de culto: rituais e práticas religiosas na Angola setecentista**. Afro-Ásia, Salvador, n. 63, 2021. DOI: 10.9771/aa.v0i63.37664

PRICE, Joshua M. *Prison and Social Death*. Rutgers University Press, 2015.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. "Memorandum for the Study of Acculturation". **American Anthropologist**. New Series, Vol. 38, No. 1 (Jan. - Mar., 1936), pp. 149-152.

PRICE, Richard. "O milagre da criouliização: retrospective". **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 383-419, 2003

QUERINO, Manoel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de Cachoeira, 1785. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, no. 16, mar. 88/ago. 88, p. 57- 81

RIBEIRO, Bruno Fernando Silva Matos. A atuação do Santo Ofício no Rio de Janeiro na conjuntura do século XVII. **Revista Historiador**, n. 11, ano 11, p. 41-58, dez. 2018.

RIBEIRO, R. O indivíduo e os cultos afro-brasileiros do Recife (I). **Sociologia**, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 195-208, 1951a.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1932

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935

SANCHIS, Pierre. **Pra não dizer que não falei de sincretismo**. In: Comunicações do ISER n. 45p, 4-11. Rio de Janeiro: ISER, 1994.

SANTOS, E. S. (2006). **A Cidade de Malanje na História de Angola, dos finais do século XIX até 1975**. Luanda: Nzila

SANTOS, Eloah Idélia Kegler dos. **O universo em caprichoso ziguezague, por João Simões Lopes Neto**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós Graduação em Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024

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

SILVA JR., Carlos da. Ardras, minas e jejes, ou escravos de “primeira reputação”: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack, Guarulhos**, n. 12, p. 44-67, abr. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/2236-463320161202>.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Mpambu a nzila** — encontros e desencontros de culturas banto no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves et al (orgs.) *Através das águas: os bantu na formação do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2023.

SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 12, p. 48–67, 1992. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67.

_____. **Africanos Centrais**. In: SCHWARCZ, Lília & GOMES, Flávio (orgs.) *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 64-70.

_____. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava — Brasil Sudeste, século XIX**. 2.a ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 1999

SOUSA, Giulliano Glória de. **Negros feiticeiros das Geraes**: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800. 2012. Dissertação (Mestrado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2012

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. **Para remédio das almas**: comissários, qualificadores e notários da inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804). 259 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. “Revisitando o calundu”. **Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo (homenagem a Anita Novinsky)**. 1ed. São Paulo: Humanitas, 2002, v. 1, p. 293-317. Disponível em: https://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf

SOUZA, Marina de Mello e. **Bantos na África e no Brasil**. Através das águas: os Bantu na formação do Brasil. Tradução. São Paulo: Hucitec, 2023.

SWEET, James H. **Recrutar África**: cultura, parentesco e religião no Mundo Afro-Português (1441 - 1770). Lisboa: Edições 70, 2007

_____. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico**. 1400-1800. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

THORNTON John. **Religião e vida cerimonial no Congo e áreas umbundo**, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda. (org.) **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. “Muna Ntete: as origens do reino do Kongo”. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 71, p. 1–46, 2025. DOI: 10.9771/aa.v0i71.60769.

TRONI, Alfredo. **Nga Muturi**. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1985.

TROUILLOT, Michel Rolph. **Silenciando o Passado**. Curitiba: huya, 2016.

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

_____. (Org.). **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo, 1997

_____. Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 29-43, 1992.

VIEIRA, Lara Custodio. **Pele branca, religiosidade negra**: calundu e interações interétnicas (Bahia e Minas Gerais - c.1680-1760). 154 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024

WALSH, Catherine. "Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento outro a partir da diferença colonial". **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Pelotas**, v. 5, n. 1, 2019.

YETA, Domingos Njamba. "Nganguela como identidade etnolinguística de um povo". **Cadernos de África Contemporânea**, v. 5, n. 9, p. 14–26, 2024. ISSN 2675-7699.