



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA
LINHA DE PESQUISA: NORTE-NORDESTE MUNDO ATLÂNTICO

JOSINALDO SOUSA DE QUEIROZ

**ENTRE A PERMISSÃO E A PROIBIÇÃO: CONFLITOS ENTRE AFRICANOS,
CAPUCHINHOS ITALIANOS E A ADMINISTRAÇÃO SECULAR NA CAPITANIA
DE PERNAMBUCO (1778-1797)**

Recife

2018

JOSINALDO SOUSA DE QUEIROZ

**ENTRE A PERMISSÃO E A PROIBIÇÃO: CONFLITOS ENTRE AFRICANOS,
CAPUCHINHOS ITALIANOS E A ADMINISTRAÇÃO SECULAR NA CAPITANIA
DE PERNAMBUCO (1778-1797)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de pesquisa: Mundo Atlântico

Orientador: Prof. Dr. Rômulo Luiz Xavier
Nascimento

Recife

2018

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

Q3e Queiroz, Josinaldo Sousa de.
Entre a permissão e a proibição : conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e a administração secular na Capitania de Pernambuco (1778-1797) / José Roberto de Lemos Júnior. – 2018.
128 f. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Rômulo Luiz Xavier do Nascimento.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2018.
Inclui Referências e apêndices.

1. História. 2. Escravos. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Inquisição. 5. Liberdade religiosa. 6. Liberdades. 7. Batuque (Culto). I. Nascimento, Rômulo Luiz Xavier do (Orientador). II. Título.

JOSINALDO SOUSA DE QUEIROZ

**ENTRE A PERMISSÃO E A PROIBIÇÃO: CONFLITOS ENTRE AFRICANOS,
CAPUCHINHOS ITALIANOS E A ADMINISTRAÇÃO SECULAR NA CAPITANIA
DE PERNAMBUCO (1778-1797)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada em: 19/02/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Rômulo Luiz Xavier do Nascimento (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o. Dr. Edson Hely Silva (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, agradeço a Deus em todas as suas formas e representações.

A minha falecida madrinha, Clara Damião, que sempre me apoiou e foi fundamental na minha vida, me falta palavras para descrever o quanto sou grato a ela.

Aos meus pais, Maria e Geraldo, por todo o carinho e apoio durante todo o percurso do mestrado.

Ao meu irmão, Mateus, que sempre esteve do meu lado quando precisei.

A Sandra e Patrícia, secretarias do PPGH – UFPE, que, sempre com bom humor, tornaram todo o processo burocrático o mais simples possível.

A Zenis e Tatianne, por toda a ajuda durante o processo de seleção, ainda em 2015, onde gentilmente me abrigaram em Recife durante todas as etapas, me deram apoio, leram meus escritos atentamente e sempre contribuíram para a melhoria dos mesmos. Além disso, são excelentes amigas que nunca me deixaram só nos momentos conturbados que passei nos últimos dois anos.

A Elson, Nita e Bruna, por estarem sempre presentes desde a graduação.

A Akali, a cachorra mais bagunceira que já conheci, por tornar menos solitário o processo de escrita da dissertação, o qual acompanhou do início até a finalização deste trabalho.

Aos professores José Bento, George Cabral, Cristiano Luís, Marcus Carvalho, Rômulo Xavier e Suely Almeida pelo aprendizado ao longo das disciplinas cursadas no mestrado.

A Marcus Carvalho e Juciene Ricarte, pela competente contribuição no exame de qualificação.

A Edson Silva, pelas conversas descontraídas e indicações bibliográficas.

A Rômulo Xavier, além de um excelente orientador, tornou-se um amigo, que me deixou a vontade para trabalhar como eu julgasse melhor. Mesmo discordando de algumas concepções teóricas e metodológicas, respeitou minhas escolhas neste trabalho.

Aos bons amigos que fiz durante as cadeiras do mestrado: Jéssica, Nielson e Suzana.

A Sandra Noberto, pela competente ajuda de sempre e pela excelente amizade que partilhamos.

A Bruna Teixeira, pelas incontáveis tardes alcoólicas que partilhamos ao longo do mestrado.

A Wilkens, Guilherme e Oziela, amigos queridos que estão comigo desde sempre.

Ao CNPQ, sem o auxílio financeiro esta pesquisa não seria possível.

RESUMO

Apresentamos uma discussão sobre as práticas culturais africanas realizadas na Capitania de Pernambuco vistas pela documentação produzida na administração colonial e a Igreja Católica Romana sobre as mesmas. Procuramos entender, através da análise da documentação oficial produzida nos últimos vinte anos do século XVIII, no âmbito do Conselho Ultramarino e do Tribunal da Inquisição de Lisboa, como essas práticas (danças, festas, batuques, feitiços, mandingas) influenciavam não só o cotidiano dos seus protagonistas, os africanos e seus descendentes, mas, também, dos colonos, pessoas ligadas a administração religiosa e agentes ligados à administração colonial. Para tanto, norteamos nossa análise a partir de autores como Reis (1988), Slenes (1994), Sweet (2007, 2011) entre outros que se detiveram aos estudos da diáspora africana e as suas consequências no Novo mundo. Priorizamos discutir, neste trabalho, como essas práticas empregadas pelos sujeitos escravizados criavam relações constantes de barganhas, onde reivindicavam de forma simbólica seus espaços de liberdades através de suas práticas culturais indo de encontro aos discursos empregados sobre estas práticas.

Palavras-chave: Liberdade. Escravos. Batuques.

ABSTRACT

We present a discussion about the African cultural practices carried out in the captaincy of Pernambuco seen by the documentation produced in the colonial administration and the Church about them. Through the analysis of the official documentation produced in the last twenty years of the eighteenth century, in the scope of the Overseas Council and the Lisbon Inquisition Tribunal, we tried to understand how these practices (dances, festivities, batuques, spells, witchcraft) influenced not only the daily life of its protagonists, Africans and their descendants, but also of the colonists, people linked to religious administration and agents linked to the colonial administration. To do so, we will guide our analysis from authors such as Reis (1988), Slenes (1994), Sweet (2007, 2011) among others who study African diaspora studies and their consequences in the New World. We prioritize the discussion, in this work, of how these practices, employed by enslaved subjects, created constant relations of bargaining, symbolically claiming their spaces of liberties through their cultural practices going against the discourses used on them.

Keywords: Freedom. Slaves. Batuques.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Mapa da Região de Angola no século XVIII	61
Mapa 2 - Mapa da Costa da Mina no século XVII.....	63
Mapa 3 - Mapa das áreas falantes de língua gbe.	74

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
1.1 <i>Escravidão e liberdade na historiografia</i>	12
1.2 <i>A atuação da Inquisição</i>	18
1.3 <i>A Inquisição em Pernambuco</i>	20
2 “INFINITOS PECADOS E GRAVÍSSIMAS OFENSAS A DEUS”? A TENTATIVA DE PROIBIÇÃO DOS RITOS AFRICANOS NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO (SÉCULO XVIII)	28
2.1 <i>Desenhando o Recife</i>	29
2.2 <i>Cultura africana denunciada à Inquisição: o caso dos batuques no Recife</i>	35
2.3 <i>“Desordens contrárias à fé e à religião”: os batuques e a permissividade do governo de Pernambuco</i>	46
2.4 <i>Caminhando para um desfecho? D. Maria I e o seu veredito</i>	53
3 GRUPOS ÉTNICOS E RELIGIÃO NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII	57
3.1 <i>Angolas e Minas na historiografia</i>	57
3.2 <i>O Calundu da negra Izabel em Pernambuco e a Dança de Tunda do pardo João e sua esposa Vitória</i>	68
3.3 <i>O fetiche em Pernambuco</i>	80
4 AS CONTENDAS ENTRE GOVERNADORES E RELIGIOSOS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII	90
4.1 <i>Capuchinhos italianos em Pernambuco e a disputa com os poderes locais</i>	90
4.2 <i>Os conflitos entre o Governador de Pernambuco e o Prefeito da Missão dos Capuchinhos italianos</i>	98
4.3 <i>A possível amizade entre D. Tomás e José César de Menezes</i>	103
4.4 <i>Governantes na mira da Inquisição</i>	107
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS	117
APÊNDICE A – FONTES UTILIZADAS	127

1 INTRODUÇÃO

“Onde houve escravidão, houve resistência”¹. Com estas palavras, Flávio Gomes e João José Reis definiram uma condição constante na vida dos sujeitos que foram escravizados na África e que, posteriormente, foram deslocados para várias partes do mundo. Dos 15 milhões de homens, mulheres e crianças reduzidos à escravidão, 40% foram destinados para o Brasil².

Para Pernambuco, local de análise de nossa pesquisa, o número de africanos embarcados dos séculos XVI ao XIX é de 960.475, e o número de desembarcados chega a 853.833³. Eram, em sua maioria, oriundos da África Centro Ocidental (Angola) e da África Ocidental (Costa da Mina). Com esses sujeitos, vieram não só a força de trabalho tão importante para a produção açucareira, mas também crenças diversas e sistemas políticos e culturais divergentes do modelo europeu, e é, a partir desses modelos culturais diversos, que realizamos nossas análises sobre a presença de africanos e de seus descendentes na Capitania de Pernambuco, durante o século XVIII.

A grande leva de escravos para esta Capitania, do século XVI ao XVIII, possibilitou a formação de um quadro considerável das práticas culturais africanas. Assim sendo, debruçamo-nos sobre alguns aspectos dessas culturas, destacando os rituais religiosos e as supostas “feitiçarias” vindas da África, que foram aqui assimiladas e reinterpretadas por diversos grupos. A constante importação de escravos “fazia com que a África reinjetasse permanentemente a sua gente e, com ela, os seus valores no Brasil”⁴. Não obstante, essa constante leva de pessoas para Pernambuco e outras regiões introduziu valores e crenças variados, como foi o caso de dois rituais que analisamos mais à frente: o Calundu (Angola) e o Acotundá (Costa da Mina).

Apesar dessa introdução de ritos religiosos oriundos da África, estes foram realizados com o que estava ao alcance dos escravizados daquela época, chegando, muitas vezes, a utilizar conhecimentos religiosos de outras regiões. Como exemplo: no ano de 1761, na Freguesia de São Bento em Pernambuco, o pardo João de Moura e sua esposa Vitória “dançavam o Caçûtû

¹ REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo, Cia das Letras, 1996, p. 9.

² REIS; GOMES, Op. Cit., p. 9.; de 1501 a 1875, estima-se que Portugal e Brasil tenham recebido cerca de 848.266 africanos. As estimativas apresentadas no “*The Trans-Atlantic Slave Trade Data Base Voyages*” diferem-se da citada por Reis e Gomes. Segundo o site, estima-se um total de 12.521.337 de africanos transportados para as várias partes do globo terrestre dos séculos XVI ao XIX. ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David; FLORENTINO, Manolo. *Voyages: The Transatlantic Slave Trade Database (Voyages)*. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>> Acesso em: 02/02/2017.

³ Idem.

⁴ SILVA, Alberto da Costa. **Um rio chamado atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. 5. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2011, p. 110.

a que chamamos dança de Tundá”⁵. Caçûtû ou Caçuto⁶ era o nome dado ao deus do panteão angolano, responsável pela proteção de doenças diversas⁷, enquanto que dança de Tunda ou Acotundá era um ritual religioso ao deus da nação courana, situada em Lagos, Nigéria⁸.

Esse tipo de situação, no Brasil, não foi raro. Aqui, formou-se um complexo quadro de práticas diversas que se completavam. Diferente dos europeus, que se estabeleceram nos domínios ultramarinos de Portugal, os africanos que aqui chegaram provinham de sociedades diversas com línguas, deuses e costumes diferentes. Para entender esses casos, seguimos o estudo clássico de Sidney Mintz e Richard Price⁹.

Era incomum que escravizados fizessem a travessia do atlântico em grupos étnicos homogêneos. O que implica dizer que não transportaram uma cultura coletiva em massa. Sendo assim, não houve condições de estabelecer um modelo padrão de práticas e costumes destes povos no Brasil. Isso explicaria, de maneira superficial, casos como o de João e Vitória, descrito acima, que traziam uma composição mista de práticas religiosas.

Para a realização de nossa análise optamos por utilizar o conceito de criouliização¹⁰. Este conceito tem suscitado debates desde a sua publicação¹¹, gerando embates discursivos no campo das ciências humanas. Mintz e Price elaboraram a teoria de que a cultura (africana ou não) está ligada às relações sociais e instituições em determinado lugar¹². Logo, grupos populacionais deslocados de seu local de origens estariam impossibilitados de recriar sua cultura tal qual existia anteriormente.

É possível afirmar que as instituições existentes na África, anterior à diáspora atlântica, mesmo quando recriadas no contexto da escravidão no Brasil, não seguiam as formas originais, o que implica dizer, seguindo o “modelo M & P”¹³, que não ocorreu uma transposição da cultura e da sociedade africana para o Brasil, mas sim uma reelaboração de diferentes sociedades.

⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

⁶ SWEET, James H. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011, p. 248.

⁷ BYRD, Steven. *Calunga and the Legacy of an African Language in Brazil*. New Mexico University, 2012, p. 126.

⁸ MOTT, Luiz. *Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro*. In: *Anais do Museu Paulista*, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986.

⁹ MINTZ, Sidney.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro; Pallas; Universidade Candido Mendes, 2003.

¹⁰ Idem.

¹¹ O ensaio foi escrito por Richard Price e Sidney Mintz em 1972, mas só foi apresentado à comunidade acadêmica em 1973. A versão traduzida para português é de 2003.

¹² MINTZ e PRICE, Op. Cit., pp. 25-42.

¹³ PRICE, Richard. *O milagre da criouliização: retrospectiva*. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 25, n. 3, p. 383-419, Dez. 1999.

Esses autores também destacaram a rapidez com que os africanos e seus descendentes começaram a pensar e a atuar como membros de novas comunidades. “O princípio do que viriam a ser as culturas afroamericanas deve datar das primeiras interações entre homens e mulheres escravizados, ainda na própria África”. Isto é, para eles, a gênese da cultura “crioula” se deu de forma quase automática a partir do encontro interétnico africano ocorrido já nos entrepostos das rotas do tráfico. Porém foi apenas com a criação de novas instituições sociais, nas colônias, que as culturas afro-americanas se constituíram como tal, gerando novas práticas e identidades coletivas. Cabe notar, no entanto, que a formação de instituições não é um processo necessariamente rápido¹⁴.

Essa visão foi amplamente refutada pelos chamados “afrocentristas”¹⁵. Em suma, eles acusaram que a ideia de criouliização estaria negando uma herança cultural africana no chamado novo mundo, e que esta visão é “eurocêntrica”, já que ela, supostamente, nega a sobrevivência cultural africana em face da suplantação cultural europeia.

*From an "Africanist" perspective, however, the assumptions about Africa history and the people who lived that history need to be reconsidered and any concept that is intended to apply only to the Americas is suspect. In my view, a review of the "creolization" argument reveals assumptions that exclude the possibility that the assumptions are wrong*¹⁶.

Autores como Paul Lovejoy, James H. Sweet e John Thornton defenderam a recriação da cultura africana baseados na superioridade demográfica de um determinado grupo étnico deslocado para as várias partes do mundo¹⁷. Nesse caso, a demografia sustentaria a ideia de

¹⁴ PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005, p. 89.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Tradução nossa: De uma perspectiva "Africanista", no entanto, as ideias sobre a história da África e as pessoas que viveram essa história precisam ser reconsiderados e qualquer concepção que se destine a tratar apenas às Américas é suspeita. Na minha visão, uma revisão do argumento de "criouliização" revela suposições que excluem a possibilidade das ideias estarem erradas. LOVEJOY, Paul E. *Identifying enslaved Africans: methodological and conceptual considerations in studying the African diaspora*. Trabalho preparado para o UNESCO/SSHRC Summer Institute. York University, 1997, p. 17.

¹⁷ Para essa visão, ver: LOVEJOY, Paul E. *Identifying enslaved Africans: methodological and conceptual considerations in studying the African diaspora*. Trabalho preparado para o UNESCO/SSHRC Summer Institute. York University, 1997.; SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afroportuguês (1441-1770)*/James H. Sweet; trad. João Reis Nunes; Luís Abel Ferreira. - Lisboa: Edições 70, 2007.; THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.; ver também a resposta de Richard Price às críticas feitas por alguns autores “afrocêntricos”: PRICE, Richard. *O milagre da criouliização: retrospectiva*. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 25, n. 3, p. 383-419, dez. 1999.; ver também o balanço historiográfico feito por Alexandre Almeida Marcussi: MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Ambiguidades do conceito de criouliização entre a teoria e a empiria*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009. CD-ROM.; e as considerações feitas

homogeneidade nos grupos africanos, acarretando formas eficazes de recriações culturais no novo mundo.

A exemplo, Sweet defende que o Calundu teria sido transportado para o Brasil e seria mantido, tal qual era na África, até meados de 1770¹⁸; para Thornton, o conceito de criouliização se aplica ao período anterior à diáspora afro-atlântica, uma vez que, em finais do século XV, portugueses e negros do Congo partilhavam experiências religiosas. Nesse sentido, Sweet desconsiderou a ideia de trocas culturais e argumenta que houve uma reinterpretação do catolicismo europeu. No caso, não houve uma religião crioula, mas sim o uso de crenças exteriores as quais tinham como base a religião nativa:

Levando em consideração que para Pernambuco (século XVIII) a composição étnica era, em sua maioria, formada por africanos da parte centro-ocidental e ocidental, teríamos, então, uma recriação destas sociedades naquela Capitania, ou a ausência de instituições africanas específicas teria alterado a dinâmica destes grupos a ponto de criar uma cultura crioula?

1.1 *Escravidão e liberdade na historiografia*

Durante a década de 1980, a escravidão negra foi repensada graças a uma renovação dos estudos sobre o chamado escravismo moderno, resultado de ampla influência da vasta produção bibliográfica desenvolvida nos Estados Unidos. Sob a influência de novas possibilidades e perspectivas teóricas e metodológicas, o escravismo brasileiro ganhou novas abordagens. Estas perspectivas não traziam mais o escravo como sujeito “coisificado”, sem vontade própria devido ao tempo em cativeiro que tornava-o submisso ao senhor, como afirmou Fernando Henrique Cardoso, ao dizer que “no geral era possível obter a coisificação subjetiva do escravo [...] Os escravos foram testemunhos mudos de uma história para a qual não existem senão como uma espécie de instrumento passível”¹⁸.

Considerável grupo de historiadores e sociólogos da década de 1960 viam no sistema escravista uma instituição excludente, alicerçada na violência que transformava o escravizado em objeto, ou seja, este perdia sua condição de autonomia e passava a ser objeto de seu senhor. A teoria da “coisificação” proposta pelo sociólogo Fernando Henrique Cardoso fora bastante

sobre o tema por Nicolau Parés: PARÉS, Luis Nicolau. **O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800)**. Afro-Ásia, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005.

¹⁸ APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Escravidão negra no Tocantins Colonial**. Vivências escravistas em Arraias (1739-1800). 2. Ed. Goiânia: Kelps, 2007, p. 34.

criticada por intelectuais nas décadas seguintes. Clóvis Moura foi um dos que discordava da teoria sobre a coisificação dos sujeitos inseridos no sistema escravista.

Até mesmo esses intelectuais que refutavam teorias como a da “coisificação” acabavam reproduzindo-a, ao afirmarem que, para eles, o escravizado, quando se rebelava não possuía meios cognitivos capazes de conceder-lhe autonomia. Esses homens, mulheres e crianças negras, inicialmente deslocadas do continente africano, bem como de seus descendentes nascidos no novo mundo, reduzidos a peças comerciais, tiveram por muito tempo sua existência simplificada, relegadas a um sistema rígido que os colocavam sempre como vítimas.

A partir dos anos de 1970, surgiram novas contribuições historiográficas para o tema da escravidão, pois pensar o escravo e suas relações com o senhor e com a administração colonial não era mais possível apenas pelo viés das violências enquanto instrumentos punitivos e de manutenção do sistema compulsório de trabalho. Posteriormente, na década de 1980, perguntas frequentes, a exemplo de “O que o escravo pensava?”, “Quais suas intenções?” e “Como sobrevivia fora da relação do paternalismo?”, fomentaram e deram impulso aos novos estudos, privilegiando não só os aspectos sociais das conturbadas relações senhor/escravo, mas também os aspectos da diversidade de organização sociocultural. “Aos poucos se percebia que os escravos possuíam certa autonomia com relação ao ciclo de vida e mobilidade em detrimento do julgo senhorial”¹⁹.

Esses sujeitos passaram a ser vistos como pessoas atuantes do seu tempo, participando dinamicamente da história. Segundo Stuart B. Schwartz²⁰, em seu artigo intitulado “A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno. Tendências e desafios das duas últimas décadas”, afirmam que o centenário da abolição, em 1988, foi o auge do interesse dos pesquisadores da História Colonial e Imperial do Brasil pela cultura africana e afro-brasileira.

Durante as décadas de setenta e oitenta do século XX, trabalhos pioneiros, marcados pela História Social e de grande importância para a compreensão dos escravizados e do sistema escravista foram publicados, tendo como destaques Robert W. Slenes, com sua tese de doutoramento sobre a demografia da escravidão no Brasil, no período de 1850 – 1888; Kátia de Queirós de Mattoso, com o livro “Ser escravo no Brasil”; Mary Karasch, com “A vida dos

¹⁹ COSTA, Iraci Del Nero da & SLENES, R.W & SCHWARTZ, Stuart B. **A Família escrava em Lorena (1808)**. Estudos Econômicos. 17(2), maio/ago. 1987. P. 257.

²⁰ SCHWARTZ, Stuart B. **A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno**. Tendências e desafios das duas últimas décadas. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 50, p. 175-216, jan./jun. 2009. Editora UFPR.

escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)”; e Leila Mezan Algranti, sobre a escravidão no Rio de Janeiro²¹.

No artigo supracitado, Stuart B. Schwartz listou uma série de trabalhos sobre a escravidão em Minas Gerais²², contendo subtemas durante a expansão da História da escravidão e privilegiando análises, como manumissão, alforrias, testamentos e outras formas de agências conduzidas pelos escravizados para contornarem o sistema escravocrata em voga durante três séculos no Brasil. Na década de 1990, momento significativo para a produção historiográfica sobre a escravidão negra, Manolo Florentino e José Luís Fragoso publicaram o artigo intitulado “Marcelinho, filho de Inocência crioula, neto de Joana Cabinda: um estudo sobre as famílias escravas em Paraíba do Sul”, provocando inúmeros debates dentro e fora do universo acadêmico por trazer “à tona metodologia e informações para o estudo geracional entre os escravos”²³.

Durante muito tempo, a historiografia brasileira considerou a escravidão negra homogênea, seja no período colonial, seja no período imperial. Os homens e mulheres marcados pelo crivo doloroso da diáspora eram vistos sobre a ótica antagônica: “de um lado Zumbi de Palmares, a ira sagrada, o treme-terra; do outro, Pai João, a submissão conformada”²⁴. Para muitos historiadores, o escravizado não se situava em uma posição intermediária, ou seja, de negociação. Sempre estava a serviço do seu senhor, sendo subserviente e conformado com a situação imposta, ou estava resistindo, arquitetando fugas, formando quilombos, destruindo plantações etc. Esse tipo de visão relegou ao sujeito escravizado, por muito tempo, a ideia de que era um bem semovente desprovido de autonomia. Logo, atribuía-se ao senhor a tutela destes escravizados.

Esse tipo de ideia, há muito superada, também não deveria existir no período do sistema escravista. Senhores de escravizados sabiam muito bem que haviam de negociar com seus negros, afim de que estes não se indispussem com o trabalho ou atentassem contra suas vidas

²¹ SLENES, Robert W. *The demography and economics of Brazilian Slavery: 1850-1888*, Ano de obtenção: 1976; LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

²² HIGGINS, Kathleen. *Licentious Liberty in a Brazilian Gold-Mining Region*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999; PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. São Paulo: Annablume, 1996; LIBBY, Douglas Cole; GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. “Reconstruindo a liberdade – alforria e forros na freguesia de São José do Rio das Mortes, 1750-1850”. In: *Varia História*, v. 30

²³ SCHLEUMER, Fabiana. Cenários da Escravidão Colonial. In: *Revista Ultramares*. Dossiê Nº 1, Vol.1, janjul/2012. pp. 97-120.

²⁴ REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ou de seus donos. Aliás, não só os donos de engenho sabiam disso, como também os próprios escravizados tinham consciência dessa constante negociação simbólica na qual estavam inseridos, e, muitas vezes, souberam utilizá-las em benefício próprio.

Ainda é difícil aceitar que o grupo social escravizado, em uma sociedade escravista, cujo principal instrumento de manutenção era a violência, tiveram relações negociáveis com a classe senhorial. Embora, “não se quer afirmar que havia relações idílicas entre escravos e senhores, mas sim padrões de negociações que poderiam partir dos próprios escravos”²⁵. As temáticas culturais sobre a escravidão negra passaram a ter um importante processo de valorização. Sujeitos que antes foram silenciados pela história tradicional, dita política e econômica, que definia homens e mulheres negras como passivos no antigo sistema escravista, passaram a ser vistos de novas formas, contribuindo para uma nova historiografia no que se refere à “história dos excluídos”.

Diante disso, novas perspectivas, abordagens teóricas e metodológicas gradualmente construíram outra visão do sujeito escravizado, dando novo sentido às vivências, ao cotidiano e às variadas maneiras de sobrevivência que esses sujeitos colocavam em prática no seu dia a dia, nas possessões ultramarinas empreendidas pelo reino de Portugal.

Segundo Reis e Silva, na obra historiográfica “Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista”, os escravizados eram parte ativa da sociedade. Escravos e senhores estabeleciam regras no sentido de obterem colaboração um do outro, cada qual dispendo de táticas e estratégias que estavam ao seu alcance.

Apolinário afirmam que “os homens e mulheres negras souberam, nas malhas do sistema, criar, dissimuladamente, espaços de negociação e, ao mesmo tempo, de autonomia diante dos senhores escravistas”. Silvia Hunold Lara chamou a atenção para as relações entre senhores e escravos, não sendo estas alicerçadas apenas pela violência. Para além do castigo (e outras formas de violência), existiam relações de afeto e negociações. As formas de negociações, que se davam de várias formas entre senhores e escravizados desde a economia própria do escravo, como a brecha camponesa, até a “liberdade” que as quituteiras tinham em vender seus produtos durante o dia pelas ruas, o que se mostrava estrategicamente eficaz para a compra de alforrias graças ao pecúlio que podia juntar e às alforrias por mérito e/ou compra.

As Irmandades religiosas foram outras instituições que amenizavam o martírio do cativo, possibilitando a manutenção de complexas redes de arrecadação financeira para a

²⁵ APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Escravidão negra no Tocantins Colonial**. Vivências escravistas em Arraias (1739-1800). 2. Ed. Goiânia: Kelps, 2007, p. 15.

compra de alforrias de outros escravizados. Favorecendo, também, a execução de festas, no sentido lúdico ou religioso, assim como garantiam a passagem de suas almas para o outro mundo através das missas que as filiações a Irmandades lhes garantiam.

O primeiro objetivo de uma irmandade era congregar certo número de fiéis em torno da devoção a um santo escolhido como padroeiro. Frequentemente seus membros viviam na vizinhança da mesma paróquia, mas havia irmandades que associavam pessoas por devoção, ofício, cor da pele ou estatuto social. A base de tudo era o ‘compromisso’, conjunto de regras que determinavam os objetivos da associação, as modalidades de admissão de seus membros, seus deveres e obrigações²⁶.

Todas essas formas de negociações amenizavam o cotidiano escravista, evidenciando que para além da violência, existiam também espaços intermediários, onde sujeitos historicamente relegados à margem da sociedade criavam constantemente espaços inventando e reinventando a sua sobrevivência e a sua cultura. Essa abordagem ganhou dimensões atlânticas fundamentais para a nova História Cultural, intimamente ligada ao estudo da diáspora e cultura afro, afro-brasileira e afro-americana. A História Cultural possibilitou estudos recentes que privilegiam as relações das irmandades, ajudando na compreensão da cultura africana e afro-brasileira, assim como na sua permanência e influência na América Portuguesa²⁷.

Nessa vertente, as reflexões de Marina de Mello e Souza possibilitam visualizarmos que a eleição de Reis Congos, realizada por africanos e seus descendentes, foi costume amplamente

²⁶ MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia no século XIX**: uma província no Império. Rio de Janeiro: nova Fronteira, 1992, p. 397.

²⁷ No que diz respeito aos estudos culturais sobre a diáspora, um dos assuntos com bastante visibilidade refere-se à identidade dos grupos étnicos e sua cultura. Para Paul Gilroy, o “Atlântico negro” representou o fluxo de troca cultural em várias regiões do globo. Fluxo este que só foi possível graças aos deslocamentos forçados de africanos para as várias partes do mundo. Este autor reinterpreta o período moderno de acordo com as mudanças proporcionadas pelo tráfico de seres humanos e os impactos causados pelo deslocamento destes sujeitos. GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001; Stuart Hall também produziu um estudo importante sobre identidade e diáspora. Para este autor, a identidade cultural reflete a experiência histórica de um sujeito ou grupo. Apesar de a identidade atribuir características específicas, estas não são estáticas. Hall argumentou que nestas mudanças constantes de acordo com o ambiente em que um indivíduo ou seu grupo se insere. HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. (Org.). Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003; Frederik Barth também trouxe importante contribuição para os estudos culturais. A partir das suas concepções sobre grupos étnicos, este autor possibilitou entendermos como funcionam as relações culturais entre diferentes grupos. Através da fronteira interétnica percebemos as relações de uma fronteira cultural a outra em um processo de interação das etnicidades dos grupos e suas alteridades, mas sempre em uma perspectiva de cultura e identidade que se movimentam nas relações entre grupos étnicos diferenciados. Cabe ressaltar que a partir dos seus estudos houve uma renovação nos estudos sobre a África e sua diáspora. BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, *In*; POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

disseminado na América portuguesa²⁸. A metodologia e o trato com a fonte pela autora, deixando em segundo plano o lado folclórico, mas com maior importância ao teor político em que se constituíam essas eleições, evidenciou um complexo mundo feito entre sujeitos escravizados, autoridades religiosas e seculares em torno do ato simbólico de coroação, que centralizava o poder da administração, carregado de valores históricos, políticos, culturais e religiosos.

Por fim, vale ressaltarmos os estudos²⁹ mais recentes dos historiadores como Marcus Carvalho, Flávio Gomes e José Reis, privilegiando as microanálises de personagens históricos anônimos que em muito contribuíam para a compreensão das relações no mundo escravista. Em 2008, João José Reis publicou um livro intitulado “Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do Século XIX”, sobre a trajetória de um africano liberto na Bahia oitocentista. Domingos não foi o tipo de personagem histórico que se destacou em seu tempo por grandes feitos em levantes ou por fugas engenhosas, muito pelo contrário, era apenas mais um dentre tantos outros tentando sobreviver com as condições que lhes eram possíveis.

O destaque na citada obra são as redes que Domingos construiu ao longo de sua vida e como uma liderança religiosa se articulava em duas sociedades: a do negro e a do branco. Em 2010, os historiadores citados publicaram em conjunto a obra “*O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro*”, que evidencia a vida de Rufino, preso por suspeita de conspiração em um levante na Bahia, no século XIX. Ao longo da obra, foi apresentada uma complexa trama envolvendo Rufino, chefes de polícia, juízes e grandes traficantes de pessoas oriundos de Pernambuco e de outras partes do Brasil. Ela se destaca por expressar o complexo mundo do tráfico transatlântico interligado não apenas à África, mas também a outras regiões do Brasil, com destaque para Pernambuco, Rio de Janeiro e Bahia.

Estes estudos de microanálises a partir de sujeitos desconhecidos possibilita-nos a compreensão de determinados mecanismos sociais e culturais imersos em uma sociedade tão

²⁸ SOUZA, Marina de Mello. **Histórias, mitos e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX**. In: JANECSO, István e KANTOR, Iris. **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa** (Volume 1). São Paulo: Imprensa Oficial. Hucitec; Edusp; FAPESP, 2001, p. 249.

²⁹ O estudo sobre a vida de Rufino José Maria possibilita compreendermos o que foi o tráfico atlântico de africanos na segunda metade do século XIX. Os três autores apresentam uma interpretação de um personagem complexo, que esteve nos dois lados do comércio ilegal de escravos. A história pormenorizada de Rufino (descrita nos documentos policiais) revelou as engrenagens do funcionamento da prática do tráfico. Sendo possível visualizar desde a viagem da África até os portos brasileiros. Além disso, as relações de redes estabelecidas entre comerciantes nos dois lados do Atlântico ficam em evidência nesta obra, demonstrando um complexo mundo de sujeitos que enriqueceram através do comércio ilegal de seres humanos. CARVALHO, Marcus; GOMES, Flávio.; REIS, João José. **O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro**. Companhia das Letras, 2010.

plural quanto a estabelecida no Brasil. Favorecendo a compreensão de aspectos sociais e culturais que seriam despercebidos. Desse modo, estabelecemos novos olhares e novas formas metodológicas para lidar com as interpretações que surgem ao longo da produção historiográfica sobre a escravidão negra na América Portuguesa.

1.2 A atuação da Inquisição

Tema consolidado de várias pesquisas no meio acadêmico, a instituição inquisitorial tem sido evidenciado, ao longo dos séculos XX e XXI, como um importante campo de pesquisa para se compreender a dimensão social, política e cultural da América Portuguesa. O fundo documental que compõe os antigos arquivos do Santo Ofício tem servido de base para os mais variados temas, transitando pela chamada “cultura popular” até os estudos econômicos sobre Portugal e sobre o Brasil.

Para Francisco Bethencourt, “os modelos de ação inquisitorial” talvez constituam o campo de pesquisa mais estudado acerca dessa instituição da época moderna, sobretudo, no que diz respeito aos tipos de delitos que combatia, a forma e os procedimentos adotados para a resolução dos casos em questão³⁰. Desse modo, através dos sujeitos perseguidos e da atuação inquisitorial, é possível compreendermos a sociedade em que estes se inseriam e as suas especificidades.

Durante o reinado de D. João III, em 1536, foi criado o Tribunal do Santo Ofício, em Portugal, com a missão de perseguir e processar indivíduos que não estivessem de acordo com as leis católicas. Apesar da ampla maioria dos processados terem sido os cristãos-novos, outros “criminosos” também eram levados às salas de julgamento da Inquisição, tais como: heréticos, apóstatas, bígamos, sodomitas, feiticeiros, idólatras, mouros, Padres solicitantes entre outros.

Segundo Daniela Buono Calainho, em meados do século XVI, a Europa Meridional passou a receber forte influência da Contrarreforma Católica. Ainda segundo a autora, o movimento da Contrarreforma encontrou amplo apoio na Inquisição Moderna. Dessa forma, a Igreja Romana empreendeu uma forte ofensiva contra a expansão do protestantismo na Europa.

Ao lado dos ideais nascidos da Contra-Reforma, a Inquisição ibérica tratou de debelar hereges perturbadores da cristandade e perpetuadores da presença

³⁰ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 13.

impertinente do Diabo no Velho mundo, num primeiro momento, e mais tarde na América, à medida que avançava o processo de colonização no ultramar³¹.

Todos aqueles que fossem considerados contrários aos princípios católicos estavam sujeitos a enfrentarem a justiça da Inquisição. Muitos dos vassallos da Coroa portuguesa sofreram nas malhas inquisitoriais independentes de serem brancos, negros, mestiços, mouros, nativos ou judeus. O Santo Ofício era implacável em julgá-los, e as penas, apesar de variadas, sempre traziam ao culpado implicações diversas.

Gian Carlo de Melo Silva afirmou que as reformulações propostas pelo Concílio de Trento provocaram mudanças no imaginário social, que tinha, por finalidade, “desterrar os erros que desviavam os fiéis e os próprios clérigos dos sacramentos. O Concílio reafirmou dogmas e formulou novas diretrizes para serem seguidas pelos católicos”³².

Apesar de não ter ocorrido a instalação do Tribunal no Brasil³³, existiram inúmeras pessoas ligadas ao Santo Ofício que atuavam nas antigas Capitânicas da colônia portuguesa. “Esses agentes eram funcionários da grande empresa inquisitorial, com sede em Lisboa, e tinham como função principal auxiliar os inquisidores na sua missão "santa" de manter a ortodoxia em todo o império português”³⁴.

Dentre esses agentes, o papel fundamental para o funcionamento da Inquisição no Brasil era por parte dos comissários, que tinham, em suas obrigações, ouvirem informações, denúncias e acusações. Recebida a informação, o comissário solicitava ao acusado a sua presença em sua

³¹ CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandigas**: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime. Garamond, 2008, p. 72.

³² SILVA, Gian Carlo de Melo. Inquisição e Igreja católica no Pernambuco Colonial: Os desvios morais contra o Sagrado Matrimônio. Disponível em: <<http://www.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wpcontent/uploads/2012/01/Gian-Carlo.pdf>>. Acesso em: 05/07/2016, p. 2.

³³ A fundação e instalação de um Tribunal inquisitorial ocorria por razões específicas. Por exemplo, em 1478, na Espanha, o Papa Sisto IV fundou uma nova Inquisição na Espanha em resposta aos pedidos dos reis Católicos da Espanha. A reivindicação real se dava pelo suposto aumento da heresia (ritos mosaicos entre os judeus) e a tolerância por parte dos bispos frente a estes atos. BETHENCOURT, Op. Cit., p. 17; Em Portugal, a Inquisição moderna foi fundada em 1536. Similar ao caso da Espanha, a Inquisição Portuguesa também surgiu da vontade de impedir o avanço dos heréticos em Portugal. Vale ressaltar que, diferente do caso espanhol, a Inquisição em Portugal teve amplo apoio das instituições civis. Francisco Bethencourt argumentou que este apoio era fruto de um pensamento mais maduro da época, o qual tinha como exemplo o caso da Inquisição Espanhola, surgido 50 anos antes da de Portugal. BETHENCOURT, Op. Cit., p. 24-27. Para o caso do Brasil, um Tribunal não teria efeitos positivos para a economia. Considerando que a colônia era composta por vários grupos diferentes, notadamente, de concepções religiosas diversas. Dentre esses grupos, os de maior composição demográfica eram índios e negros. Para o início da colonização, a força dos engenhos era oriunda do trabalho indígena. A partir do século XVII, o trabalho foi composto, em sua maioria, pelos negros. Um Tribunal inquisitorial na colônia provavelmente iria desregular as forças produtivas dos engenhos, uma vez que estes dois grupos seriam alvos de denúncias e processos. Sendo assim, a possível prisão e degredo destes sujeitos trariam resultados negativos à economia da época.

³⁴ NOVINSKY, Anita. **A igreja no Brasil colonial**: agentes da Inquisição. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, tomo 33, p. 17-34, 1984, p. 18.

causa de audiência, ouvia testemunhas e, caso fosse preciso, poderia dar ordem de prisão ao suspeito e remetê-lo ao Tribunal de Lisboa. Segundo Novinsky, o comissário, em conjunto com o Bispo, possuía permissão para torturar, a fim de obter confissão, mas não se encontrou casos dessa natureza³⁵.

O comissário também possuía a autoridade e quase todos os poderes de um inquisidor, sendo-lhe negado, apenas, a função de sentenciar o acusado. Ainda assim, poderia exercer esse tipo de autoridade caso um inquisidor delegasse seus poderes ao mesmo, a única exceção seria a sentença de pena de morte, pois esta ficava restrita apenas aos inquisidores. Ocorreu casos em que a presença de um comissário não era possível. Então, outros sujeitos poderiam desempenhar o papel de contribuir com o Santo Ofício. Foi esse o caso dos Jesuítas, que, em 1646, a responsabilidade da “Grande Inquisição” ficou sob os cuidados do Jesuíta Padre Manuel Fernandes, e auxiliado pelo escrivão, também Jesuíta, Padre Sebastião Teixeira³⁶.

Além da investidura de cargos, a Inquisição contava com o apoio da população. Laura de Mello e Souza, em seu livro *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, expôs que o imaginário social do período colonial era tão afetado pela atuação inquisitorial que as pessoas, ao menor sinal de um suposto crime contra a fé católica, denunciavam seus propositores. Isso evidencia duas faces dessa sociedade: a primeira seria a denúncia por medo de omissão perante os agentes da fé, e a segunda teria o caráter de “salvar o próximo”, denunciando-o com a finalidade de que sua alma fosse corrigida³⁷.

1.3 A Inquisição em Pernambuco

Com o início da colonização, houve não somente chegada de pessoas prontas a povoarem as novas terras da América portuguesa, mas também religiosos que carregaram a responsabilidade de cuidar das almas “desviadas” dos dogmas católicos e a manutenção dos ritos religiosos tão caros à Igreja Católica. Não obstante, os missionários enviados por D. João III tinham também a missão de não apenas proteger a manutenção do catolicismo, mas também de angariar novos fiéis para o rebanho da Igreja Romana. Os métodos, já amplamente difundidos e estudados pela historiografia e áreas afins, desde a pregação das escrituras da

³⁵ NOVINSKY, Op. cit., p. 72.

³⁶ NOVINSKY, Op. cit., p. 72.

³⁷ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Bíblia até a coerção verbal, punição e, em alguns casos, o uso da violência física para o fim em questão.

Mais à frente, teremos a oportunidade de observar um caso ocorrido durante a segunda metade do século XVIII, na Capitania de Pernambuco, em que Capuchinhos italianos utilizavam de sua autoridade e violência contra os povos indígenas aldeados. Em uma tentativa de demonstrar quem detinha o poder, um Padre missionário chegou a arrancar a orelha de um nativo para mostrar que “quem mandava ali era ele”³⁸. Em finais do século XVI, chegava ao Nordeste colonial o inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, tendo como destino a Bahia, Pernambuco, Paraíba e Itamaracá. Por onde Mendonça passou, provocou medo nos colonos, mostrando, assim, a força coercitiva e o imaginário popular da época em relação ao Tribunal do Santo Ofício.

Segundo Francisco Bethencourt, “para os membros dos tribunais da Inquisição, seu papel seria fundamental, pois, sem eles, a cristandade teria sido “infectada” e o mundo dominado pelo demônio. A heresia perverteria os costumes e a sociedade como um todo”³⁹. Na obra citada de Laura de Mello, a heresia foi posta como uma constante na vida dos colonos ultramarinos. Dessa forma, era mais do que necessário a presença não só do clero regular, mas também dos agentes inquisitoriais.

Cabe pensarmos: como seria a colônia, caso tivesse havido a instalação de um Tribunal na América portuguesa? A Inquisição e D. João III deviam ter a noção que a presença dos tribunais religiosos no Brasil traria sérios riscos ao funcionamento das novas conquistas. Sabendo que ali habitava variados grupos, inseridos nos mais variados contextos e experimentando todos os tipos de crenças, a presença deste Tribunal seria danosa ao projeto colonizador que iniciara ainda no século XVI.

Por meio de visitas, o Tribunal de Lisboa conseguia impor aos domínios ultramarinos a visão inquisitorial sobre o que julgavam “desvios” de conduta religiosa. Apesar da preocupação deste Tribunal se relacionar diretamente com os cristãos-novos, observamos a preocupação com outras práticas, como os ritos africanos, ameríndios, sodomitas e outros.

Com o visível crescimento de Pernambuco, Capitania cedida a Duarte Coelho em 1534, a região possuía um aumento anual em sua população bastante significativo. Fora a chegada maciça de colonos que almejavam a obtenção de lucros com a atividade açucareira, a presença

³⁸ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPÉH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 96, D. 7564.

³⁹ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 356-357.

africana aumentava consideravelmente, ao passo que a Capitania crescia em termos econômicos. Roberta Cristina da Silva Cruz afirma que

O número de cativos cresce assustadoramente, segundo alguns autores, no final do século XVI com a importação de 3000 negros da Guiné para servirem nas lavouras da Bahia e de Pernambuco. No apogeu da produção do produto, no século XVII, a importação de escravos chega a cerca de 50000 negros⁴⁰.

Desta forma, podemos observar a prosperidade pernambucana no primeiro século da colonização portuguesa. A autora, baseada em Gonsalves de Mello, atesta que a Capitania era uma alternativa para os grupos perseguidos pela Inquisição. Para tanto, o Santo Ofício deveria se fazer presente na região com o intuito de perseguir e de corrigir “feiticeiros, bruxos, bígamos, os que liam livros reprovados pela igreja e os demais desviantes”⁴¹. Não encontramos estudos que fizessem comparativos entre o aumento populacional de escravos com o número de processos e denúncias atribuídos aos mesmos. Porém, como afirmamos, o principal alvo do Santo Ofício eram os cristãos-novos. Há uma quantidade considerável de processos e denúncias realizadas contra estes sujeitos, mesmo não sendo maioria numérica na colônia. Óbvio que isto se dava em função dos interesses da época.

O que questionamos diante isso são os motivos que levaram a Inquisição Portuguesa “afrouxar” sua perseguição contra outros “crimes”. Para Pernambuco, observamos o crescimento da população negra, significa, também, a expressão de sua cultura (considerada herética) neste local. Por quais motivos, então, os negros, que tinham superioridade numérica na colônia, tiveram poucos registros da perseguição contra suas crenças?

Em um levantamento de processos e denúncias em Pernambuco durante o século XVIII, encontramos cerca de 19 processos envolvendo africanos e crioulos e pouco mais de 100 denúncias⁴². Número particularmente pequeno em razão do volume demográfico desses sujeitos naquela Capitania. Todavia, podemos considerar que, mesmo compondo a maioria étnica na colônia, as práticas e ritos africanos eram de menor importância para a Inquisição. Falamos isso para afirmar o fato da sonegação por parte do Tribunal lisboeta frente aos casos envolvendo a religiosidade africana e afro-brasileira. Uma exceção seria o caso dos batuques envolvendo o Governador e a ordem dos missionários Capuchinhos, que abordaremos mais adiante.

⁴⁰ CRUZ, Roberta. **Inquisição no Pernambuco quinhentista**: o caso de Felícia Tourinho. **Nova Revista Amazônica**, v. 1 n. 2. Jul./Dez. 2013, p. 60-74. p. 63.

⁴¹ CRUZ, Op. Cit., p. 64.

⁴² Foram consultados os fundos arquivísticos da Torre do Tombo: Coleção de Processos e Cadernos do Promotor (números 58 à 130).

De antemão, consideramos que grupos mais ortodoxos tinham maiores preocupações com esse tipo de prática considerada herética. Do mesmo modo, devemos levar em consideração que a força produtiva, quase que em sua totalidade, encontrava-se no trabalho escravo. Os processos e penas envolvendo degredos e prisões a estes sujeitos refletiriam negativamente na economia pela possibilidade da redução de mão de obra. Também é possível considerar que, por parte de alguns senhores, havia a anuência para com os seus escravos, permitindo-lhes que brincassem em dias de folgas, cultuassem seus deuses e colocassem em prática sua concepção de mundo alicerçado em sua experiência anterior à escravização. Antonil atestava essa prática ao aconselhar que

Negar-lhes totalmente seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores ao criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente⁴³.

Antonil apenas indicava algo que era praticado por alguns senhores escravistas. Não havia a possibilidade de impedir que africanos e descendentes utilizassem aspectos de uma cultura exterior a que se tentara impor na colônia. Seus senhores sabiam que esse tipo de atitude poderia levar a situações delicadas, desde revoltas nas senzalas até conflitos maiores, como levantes e desordens variadas.

Com isso, buscamos problematizar as relações estabelecidas em Pernambuco no século XVIII. Analisaremos como africanos, crioulos, pardos e outros conseguiram criar conflitos entre autoridades civis e religiosas e a atuação inquisitorial nesses episódios que têm início no ano de 1778 e se seguem até finais de 1797. Podemos propor algumas questões que relativizem o “afrouxamento” em se permitir as expressões culturais dos africanos e seus descendentes. Notaremos, a partir de José César de Meneses, Governador de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, Bispo da mesma Capitania, e o Juiz de Fora, João da Silveira Pinto Nogueira, como ocorriam as relações entre autoridades e as práticas africanas.

Esta pesquisa iniciou a partir de um documento disponível no Arquivo Histórico Ultramarino⁴⁴. Trata-se de uma resposta do Governador de Pernambuco, José César de Menezes, a uma carta do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa no ano de 1780. O conteúdo era

⁴³ ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982, p. 161.

⁴⁴ CARDOSO, Juciene Ricarte.; QUEIROZ, Josinaldo Sousa.; LUIZ, Janailson Mâcedo; MELO, Tiago. **Catálogo geral dos manuscritos avulsos e em códices referentes à escravidão negra no Brasil existentes no Arquivo Histórico Ultramarino**. Campina Grande: EDUEPB, 2016

referente aos “ritos gentílicos” empregados por africanos de Angola e de Costa da Mina, realizados nas praças daquela Capitania. A carta que originou a esta resposta acusava o Governador de perseguir missionários e de proteger os negros e seus rituais, considerados danosos à vida católica.

A partir deste documento, cruzamos as informações com ofícios redigidos pelo Bispo de Pernambuco D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, com o Prefeito da Missão dos Capuchinhos italianos Constantino de Parma, entre outros personagens importantes como D. Maria I, Rainha de Portugal, e José da Cunha Grã Ataíde e Melo, ex-Governador de Pernambuco e Conde de Povolide. O caso em questão, que mobilizou várias pessoas da administração secular e religiosa, estava relacionado aos batuques (em sentido religioso ou festivo) que os negros escravizados, livres e libertos praticavam, supostamente, em praça pública, com anuência do Governador José César. O caso passou-se entre os anos de 1779 e 1780, e durante o curto processo, foi produzida relativa documentação sobre o episódio, o que nos possibilitou uma série de questionamentos sobre as práticas culturais de africanos e de descendentes em Pernambuco.

Apesar de boa parte do trabalho se centrar nos batuques (ritos gentílicos para a Inquisição), ampliamos nossas pesquisas, possibilitando uma leitura mais aprofundada sobre a sociedade criada por esses sujeitos. Toda a pesquisa ocorreu em torno dos conflitos entre escravos, a ordem religiosa dos Capuchinhos italianos (e outros agentes religiosos) e a administração secular (Rainha, Governadores etc.). Durante o processo da pesquisa documental, alargamos nosso estudo com o auxílio das fontes inquisitoriais. Estas fontes, para além dos perigos em se confiar totalmente no seu texto⁴⁵, nos revelaram com mais detalhes as experiências de escravos e livres numa sociedade escravocrata como a de Pernambuco.

O primeiro capítulo do nosso estudo, intitulado de “Infinitos pecados e gravíssimas ofensas a Deus”? A tentativa de proibição dos ritos africanos em Pernambuco (século XVIII)”, está dividido em quatro tópicos. No primeiro, fizemos uma breve descrição do Recife, durante o século XVIII, por meio de uma confissão realizada ao Tribunal do Santo Ofício. A partir da confissão de Manoel de Sousa Pereira, foi possível observarmos como a cultura de matriz afro

⁴⁵ Apesar das fontes inquisitoriais serem de grande riqueza, por detalharem práticas (ainda que de forma Generalizada no que diz respeito às práticas mágicas vindas da África), costume e o cotidiano do réu, é necessário levar em consideração que as mesmas requerem certos cuidados metodológicos de análise. Ginzburg nos chama a atenção para “o impulso dos inquisidores no sentido de buscar a verdade”, a influência direta ou indireta que estes documentos sofriam por parte de quem os produziam. GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *In: O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 284.

e afro-brasileira influenciava vida de diversos sujeitos, inclusive não-negros que utilizavam de objetos e práticas mágicas e religiosas para diversos fins.

No segundo tópico, passamos a analisar o caso dos batuques descritos nesta introdução. Problematizamos as denúncias contra o Governador José César de Meneses, em que pesavam-lhe acusações de proteger e permitir que Angolanos e Minas praticassem batuques e “ritos gentílicos” em praça pública assistidos pela população local.

A partir destas denúncias, analisamos: 1) Como ocorreu estas denúncias e quais motivos levaram o Governador a ser notificado pela Inquisição de Lisboa; 2) Como eram realizados os batuques e se eram rituais religiosos ou não; e 3) O uso do batuque e do teatro como prática simbólica de resistência por parte dos africanos e seus descendentes.

No terceiro tópico, tratamos de forma mais específica sobre o embate entre a administração secular e a Ordem dos Capuchinhos italianos. Este embate resultou da suposta permissividade de José César de Meneses para com os escravos e suas práticas culturais. Os citados religiosos acusavam o Governador de impedir o trabalho em prol da causa católica e que ali, em Pernambuco, os africanos gozavam de liberdade (uma licença escrita pelo Governador) para empreenderem seus batuques e ritos religiosos.

No quarto tópico, discutimos a participação de D. Maria I, Rainha de Portugal, no referido caso dos batuques. Até então, o problema estava circunscrito ao Governador de Pernambuco, ao Tribunal inquisitorial de Lisboa e aos Capuchinhos do Hospício de Nossa Senhora da Penha, localizado em Boa Vista, Recife. Por não haver consenso entre as partes, a soberana solicita um parecer sobre os batuques a um antigo Governador daquela Capitania.

José da Cunha Grã Ataíde e Melo é o responsável em descrever as “castas de danças” que viu em Pernambuco no período em que foi Governador. A partir do seu parecer, a Rainha emitiu sua visão acerca do caso dos batuques e instrui as autoridades religiosas e seculares de acordo com o que foi escrito por José da Cunha, também conhecido como Conde de Povolide.

O segundo capítulo, intitulado de “Conflitos, grupos étnicos e religião na Capitania de Pernambuco no século XVIII”, está dividido em seis tópicos. Nesta parte da pesquisa nos dedicamos de forma mais enfática aos chamados africanos “Angola” e “Minas”. Analisamos desde o seu local de origens até o desembarque em Pernambuco. Posteriormente, discutimos sobre suas práticas culturais e como elas contribuíram para a sociedade do século XVIII.

No primeiro tópico, analisamos as rotas de comércio destinadas ao tráfico entres os séculos XVII e XVIII. Discutimos sobre as supostas preferências de comerciantes de escravos do Brasil e de Portugal, e sobre a política de valorização das rotas da Costa da Mina e de Angola.

Em seguida, discutimos os conceitos utilizados atualmente para designar os grupos étnicos a partir de autores que trataram o tema, como Luís Nicolau Parés e Mariza de Carvalho Soares.

Expostas estas questões, retomamos as discussões sobre a denúncia dos batuques⁴⁶. Analisamos os rituais realizados por centro-africanos e o que era realizado por negros vindos do Ocidente africano. Visualizamos, assim, que o batuque estava ligado a uma prática banto, mas que, em determinado contexto, havia a participação de negros Mina. Cabe lembrar que, embora esses sujeitos vindos da Costa da Mina fossem minoria étnica em Pernambuco, conseguiram utilizar suas características em uma cultura que não era a sua.

Prosseguimos, no segundo tópico, com a análise de alguns casos em que pardos e africanos foram denunciados a Inquisição devido a supostas práticas “diabólicas”. Nos referimos ao Calundu e à Dança de Tunda (ou Tundá), descritos anteriormente. Para esses rituais, fizemos o seguinte questionamento: o que explica a influência de outra cultura (ainda que esta não seja a dominante) em um ritual exterior a sua crença religiosa?

No terceiro tópico, discutimos, por meio de duas fontes manuscritas, uma sobre a Costa da Mina e a outra sobre cidade do Recife, sobre como os rituais animistas dos africanos da parte ocidental eram enxergados por diversos viajantes e como foram descritos na Capitania de Pernambuco.

O terceiro capítulo, intitulado de “As contendas entre Governadores e religiosos em Pernambuco no século XVIII”, está dividido em quatro tópicos. No primeiro, tratamos da presença dos Capuchinhos italianos entre os anos de 1761 a 1783, na Capitania de Pernambuco. A partir de um extenso ofício enviado pelo então Governador Luís Diogo Lobo da Silva, discutimos como estes sujeitos interviam na jurisdição e na ordem secular não apenas em Pernambuco, mas também na Bahia. Em seguida, analisamos uma disputa entre o Prefeito da Missão dos Capuchinhos Constantino de Parma (“o famoso zelador dos casos dos batuques”)⁴⁷ e o Governador da Capitania, José César. A partir dessas contendas, observamos como os batuques influenciaram até mesmo as relações entre autoridades na Capitania de Pernambuco.

No segundo, analisamos os conflitos entre Constantino de Parma e José César de Meneses. De forma mais precisa, revelamos o que levava a ambos sustentarem opiniões contrárias sobre o mesmo tema: os batuques.

No terceiro tópico, investigamos a possível relação de amizade que havia entre D. Tomás da Encarnação Costa e Lima e o Governador de Pernambuco. Constantino acusava o

⁴⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

⁴⁷ Esta era a designação do Governador para o referido religioso. Ver: Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 140, D. 10368.

Bispo constantemente deste ser um dos que permitiam os africanos de empreenderem seus costumes “gentílicos”. Através de suas acusações, investigamos até que ponto essa aproximação entre o Bispo e o Governador tinha relações com a suposta permissividade dos batuques.

Por fim, no último tópico deste capítulo tratamos de alguns Governadores de Pernambuco que foram denunciados à Inquisição. Entre o final da primeira metade do século XVIII e o início do século XIX, encontramos quatro Governadores que tiveram seus nomes relacionados a casos de heresias. Chamamos a atenção para o descaso da Inquisição com estas denúncias. A exceção foi José César de Meneses, que, como verificamos ao longo da pesquisa, teve problemas sérios por conta de ter sido denunciado ao Tribunal religioso de Lisboa.

2 “INFINITOS PECADOS E GRAVÍSSIMAS OFENSAS A DEUS”? A TENTATIVA DE PROIBIÇÃO DOS RITOS AFRICANOS NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO (SÉCULO XVIII)

No presente capítulo, apresentamos uma discussão sobre as práticas culturais africanas realizadas na Capitania de Pernambuco vistas pela documentação produzida pela administração colonial (Governador de Pernambuco e D. Maria I, Rainha de Portugal), a Ordem Missionária dos Capuchinhos Italianos e o Tribunal do Santo Ofício. Procuramos entender, através da análise da documentação oficial produzida nos últimos vinte anos do século XVIII, no âmbito do Conselho Ultramarino e do Tribunal da Inquisição de Lisboa, como essas práticas (danças, festas, batuques, feitiços, mandingas) influenciavam não só o cotidiano dos africanos e de seus descendentes, mas também dos colonos, pessoas ligadas à administração religiosa e agentes ligados à administração colonial.

Para os devidos fins de pesquisa, utilizamos documentos gestados pelo Tribunal do Santo Ofício e do Arquivo Histórico Ultramarino⁴⁸. Também usamos a descrição dos reinos do Congo, Matamba e Angola, deixada pelo missionário Capuchinho Cavazzi. No que se refere aos documentos inquisitoriais⁴⁹, usamos os processos movidos pelo Tribunal religioso e denúncias feitas aos agentes inquisitoriais.

Quanto aos documentos produzidos no âmbito do Conselho Ultramarino, trata-se de ofícios e cartas escritas pelo Governador de Pernambuco, José César de Meneses. Serão usados,

⁴⁸ Os documentos referentes ao Conselho Ultramarino foram digitalizados pelo Projeto Resgate Barão do Rico Brando, sob a coordenação de Esther Caldas Bertoletti. O referido projeto reuniu pesquisadores do Brasil e de outros países da Europa. Foram organizados e catalogados, por período e região, milhares de documentos respeitantes ao século XVI ao XIX. Aqui, utilizamos a coleção relativa à capitania de Pernambuco. Para saber mais sobre o projeto, ver: BERTOLETTI, Esther Caldas.; BELLOTO, Heloisa Liberalli.; DIAS, Erika Simone de Almeida. O projeto resgate de documentação histórica Barão do Rio Branco: acesso às fontes da história do Brasil existentes no exterior. *Clio* – revista de pesquisa histórica, n. 29.1 (2011).

⁴⁹ Os processos movidos pelo Tribunal inquisitorial de Lisboa são compostos por folha de abertura (onde contém o sumário de culpa ou denúncia e o nome do réu); segue-se com a explicação do caso; perguntas a testemunhas e ao réu; e, por fim, a sentença e os custos do processo. Cabe salientar que nem todos os processos movidos pela Inquisição eram concluídos. Muitos destes estão ausentes de sentenças e de perguntas às testemunhas. O segundo tipo de documento utilizado nesta pesquisa, também de origem inquisitorial, está nos chamados “Cadernos do Promotor”. Nestes cadernos, encontram-se denúncias que poderiam originar os processos descritos acima. Não há uma organização por capitânias nestes cadernos, respeitando apenas a ordem cronológica de produção das denúncias. Estão dispostos em 139 volumes que cobrem o período de 1541 a 1802. Na coleção de “Cadernos do Promotor”, existe uma série intitulada de “Papéis de Fora” ou “Papéis Antigos”, que vão de 1565 a 1587. Estes papéis encontram-se de forma desordenada e com lapsos de numeração. Em geral, todos os volumes contêm denúncias referentes à Lisboa, à África, ao Brasil e à Índia. As denúncias variam seu número de páginas, a depender do denunciante e da gravidade do suposto crime. Por fim: “Existem vários lapsos da numeração original, tratando-se os mais frequentes de repetições e saltos: o caderno 3.º de “Papéis de Fora” ou “Papéis Antigos”, aparecem duas vezes; os cadernos 10.º a 13.º dos “Papéis de Fora” ou “Papéis Antigos” não foram ainda encontrados, assim como os cadernos 25.º, 42.º, 43.º, 62.º, 63.º, 65.º, 78.º, 103.º, 123.º, 127.º, 132.º e o 135.º dos séculos XVII a XIX”. Ver: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/DetailsForm.aspx?id=2318017>>. Acesso em 06/04/2017.

também, documentos redigidos pela missão dos Capuchinhos italianos, ordens enviadas pela Rainha de Portugal, D. Maria I, e um parecer escrito pelo antigo Governador de Pernambuco, o Conde de Povolide.

Para tanto, norteamos nossa análise a partir de bibliografia especializada sobre o tema dedicada aos estudos sobre a diáspora africana e as suas consequências no chamado Novo Mundo. Priorizamos discutir como essas práticas empregadas pelos sujeitos escravizados criavam relações constantes de barganhas, reivindicando seus espaços de liberdades por meio de suas práticas culturais, indo, dessa maneira, contra as ações empregadas sobre estas práticas.

2.1 *Desenhando o Recife*

Durante o século XVIII, Recife era o segundo maior centro urbano da América Portuguesa. Tinha como base econômica o comércio portuário, que se dedicava a compra e venda de escravos, víveres, alimentos, panos e outras mercadorias. A atividade comercial era controlada “por um grupo de comerciantes que disputava poder e prerrogativas com a elite de senhores de engenho de Olinda, era também o lar para uma diversidade de grupos urbanos que transitavam dentro de uma cultura mestiça eivada por fórmulas barrocas”⁵⁰.

Centro dinâmico de gente e comércio, essa povoação, que passou à vila em 1710, era lar de uma extensa rede de agremiações de livre e escravos, composta por irmandades leigas e corporações de ofício. Instituições que, surgidas no XVII, controlavam não apenas seu cotidiano, mas também o de Olinda, Igarassu, Itamaracá e outras vilas próximas, criando espaços de sociabilidade baseados tanto na religiosidade assistencialista e festiva das irmandades, quanto na regulamentação profissional das corporações⁵¹.

As principais rotas de comércio estabelecidas por Recife era a da Costa da Mina e Angola. Desde o início do século XVIII, essas duas regiões foram importantes no que se referem ao tráfico de africanos escravizados. A exemplo: entre os anos de 1742 a 1759, temos um total de 121 embarcações vindas de Angola, e entre os anos de 1759 a 1777, um total de 78; quanto a Costa da Mina, no mesmo período, temos, respectivamente um total de 63 embarcações entre 1742 a 1759 e em 1759 a 1777, 23⁵².

⁵⁰ SILVA, Kalina Vanderlei. O teatro urbano – sociabilidades urbanas açucareiras em Pernambuco nos séculos xvii e xviii. **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**, n. 29.2 (2011).

⁵¹ Idem.

⁵² ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro.; SOUSA, Jéssica Rocha. O Comércio de Almas: As rotas entre Pernambuco e costa da África-1774/1787. **Revista Ultramares**. Dossiê Ultramares. Nº 3, Volume 1, Jan-Jul, 2013, p. 44.

Contabilizando uma média e aproveitando os dados arrolados pelo Governador entre os anos de 1759 a 1777 veremos que o número de embarcações destinadas a esse comércio por ano girava em torno de 4,3 e que no período anterior a instalação da companhia esse número chegava a 7 embarcações anuais. Em ofício anterior, do ano de 1775 em que envia para Martinho de Melo e Castro o mapa das “embarcações, marinheiros e pescadores que existiam na dita Capitania e em suas anexas” Jose Cesar declara haver apenas 7 embarcações em Pernambuco que se destinavam a navegação para Costa da África, sendo 6 corvetas e 1 galera que provavelmente se revezavam no atendimento as rotas de comércio africanas⁵³.

Não por acaso, essas constantes viagens foram responsáveis pela introdução de muitos africanos. Contabiliza-se que, entre os séculos XVI ao XIX, Pernambuco tenha embarcado 960.475 africanos, e o número de desembarcados chega a 853.833⁵⁴. Números bastante significativos. Não é difícil imaginar que a maior parcela da população de Pernambuco fosse de negros e seus descendentes. Com a crescente introdução de negros na região, a cultura local passava por transformações. Negros batucavam nos fins de semana e em dias religiosos, Irmandades empenhavam-se na realização de festas religiosas, reis do Congo eram eleitos em cerimônias de caráter público, feiticeiros e líderes religiosos contrariavam a Igreja e a Inquisição, usavam de seu conhecimento mágico-religioso para sobreviver em uma sociedade excludente e alicerçada no trabalho escravo.

Em confissão realizada entre os anos de 1752 e 1753, por Manoel de Sousa Pereira⁵⁵, natural da Paraíba, preso em Siolim Província de Bardez, nos cárceres da inquisição de Goa, que durante dez anos incorporou elementos identitários de grupos diferentes do seu. Manoel, apesar de não ter sido traficado ou escravizado, conheceu bem várias das práticas religiosas de africanos e os nascidos no Brasil. Sua trajetória nos mostra como o mesmo se utilizava de seus contatos para transitar entre variados grupos étnicos, revelando como um homem branco adaptava-se e utilizava aspectos sociais e culturais considerados gentílicos⁵⁶.

A trajetória de Manoel começa no ano de 1743, quando tinha 16 anos e residia na Paraíba. Ganhou uma carta de tocar de um crioulo que se encontrava preso em uma cadeia e que “devia alguns favores” à sua família, com a promessa que aquele objeto o ajudaria a conquistar e se deitar com qualquer mulher. Segundo sua confissão, conseguiu enfeitiçar uma crioula de nome Josefa e, no período de um ano, mais dezesseis mulheres em várias Capitânicas.

⁵³ ALMEIDA; SOUSA, Op. Cit., p. 44.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 131, p. 13-25.

⁵⁶ GENTILICO, adj. Coisa dos gentios, e pagãos. BLUTEAU, Raphael. Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. p. 658.

Apesar dessas cartas terem sua origem na península Ibérica, seu uso se popularizou no Brasil, sendo usada por toda a população independente da sua condição ou qualidade.

Essas cartas eram compostas de textos considerados mágicos, quem por ventura fosse tocado pelo objeto estaria sujeito a ter relações sexuais com o portador da dita carta. Não existia um texto padrão para a época, e o conteúdo da carta de Manoel também não foi exposto em sua denúncia, mas é possível ter uma ideia por meio de uma carta trasladada em um caderno do Santo Ofício português:

Primeira Oração

Com dois te vejo, com cinco te prendo, o coração te parto o sangue te bebo; quando me vires, por mim suspires, e quando me vires a mim te arrimes pela lenha da Vera Cruz para sempre. Amém Jesus. 2^a *Nobisquo* corpo nosso quando te digo isto não é por te consagrar senão por te enfeitiçar que me der quanto tiveres me conter o que souberes, e me queiras mais que todas as mulheres⁵⁷.

Tudo indica que Manoel ficou em companhia de sua mãe até os 19 anos quando mudou-se para o Recife, em 1746, indo morar na casa de um soldado chamado Luís Tavares. Já em Pernambuco, saiu um dia pela manhã com mais seis amigos até o bairro do Santo Antônio. Ao passarem pela ponte, encontraram o Capitão do Mato Pedro Monteiro, que trazia dois pretos presos. Comentara Manoel com os seus amigos, que o dito Pedro era “mandinga”, e todos continuaram a discutir sobre a polêmica.

Disse João Soares, um dos amigos que estava na discussão, afirmou que se quisessem ter “casta de mandinga”, fossem a casa do mulato Pedro Rodrigues, homem solteiro e sem ofício, também residente no Recife. Provavelmente Pedro vivia ou complementava sua renda com venda de bolsas mágicas, mas o que chama a atenção é o uso de “casta” para o objeto solicitado. Para a época⁵⁸, esta palavra estava ligada a qualidade⁵⁹ não a variação de funções de uma bolsa mágica de proteção.

⁵⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno nº 128, f. 342

⁵⁸ Segundo Bluteau, casta estaria relacionado a hierarquia social, linhagem de família ou gênero humano. BLUTEAU, Raphael. Op. Cit. p. 182.

⁵⁹ Entende-se por qualidade a cor da pele. Para uma discussão sobre o assunto ver: RÊGO, João Figueirôa e OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). **Tempo**, n. 30, 2011; PARÉS, Luís Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800). **Afro-Ásia**, 33 (2005), p.87-132; RAMINELLI, Ronald. Impedimentos de Cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750. **Vária História**, Belo Horizonte, vol. 28, 1º 48, p. 699-723, Jul/Dez de 2012; SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificação racial no Brasil dos séculos XVIII e XIX. **Afro-Ásia**, 32 (2005), p. 115-137.

Apesar de sua confissão não trazer muitos detalhes, se sobressai nas palavras de Manoel que possuía algum conhecimento sobre a mandinga que solicitara. Afirmamos isso a partir de suas palavras

E logo o dito Pedro Rodrigues disse que para a mandinga ser boa haviam de ir a igreja despedirem-se dos Santos, e os que tivessem pais, mães, e irmãos se despedisse deles dizendo que já não eram seus filhos, e irmãos, [...] respondeu, que não queria mandinga para sempre, nem se queria despedir dos santos, nem de seus pais, irmãos, e parentes, e lhe desse outra mandinga, e perguntou ao réu e mais camaradas se queriam ir despedir-se dos santos, pais, irmãos, e parentes, e lhe responderam que não.⁶⁰

Manoel e seus seis amigos dirigiram-se para a casa do mulato, e o mesmo indagou qual “casta de mandinga” queriam ter. Após todos concordarem que queriam ficar imunes a “furos de bala e cortes de faca”, Pedro pediu que retornassem a sua casa às sete horas da noite. Para se ter a mandinga desejada, dizia Pedro Rodrigues, é necessário que se renegue todos os santos e toda a família, ao que todos disseram não teriam coragem para tanto e que queriam apenas a mandinga temporária. O mulato, provavelmente “mandingueiro”, então lhe deu vários papéis pintados com tinta preta a figura do demônio e um credo às avessas.

Ao receber a figura e o credo, Manoel deixou de lado sua identidade cristã, arrenegando-se (por hora) dos ensinamentos da Igreja de Roma afim de obter vantagens físicas por meio de um objeto mágico. A constatação do seu afastamento temporário dos ditames católicos consolida-se com o porte de um “credo às avessas”. Comumente esse tipo de oração traz palavras que contrariam as qualidades características da tríade do Espírito Santo. Observemos um exemplo desse tipo de credo:

Não creio em Deus Pai. Não creio em Deus filho. Não creio em Deus Espírito Santo Padre nosso. Não creio criador do céu e da terra não creio. Não creio em Jesus Cristo nosso senhor, não creio o qual foi concebido. Não creio no Espírito Santo não creio nasceu de Maria a Virgem. Não creio faleceu sobre o poder de Pôncio Pilatos. Não creio foi crucificado na cruz [...]⁶¹.

Para obter a mandinga, deveriam se dirigir a um local deserto chamado a “cidadela” e lutarem com o demônio para obterem os benefícios desejados. As onze horas, um por vez, deveria colocar o papel no chão, esperar o “diabo” aparecer e lutar com ele e dizer “creio no pacto”. Conta Manoel, que um dos seus amigos, antes de desmaiar, avistara a figura de um

⁶⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 131, fls. 15.

⁶¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 14649, fls. 32.

bode que gritava pelo nome de Jesus e logo em seguida se transformou “no demônio”, soltando labaredas. Como todos ficaram com medo, Pedro Rodrigues acabou por ir e lutar sozinho com o demônio, trazendo todos os papéis devidamente aceitos no pacto.

Ao saírem da tal Cidadela, passaram pela mesma ponte onde encontraram mais cedo o Capitão do Mato supostamente mandinga, e que despertara em Manoel e seus amigos o desejo de serem também. Ainda, na mesma ponte, foram interceptados pela ronda local e revistados. Manoel conseguiu se livrar da figura do demônio ficando apenas com o credo às avessas. Sua confissão não deixa claro, mas naquele momento fora preso pela ronda sem dizer o motivo. Sabemos que sua prisão em nada teve a ver com a inquisição, já que o mesmo não ficou sob custódia de nenhum comissário.

O envolvimento de Manoel com objetos e práticas mágicas não cessam por aí. Após obter a mandiga, foi preso na cadeia do Recife, aproximadamente entre fevereiro e junho de 1746, quando Antônio de Sousa Porto pagou sua fiança para que o mesmo pudesse se casar com Vitória de Jesus, sua filha. Não sabemos como a conheceu ou os motivos que levaram a ter sua fiança paga por Antônio, seu futuro sogro.

Após um desentendimento com seu sogro, ainda no ano de 1746, o mesmo fugiu para a Bahia e lá procurou um crioulo forro natural da dita Capitania, chamado Manoel da Paixão, morador no distrito do Lagarto, do qual comprou uma “conta de Cabo Verde de cor preta sobre roxo”⁶², para se proteger do seu sogro. O local para onde Manoel fugiu e a suposta coincidência de encontrar um negro que vendesse um amuleto de proteção sugere que, no mínimo, teria conhecimento deste vendedor ou até mesmo o conhecesse e fizesse parte de sua rede de contatos.

As cores da conta comprada por Manoel, se analisadas no contexto religioso atual da Bahia, poderia corresponder a Obaluaê e Exú (cor vermelha) e Nanã (cor azul). Para a Bahia do século XVIII, a identificação é mais complexa, já que a influência africana na Capitania é de origem jeje e bantu⁶³, ou seja, sofriam influências diretas dos africanos conhecidos como minas e angolas, e que diferem na composição dos deuses as quais estas cores representavam a época. Outro fator que dificulta a análise é sua origem em “Cabo Verde”, não encontramos referências ou documentos a objetos mágicos ou panteão de Orixás dessa localidade.

Posteriormente, a mando de Antônio de Sousa Porto, foi preso na Bahia em 1747, quando disse ter ficado um ano sem se confessar, sempre de ânimo elevado e “em companhia

⁶² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 131, f. 15.

⁶³ Para uma discussão aprofundada ver: PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006

do Diabo”. Foi remetido para uma cadeia em Sergipe e lá agrediu com uma barra de ferro, um soldado “que dizia algumas graças” com uma negra que estava na prisão. Em decorrência de sua atitude passou um dia na “gonilha de pé e pescoço”, “blasfemando contra Deus”. Algum tempo depois foi remetido na “Nau do Reino” para os Estados da Índia.

É interessante notar que, mesmo com as diferenças sociais e culturais entre Manoel e as pessoas que lhe deram ou venderam os objetos mágicos, ele se identificava com estes grupos. Ao assumir novas identidades, de acordo com a situação, também incorporava as características deles. Essas características, por vezes, eram passageiras e geradas em momentos específicos como se “arrenegar de Deus” e “vender sua alma para o Diabo”, por estar em uma situação que a sua crença católica não era suficiente para resolver seus problemas naquele momento⁶⁴.

De sua partida para a Índia não temos informações. Segundo confessou, ficara pouco tempo preso em Sergipe, chegando na Índia no primeiro semestre de 1748. Sabemos que o mesmo era soldado infante em uma companhia de Siolim, tendo sido preso somente em 1749 pelo Santo Ofício. Será que participou de algum culto “gentílico”⁶⁵? Talvez tenha tido algum contato com mandingueiros ou utilizou artefatos para tomar vantagem em algo. É certo que tenha cometido algum crime contra a fé católica, sendo motivo suficiente para sua prisão, a julgar o seu histórico.

Manoel, apesar de trajetória singular, não deve ter sido caso isolado. Seu depoimento nos revela um Recife tomado pelo imaginário social de que objetos poderiam ser mágicos. Qualquer pessoa que possuísse algum destaque era suspeita de ter ligação com sujeitos e objetos heréticos, como foi o caso do Capitão do Mato Pedro Monteiro. Além disso, havia sempre alguém disposto a obtê-los, e, igualmente, havia quem os fabricassem ou vendessem, como o mulato Pedro Rodrigues, que conhecia a geografia religiosa do Recife, guiando Manoel e seus amigos para um suposto pacto com o “Demônio”.

É nesse cenário que este trabalho se situa. Um local que, para além dos espaços criados por africanos e descendentes, também comportava os religiosos ligados a Igreja Católica. Em 1778, chegava ao Recife o Capuchinho italiano Constantino de Parma. Mais tarde, viria a ser Prefeito da missão dos Capuchos. Constantino se deparou com uma cidade que, segundo sua religião, estava envolta de “gentilismo”. Essa situação o levou a encabeçar uma verdadeira

⁶⁴ Paul E. Lovejoy demonstra, através da trajetória de Baquaqua, como a identidade étnica muda de acordo com a situação em que o sujeito está inserido. Para saber mais ver: LOVEJOY, Paul E. Op. Cit. p. 30-39.

⁶⁵ Para o século XVI, encontramos referências de cultos denominados “pagodes”, que consistiam em atos públicos ou privados feitos por hindus, portugueses, negros e outros segmentos da população, onde sacrificavam carneiros em oferendas aos deuses indianos. Para saber mais ver: NOGUEIRA, Eduardo Borges de Carvalho. **Pagodes do diabo: sociedade e religião hindu na Goa portuguesa (c. 1510 - c. 1560)**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2012. p. 111-122.

caçada aos batuques de Angolanos e Sudaneses assim como desenvolveu uma rixa particular com o governador da época, José César de Meneses. Este último, concedia aos escravos, sem restrições, a permissão de “brincarem” nos fins de semana e dias santos.

Claro que essa decisão não agradou a Constantino e seus companheiros de ofício. O que resultou na quebra de instrumentos dos negros e a tentativa de proibição dos batuques. O Governador, em seu turno, tomou as medidas cabíveis as atitudes dos missionários, que as julgou impróprias. A seguir, identificamos e problematizamos esse e outros episódios em que homens, mulheres e crianças, escravizadas ou livres, foram protagonistas colocando em prática a sua cultura frente as tentativas de proibição impostas pelos Capuchinhos e outros religiosos.

2.2 Cultura africana denunciada à Inquisição: o caso dos batuques no Recife

Em documento expedido em 23 de abril de 1778, consta a “Relação dos Missionários Barbadinhos Italianos que para a América e África embarcam presentemente”⁶⁶. Dos quinze missionários embarcados, quatro tiveram como destino a Capitania de Pernambuco, seguem os nomes: Frei Constantino de Parma (posteriormente viria a ser o Prefeito das Missões), Frei Pedro de Bregossia, Frei Clemente de Moreta e Frei Pedro Lourenço de Loussalo. A mesma relação fora expedida no dia 28 de abril de 1778 para o Governador e Capitão General da Capitania de Pernambuco, José César, constando a mesma informação assinada por João Gomes de Araújo, “Oficial Maior desta Secretária de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, [...] declarando haver a mesma senhora [D. Maria I] permitido o seu Real Beneplácito”⁶⁷.

Saíram às ruas de Recife, em 21 de dezembro de 1778, “levados do seu Apostólico espírito”, os quatro Capuchinhos recém-chegados da corte, a mando de D. Maria I, Rainha de Portugal, e mais cinco sacerdotes do Hospício de Recife. Empenharam-se em dar um fim a danças e a batuques feitos por negros em praça pública. Para tanto, não pouparam esforços

⁶⁶ Os outros onze eram: Fr. Izidoro de Vignale, Fr. Raymundo de Veneza, Fr. Clemente de Andorno e Fr. Gelazio de Moreta tiveram como destino a Capitania da Bahia; Fr. Antônio Maria de Veneza (foi como Prefeito da missão), Fr. Pedro de Veneza, Fr. Victorio de Cambiasca e Fr. Salvador Mãe de Vercelle foram servir missão no Rio de Janeiro; Fr. Lucas de Rouabranca e Fr. Boaventura de Veneza (foi como Prefeito) foram enviados para São Tomé; e Fr. Bernardino Podevaninho para Angola. Por motivos de saúde. Fr. Luigo da Sena não foi enviado como missionário ao Congo. Rol dos Missionários Barbudinhos Italianos Vindos de diferentes Províncias de Itália para as Missões das Reais Conquistas de Sua Majestade Fidelíssima. Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, CU-Diversos, Cx. 6, D. 476.

⁶⁷ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 190v-191. O mesmo documento também pode ser encontrado na coleção de avulsos sobre a Capitania de Pernambuco, Cx. 130, D. 9816.

invadindo casas, quebrando e queimando instrumentos. Por onde os fervorosos sacerdotes passavam, “ensinava o povo, a força de carões com um Santo Cristo”⁶⁸.

Apesar da documentação não citar muitos detalhes sobre a vivência dos escravos livres e libertos em Pernambuco, percebemos, através das atitudes dos missionários citados acima, que era comum os festejos e ritos religiosos de matriz africana e afro-brasileira na Capitania. Como veremos adiante, africanos e negros nascidos no Brasil, cotidianamente, empreendiam seus costumes livremente aos olhos das autoridades administrativas e religiosas da colônia. Para Kalina Vanderlei Silva⁶⁹, Recife no século XVIII “era lar de uma extensa rede de agremiações de livres e escravos, composta por irmandades leigas e corporações de ofícios”. Logo, não é difícil imaginar que as ruas de Recife e outras vilas e cidades de Pernambuco carregassem fortes traços da cultura afro e afro-brasileira.

Alguns negros se queixaram ao Governador e Capitão General de Pernambuco, José César de Meneses (1774-1787), sobre o ocorrido e justificaram suas danças por possuírem licença por ele escrita. Não obstante, José César puniu os missionários Capuchinhos, obrigando-os a pagarem o desmanche dos instrumentos, sob pena de remetê-los para o reino “como perturbadores da República”⁷⁰. Dois anos após o ocorrido, no dia 22 de março de 1780, o Governador escreveu em um ofício para o Secretário do Conselho Ultramarino, Martinho de Melo e Castro, sobre a resposta que havia dado a uma carta recebida do Tribunal da Santa Inquisição, que tratava das danças e das cerimônias feitas pelos negros africanos, em especial, dos vindos da Costa da Mina, escravos domiciliados em Recife, Capitania de Pernambuco.

Em resposta, José César mostrou-se contrário às atitudes de repressão e de proibição impostas pelos Capuchinhos aos negros da Capitania, que dançavam em seu dia de folga. Segundo ele, dizia ter o “coração inteiramente católico pronto para proteger qualquer pessoa eclesiástica e aqueles que promulgavam a palavra de Deus”, mas não poderia permitir que missionários usassem de força ao invés da persuasão [com os negros escravos]⁷¹.

O caso citado acima, de certa forma, é conhecido na historiografia pernambucana, apesar de haver alguns estudos sobre o tema, sempre usarem a mesma fonte e pouca problematização da presença dos escravos na documentação. Estas pesquisas enfatizaram à atitude de um Governador em permitir tais expressões do que propriamente o protagonismo

⁶⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

⁶⁹ SILVA, Kalina Vanderlei. O teatro urbano – sociabilidades urbanas açucareiras em Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**, n. 29.2 (2011).

⁷⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

⁷¹ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 135, D. 10140.

daqueles sujeitos relegados ao cativeiro, que sabiam, nas malhas de um sistema excludente, burlar os olhares vigentes da época e colocar em prática suas expressões culturais.

José Antônio Gonsalves de Mello escreveu um pequeno texto sobre o caso e citou algumas fontes até então desconhecidas. Na época, fez algumas associações com os ritos afro-brasileiros em Pernambuco no século XX e os batuques do século XVIII⁷². Rita de Cássia B. de Araújo escreveu um artigo sobre o tema, articulando-o com as festas públicas na colônia portuguesa. Apesar disso, a autora não teve acesso a outras fontes que apresentaremos, e acabou por dar mais ênfase à atitude conciliadora do Governador em permitir os batuques e não problematizou e discorreu sobre outros assuntos presentes na documentação. Ela reconhece, assim, como Gonsalves de Mello, que a documentação necessita de um reexame para melhor compreensão, e cita Luís Geraldo Silva Filho, que estava estudando o mesmo caso⁷³.

O texto de Silva Filho trouxe um novo olhar sobre este episódio. Seu artigo se divide em várias partes, em que fez uma incursão por várias regiões da África, com o objetivo de explicar algumas etnias que viviam em Pernambuco. O autor também problematizou o cotidiano de algumas irmandades de Olinda e de Recife e, por fim, explorou a ideia de controle social através do caso dos batuques, que ocorrera na Capitania de Pernambuco em fins do século XVIII⁷⁴. Existem outros textos que discutiram esse caso, mas todos sempre se referem ao mesmo tema: a permissividade para com os batuques e a ideia de resistência por parte dos escravos. Obviamente concordamos com esta visão, mas nossa pesquisa pretende apresentar novos olhares sobre o episódio que ficou bastante conhecido na historiografia de Pernambuco.

Em nossas pesquisas, nos depararemos com a denúncia original elaborada por um sacerdote sobre o caso dos batuques em Recife. Trata-se de uma diligência que acabou não sendo levada à frente pelo Tribunal do Santo Ofício, ou seja, não teve relevância para se instaurar um processo para averiguação da situação da denúncia, arrolamento de testemunhas e punição de quem fosse considerado culpado. Apesar disso, as poucas páginas que compõem o documento possuem informações que podem nos ajudar a entender e a problematizar as vivências escravas em Pernambuco.

⁷² MELLO, José Antônio Gonsalves de. Um Governador colonial e as seitas africanas. Diário de Pernambuco. Recife, 22 Jan. 1950.

⁷³ ARAÚJO, Rita Cássia B. de. Cruzes, plumas e batuques: festas públicas e colonização na América portuguesa. **Ci. & Tróp.** Recife, v. n. 2, p. 161-181. Jul/Dez, 2000. p. 178.

⁷⁴ SILVA, Luiz Geraldo. "Da festa barroca à intolerância ilustrada: Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815)". In: SALLES-REESE, Verónica (Org.). *Repensando el pasado, recuperando el futuro: nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, p. 313-335.

Em carta para o Santo Ofício, o Comissário Manoel Félix da Cruz escreveu para o referido Tribunal “que os pretos vindos a Pernambuco do gentio de Angola, e outros distritos, se ajuntam e executam umas danças acompanhadas de ritos gentílicos, com que aqueles bárbaros adoram suas falsas divindades”⁷⁵. Por considerarem danosas “ao bom proveito das almas”,

Chegados os Reverendos Missionários Capuchinhos a esta terra [de Pernambuco], mandados pela nossa Fidelíssima Rainha, informados, e vendo as sobreditas danças, máximo a dos negros, começaram a invadir fervorosamente dos púlpitos contra elas, e levados do seu Apostólico espírito no dia vinte e um de dezembro de 1778 saíram do Hospício, acompanhados de cinco sacerdotes seculares e pelos lugares, que lhes ensinava o povo, a força de carões com um Santo Cristo reduziram a uns a entregar a alguns dos ditos instrumentos, que o povo pelo dito dos Missionários quebraram, queimaram⁷⁶.

Após o ocorrido, os negros queixaram-se ao Governador, e o mesmo concedera licença por escrito aos queixosos das ações dos missionários. Além disso, mandou intimar ordem aos ditos missionários para “cessarem de tal fato sob pena de os remeter para Lisboa” como “perturbadores da República”. Fora isso, todos os sacerdotes que se empenharam na perseguição e destruição dos instrumentos tiveram de pagar 3 mil réis para refazerem os instrumentos. Os negros, por sua vez, saíram as ruas com cantigas, escarniando dos ditos missionários e “solenizaram as festas do Santo Natal seguinte com especial concurso deles as tais danças”. Além disso, um deles, por tal embaraço que se fizera com a perseguição dos missionários, tentou “embarcar para Lisboa para dar conta a nossa fidelíssima Rainha”, mas fora atrapalhado e não conseguira embarcar.

A segunda denúncia inclusa na diligência contém algumas informações úteis para compreendermos como ocorriam os rituais africanos, supostamente em praça pública

Se deve primeiro saber, que neste Pernambuco se tem introduzido os negros gentios batizados suas danças das suas terras, com que lá adoram, e festejam aos seus falsos deuses, acompanhados de instrumentos gentílicos, tabaques, que são como espécie de tambor, marimbas e outros de ferro, todos estrondosos, horríveis, tristes, e desentoados, próprios do inferno, e certas cantilenas na sua língua gentílica, as quais em todos os domingos e dias santos do ano fazem, e se coloram com título de tirarem esmolas para Nossa Senhora, e para mandarem dizer missas pelas almas dos que morreram daquela sociedade e o fazem com certa mesa coberta com rito também gentílico: o que

⁷⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

⁷⁶ Idem.

deve causar todo o reparo, e atenção, pois se acham em terra cristã, e eles batizados.⁷⁷

Apesar da denúncia deixar bem evidente a repulsa que havia por parte dos missionários Capuchinhos sobre as danças dos negros, alguns aspectos merecem ser analisados para entendermos de que se tratavam os rituais em questão. Chamamos a atenção para a preocupação do comissário Manoel Félix em apontar que os negros eram batizados, adoravam a outros deuses e retiravam esmolas para as missas. Para além da ideia de que eram batizados, e em decorrência disso, deveriam andar nos caminhos da Igreja Católica Romana.

Essa constatação do batismo nos traz possíveis informações de quem eram esses negros. Primeiro, parte dos africanos denunciados eram oriundos de regiões centro-africanas, que atualmente constituem Angola, Congo, Gabão e Cabinda. As pessoas deslocadas destes locais trouxeram uma cosmovisão muito particular e divergente da que se formara na colônia sob a égide (pelo menos em tese) do catolicismo europeu. Para estes sujeitos e tantos outros africanos, o mundo estava dividido em dois seguimentos: o plano material (dos vivos) e o plano imaterial (dos mortos). Significava a troca constante de informações entre os dois mundos, em que o primeiro dependia do segundo para obter informações, resolver conflitos e outras situações do dia a dia.

Uma das características dos centro-africanos “era a crença de que as estruturas seculares estavam intimamente ligadas às ideias religiosas. As ideologias políticas, sociais, econômicas e culturais estavam todas integradas numa cosmologia”⁷⁸. Esta cosmologia servia de parâmetro para o comportamento e para a execução de rituais, explicava a origem de doenças e outros fatores desagradáveis, assim como desenhavam as relações entre o ser humano e as divindades.

Dessa forma, estes dois mundos estavam divididos por uma grande quantidade de água que deveria ser atravessada por aqueles que morriam⁷⁹. Apesar da travessia feita por parentes ou malungos, havia uma certa dinâmica entre os que ficaram no mundo dos vivos e aqueles que partiram para o plano espiritual, estabeleciam-se relações que conectavam ambos os planos através de rituais, onde ofertavam comida ao espírito do falecido e faziam o contato para a obtenção de respostas ou para se resolver conflitos familiares e comunitários.

Constatamos o que foi exposto acima nas palavras do Comissário Manoel Félix da Cruz quando o mesmo afirmou que os negros tiram esmolas para fazerem missas pelas almas dos

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ SWEET, Op. Cit., p. 128.

⁷⁹ SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. In: **Cadernos do Museu da Escravatura**, n. 1. Ministério da Cultura. Luanda, 1995.

que morreram, apesar da Generalização do ritual em questão como “gentílico”, deixando de lado particularidades que norteavam tal cerimônia, pois o denunciante, provavelmente, entendia que se tratava de um catolicismo africanizado.

Cabe ressaltar que na região de Angola a introdução do culto católico romano remonta ao final do século XV. A omissão do denunciante negligencia uma parte importante da história da África, particularmente no reino do Congo, ao enfatizar que, por serem “cristãos”, não poderiam realizar tais atos. O Cristianismo havia sido disseminado no Congo em finais do século XV, e que naquela região ocorreu a aceitação do catolicismo por parte dos reis congoleses. Não obstante, a “utilização do Cristianismo como instrumento de poder distinguia o reino do Congo de todos os outros da região não só aos olhos dos portugueses e europeus [...], mas também para os povos vizinhos⁸⁰.

Observamos tal situação com a finalidade de evidenciarmos que a implantação do Cristianismo, o uso do batismo ou qualquer outra prática católica romana não era sinônimo, ao menos para os africanos, de abandono de crenças anteriores. O missionário Cavazzi apontava que “neste reino existe maus cristãos”⁸¹, referindo-se aos iniciados nos dogmas católicos romanos que preservavam suas crenças animistas.

Na denúncia observamos que as visões religiosas dos africanos denunciados estavam em constantes mudanças e adaptações. Se na África o catolicismo fora utilizado como estrutura de prestígio e poder, assim como substituição do animismo religioso ou complementação de suas crenças, em Pernambuco, seguiu-se a mesma lógica. Apesar disso, não significa que fosse uma continuidade do que viveram antes da captura e da escravização, mas sim uma lógica de sobrevivência e de adaptação na qual tinham de se inserir para seguirem o curso da nova vida.

Claro que não descartamos a presença de africanos que abandonaram suas antigas crenças e passaram a seguir os ditames da Igreja de Roma. Existiram, mas, ainda assim, estes sujeitos partiam de suas antigas vivências para compreender esse novo mundo, como foi o caso da correlação entre o *nzambi mpugu*⁸² (deus do alto) e o Deus cristão. Infelizmente, não dispomos de registros mais completos que atestem a cosmovisão dos centro-africanos, em que pese a utilização de uma ou mais vivências religiosas que elucidem nossos questionamentos de

⁸⁰ MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**. História da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Editora da Universidade de Minas Gerais, 2002, p. 260.

⁸¹ CAVAZZI, João Antônio de Montecúcolo. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa. 1965, p. 87.

⁸² Existem outros deuses com denominações parecidas: *Nzambi-caca* (único Deus); *Nzambi-a-diulu* (Deus do céu). CAVAZZI, João Antônio de Montecúcolo. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa. 1965, p. 88.

forma satisfatória. Apesar disso, alguns fragmentos textuais possibilitam algumas considerações sobre o que passou despercebido ao denunciante.

Ainda na extensa denúncia feita ao Santo Ofício, foi descrito que os negros “fazem na terra pelos naturais, chamadas Fofa, ou Batuque entre homens, e mulheres, que consiste em representar um ato torpe de fornicação, acompanhada de instrumentos, estrepitos de pés, e mãos”, e que “para maior desgraça nos tempos presentes com ditos blasfemos como “Oh meu Deus, ora vamos para o céu”⁸³. Esse trecho, apesar de poucas informações, contém várias percepções implícitas que, à primeira vista, são despercebidas. Apenas recapitulando, a denúncia nos fala de negros de Angola e Costa da Mina. Sabemos que estas duas regiões possuem especificidades religiosas distintas. Quando se referiam à batuques e à preces a “Deus”, é possível inferirmos que falava, dos angolanos, dada a proximidade com o catolicismo.

Segundo Lucilene Reginaldo⁸⁴, na construção das identidades de devoções negras, a identificação física era o de menos. As compreensões dos símbolos cristãos não se limitavam apenas a aparência exterior das coisas que os negros faziam uso. A partir disso, sugerimos que a prece “Oh meu Deus, ora vamos para o céu”, seria utilizada como fonte de poder para a potencialização dos seus credos.

Ao observarmos isso, tendo como base os estudos de James H. Sweet⁸⁵, os símbolos católicos – aqui figurados pela prece descrita – seria a integração desta a visão de mundo africana. Desta forma, não seria a imposição do catolicismo às crenças indígenas da África, mas sim uma reinterpretação do universo religioso europeu. Além disso, não haveria a substituição de uma crença pela outra, mas sim uma conexão entre duas dimensões religiosas que, visivelmente, marcavam suas diferenças em se tratando de como eram postas em práticas.

Talvez a ritualização africana e a associação ao *nzambi mpungu*, quando afirmavam que iam para o céu, representassem um aspecto de fronteira entre o animismo e o catolicismo. Por vezes, se atribui aos grupos étnicos uma identidade alicerçada em elementos que não correspondem as suas características reais. Nesse caso, recomenda Barth⁸⁶, para entender essas dinâmicas, é preciso compreender as características que são mais importantes para

⁸³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

⁸⁴ REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011, p. 39-40.

⁸⁵ SWEET, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770) / James H. Sweet; Trad. João Reis Nunes; Luís Abel Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2007. Passim.

⁸⁶ SWETT, Op. Cit., 196.

determinados grupos ou sujeitos. O uso desses aspectos de fronteiras tinha por finalidade potencializar ritos através de outros artifícios religiosos.

A partir do exposto, torna-se possível visualizarmos as adaptações de diferentes identidades étnicas em razão de um interesse pessoal ou coletivo. Como afirma Barth:

Situações de contato social entre pessoas de cultura diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica: grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes. Contudo, onde indivíduos de culturas diferentes interagem, poder-se-ia esperar que tais diferenças se reduzissem, uma vez que a interação simultaneamente requer e cria uma congruência de códigos e valores – melhor dizendo, uma similaridade ou comunidade de cultura.⁸⁷

A continuidade de contatos entre diferentes grupos étnicos ocasiona não só aspectos de identificação, mas também a estruturação que possibilita a persistência das diferenças culturais. Amiúde, essas diferenças não implicam superioridade social ou cultural. O entendimento da fronteira onde os grupos partilham experiências possibilita uma relação de igualdade e benéfica para ambos. A esse respeito, Sweet comenta que muitos acadêmicos objetivam encontrar aspectos cristãos nas manifestações religiosas africanas. Para este autor, esse tipo de tentativa falha ao menos em dois pontos. O primeiro seria que Deus não é uma entidade misteriosa na visão africana, fato comprovado pelas relações ritualísticas empreendidas entre humanos e deuses. O segundo se dá em relação à ausência da ideia de céu e de inferno⁸⁸.

Levando em consideração o que afirmou este autor e desconsiderando a ideia de aspectos sincréticos, cabe questionar: do que se trata, então, o trecho da denúncia? Outra fonte nos sugere que esse tipo de prática era uma forma de ataque aos religiosos. Tomemos como base para nossos argumentos duas coisas: a parte em que “exaltaram os negros com ditérios e cantigas [...] pelas ruas aos ditos missionários” e o trecho de um documento que data de 3 de setembro de 1781, que citamos na íntegra a seguir:

Outra desordem de toda ponderação aconteceu este ano em Varasi aonde fizeram comédia por divertimento – Por intermeio aparecia um [negro] vestido com Hábito de Missionários Barbadinhos com barbas e todas as funções de missionários, e com uma carta ia procurando uma mulher que com saia preta

⁸⁷ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, *In*: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**, São Paulo: UNESP, 1998, p. 196.

⁸⁸ SWEET, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770) / James H. Sweet; Trad. João Reis Nunes; Luís Abel Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 132.

manto branco aparecia também ela no teatro, e recebia do Missionário a Carta – O pior é que entregando-lhe a carta dava na mulher muitos abraços e beijos, e a tratava com outras maneiras improprias de qualquer não já religioso mas somente homem honrado, e do bem. Quaisquer em Pernambuco tivessem visto tais descomposturas, ou tivessem recebido tão enorme escândalos o que pela graça de Deus não tem acontecido – A segunda noite preparam um púlpito no meio do teatro e um sujeito vestido com hábito, com barbas, e todas as mais funções de Missionários subiu ao púlpito; fez o sinal da Santa Cruz, deu louvores ao Sumo Sacramento, e havia de principiar o Sermão se um zelante clérigo que se achava presente não gritava obrigando ao atrevido deixa-se daquilo e não passar a maior excesso que daria acabar com batuques e diabrura dos negros.⁸⁹

Consideramos que o teatro⁹⁰ realizado pelos negros tinha mais o sentido de satirizar os religiosos e que em muito se parece com o que fora feito quando saíram às ruas para “escarniarem” os citados missionários, o que demonstra um aspecto de cultura política dos que compunham o teatro. O uso das barbas, hábitos e outros elementos visuais que caracterizam os Capuchinhos italianos representam uma forma sutil de ataque simbólico contra os mesmos. Acreditamos que essas eram respostas aos ataques feitos contra os batuques, no ano de 1778, e uma denúncia a um Capuchinho em específico.

Em artigo recente, João José Reis faz algumas considerações sobre o batuque na Bahia no ano de 1785. Para este autor, o batuque representava não somente o campo da religião e crença africana. Este poderia significar um ato subversivo, ou seja, o prenúncio de uma revolta e rebeldia cultural⁹¹. A afirmação de Reis coincide com o que analisamos sobre os batuques no Recife. Se em dado momento estiveram relacionados à atividade religiosa, por outro lado, também foram utilizados como instrumento político de resistência contra as atitudes dos missionários Capuchinhos.

Ressaltamos que, enquanto para a documentação aqui utilizada o termo batuque gravita entre religião e sátira, para o Rio Grande do Sul, o mesmo caracterizou-se como crença. Nesta

⁸⁹ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPÉH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 141, D. 10415.

⁹⁰ No século XVI, na Europa, o teatro não era visto com bons olhos. Católicos e protestantes, que ficaram conhecidos como “reformadores da cultura popular”, combatiam e censuravam este tipo de atividade. Apesar do teatro, neste período, estar ligado às camadas mais abastadas da sociedade europeia, ainda assim, era considerada “liturgia do Diabo”. Para uma discussão a respeito da cultura popular na Europa, ver: BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. Europa, 1500-1800. São Paulo, Companhia das Letras, 1989. Sobre o teatro no Brasil, ver: MAYOR, Mariana Soutto. O teatro do século XVIII no Brasil: das festas públicas às casas de ópera. **Revista ASPAs**. Vol. 5. n. 2. 2015, p. 104-110; TOLEDO, César de Alencar Arnaut de; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins; RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n.25, mar. 2007, p. 33-43.

⁹¹ REIS, João José. Revisitando “*Magia jeje na Bahia*”. In: COSTA, Valéria Gomes.; GOMES, Flávio. **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. Editora: Selo Negro, 2016, p. 22.; REIS, João José. Batuque Negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (Orgs.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2001, p. 339-358.

região, um dos mitos fundantes do batuque é que teria sido introduzido a partir de uma escrava vinda do Recife. Ali, seria adotado como um sistema de divindades e de regras a serem seguidas⁹². Considerando que o tráfico interno de africanos de Pernambuco para o Rio Grande do Sul só veio a se consolidar após a proibição do tráfico no século XIX⁹³, a cultura africana e crioula de Pernambuco, a esta altura, devia apresentar poucas similaridades com os batuques descritos para Recife no século XVIII. Logo, o batuque religioso do Rio Grande do Sul seria diferente dos que analisamos.

A entrega de uma carta para a mulher e, conseqüentemente, os muitos abraços e beijos não era por acaso. Os protagonistas do teatro estavam a representar Padres que, no ato do confessionário, propunha atos libidinosos, podendo resultar em toques sexuais e até mesmo a concretização do ato sexual. Destacamos que o objeto representava algo muito conhecido no mundo colonial: cartas de tocar. Quem a portasse, poderia adquirir o amor de quem a tocasse. A “carta de tocar”⁹⁴ era confeccionada para se obter o amor da pessoa que fosse tocada por este objeto.

Bastante utilizado para a conquista amorosa na colônia foram as cartas de tocar, que se tratavam de papelotes ou objetos, tais como ossos, favas, cordas e pedras, por exemplo, onde eram gravados nomes, orações, desenhos místicos ou conjuras demoníacas, e que serviam para atrair a pessoa desejada bastando que se encostasse as ditas cartas no corpo dela⁹⁵.

Não obstante, alguns Padres que empreendiam estas práticas eram conhecidos por sua “má fama”, como mostra a documentação. A exemplo, no ano de 1783, pesavam acusações

⁹² ORO, Ari. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, n° 2, 2002, pp. 345-384.

⁹³ BERUTE, Gabriel Santos. O tráfico negreiro no Rio Grande do Sul e as conjunturas do tráfico Atlântico. C. 1790 - c. 1830. 5º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. 2012, p. 15.

⁹⁴ Não existe um texto padrão para essas cartas. Seu conteúdo varia de acordo com quem a escreve. Além do texto, pode haver a presença de materiais considerados sagrados, como hóstia e pedra d’ara. A seguir, dois exemplos de simpatias utilizadas na colônia: “Com dois te vejo, com cinco te prendo, o coração te parto o sangue te bebo; quando me vires, por mim suspires, e quando me vires a mim te arrimes pela lenha da Vera Cruz para sempre. Amém Jesus”. Ver mais em: Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Caderno do Promotor n° 124. Além das cartas, outros rituais (feitiçaria para a Inquisição) eram utilizados para fins amorosos. Em Pernambuco, no ano de 1718, Ana Monteiro, parte de cristã-nova, e de 30 anos de idade, realizava simpatias para várias pessoas em Recife. Em processo aberto pela Inquisição de Lisboa, parte desta prática foi registrada: “Neste portal me venho assentar, e não vejo fulano, nem tenho, que lho buscar: vá Barrabás, vá Satanás, vá Lúcifer, vá sua mulher Maria Padilha com toda a sua quadrilha, e todos se queiram juntar, e em casa de fulano entrar, e o não deixem comer, dormir, nem repousar, sem que pela minha porta dentro venha entrar”. Ver: Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Processo 1377-1. p. 248.

⁹⁵ VALE, Fernanda Cristina. Linguagens de amor: a feitiçaria como meio de conquista amorosa no Brasil colonial. III Seminário Linguagem e Identidades: múltiplos olhares. p. 8.

contra o Padre Capuchinho italiano Frei Mariano da Imola. Segundo carta redigida pelos seus próprios companheiros de ofício⁹⁶, o referido religioso tinha “pouca cautela” no falar e no tratar, “principalmente com mulheres”. Fora isso, era acusado de, há tempos e em horários impróprios, “frequentar certa casa”. Provavelmente a casa de uma mulher. Tendo este exemplo, supomos que o teatro feito pelos negros representava não só o ataque aos Capuchinhos, para além disso, revelava como estavam interligados à sociedade a ponto de saberem e denunciarem – por meio do teatro – práticas que não condiziam com a figura de um Padre. Maneira perspicaz de afrontar aqueles que tentaram moralizar os batuques alguns anos atrás.

A tentativa de se iniciar o sermão do sumo sacramento, não temos como afirmar se seria realizado por alguma irmandade, se havia alguma profundidade de crença ou se era apenas por diversão. O que podemos evidenciar com certa precisão é que, independente do que fossem essas práticas, elas demonstram o descontentamento dos negros para com os missionários. Além disso, mostra formas de resistências que não se encontram no campo do conflito físico, mas sim simbólico.

Se estas pessoas faziam parte de uma irmandade ou não, ressaltamos que o sermão nem sempre estava relacionado a conteúdos litúrgicos da Igreja Romana, segundo Julita Scarano⁹⁷. O sermão também era utilizado para tratar de assuntos que eram de interesse comum para o grupo que o iniciasse. Então, não é de se admirar que um clérigo⁹⁸ tenha evitado o início do mesmo, provavelmente prevendo que aqueles negros do teatro colocariam em pauta a repressão que sofriam por parte dos Capuchinhos.

⁹⁶A folha de abertura do ofício encontra-se com fortes vazamentos de tinta nas assinaturas, que, ao todo, são sete. Dentre elas, identificamos: Frei João Baptista; Frei Valência; Frei Vidal; Frei Joaquim; Frei Pedro Lourenço de Loussalo. A redação do documento foi feita pelo Frei Clemente de Moreta, vice-prefeito [do convento] da Penha. Ver mais em: Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 148, D. 10763.

⁹⁷CHITUNDA, Paulo Alexandre Sicato. **Entre missas e batuques**: Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Recife, Goiana e Olinda - Século XVIII. Dissertação de Mestrado apresentado ao PPGH-UFRN. Natal, 2014, p. 170-171.

⁹⁸ Outra possível explicação para esta situação pode ser dada através de uma Pastoral escrita pelo bispo de Pernambuco, D. Tomás, em 13 de setembro de 1774. Em uma circular impressa destinada “ao clero, e povo de Pernambuco”, pedia o bispo que “todos os párocos da nossa Diocese, não administrem o sacramento do matrimônio de noite, nem abram as igrejas depois das Ave Marias para fazerem novenas, expor o Santíssimo Sacramento, e fazer outras devoções, do qual abuso temos ouvido que resulta na frequência de um, e outro sexo, naquelas horas, escândalo a toda cidade [...] E mandamos aos mesmos reverendos párocos, que na suas igrejas nem pratiquem, nem deixem praticar quaisquer novas, e extraordinárias devoções”. Além de outras possíveis devoções que pudessem ocorrer nas igrejas, provavelmente o bispo já estava a indicar sobre os batuques, danças e outras expressões da cultura africana e crioula em Pernambuco. Ver mais em: Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Real Mesa Censória, doc. D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, cónego regente de Santo Agostinho [...] Bispo de Pernambuco reprova a negociação no eclesiástico, dá conta da origem das vigílias e proíbe os festejos e novenas noturnas. p. 7

Paulo Sicato Chitunda apresentou outro dado importante sobre a dinâmica dos cultos nas Irmandades, em especial, a do Rosário de Olinda, “que no dia da festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, a missa que seria pela manhã deveria ser preenchida por “sermão” e música, redundando em uma “missa cantada”⁹⁹. Caso os negros realizassem o teatro em uma irmandade, o que levaria um clérigo a ter tanta autoridade a ponto de impedir de se iniciar um sermão? Estaria ordenado pelos missionários Capuchinhos? Em caso afirmativo, será que o Bispo sabia ou concordava?

Apesar de não ter vindo a público, “tudo isso ocorreu na presença de um ministro de Sua Majestade o Juiz de fora”, João da Silveira Pinto Nogueira. Após o ocorrido, o então Prefeito das missões, Constantino de Parma, o mesmo que se empenhou na quebra dos instrumentos e na perseguição aos batuques, recorreu ao Bispo D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, o qual, por sua vez, o encaminhou para o Governador, e este, por fim, o mandou recorrer ao Juiz de Fora. “E tudo quanto fizeram contra dos criminosos foi uma pura aparência, e por exterior demonstração”¹⁰⁰.

Segundo Constantino de Parma, a “exterior demonstração” contra os negros fora feita em comum acordo entre o Bispo e o Governador e Capitão General. Consta que os mesmos sentiam-se ofendidos, o primeiro, por ter a sua função de Bispo contestada pelo Prefeito, pois permitia que “moços e moças dançassem escandalosamente”, e era em excesso amigo¹⁰¹ do dito Governador, que se achava ofendido “pela proibição dos batuques”. Vejamos a seguir como ocorreu essa proibição e quais motivos levaram o Prefeito a fazer tal afirmação.

2.3 “*Desordens contrárias à fé e à religião*”: os batuques e a permissividade do governo de Pernambuco

Tentaremos expor, a partir da documentação do Arquivo Histórico Ultramarino, como se deu início a um embate entre a administração secular e a ordem missionária dos Capuchinhos. Deixamos claro que, especialmente nesta seção, o fato de deslocarmos nossas análises para o Governador e para os religiosos não significa dizer que estão separados das dinâmicas e vivências africanas na Capitania de Pernambuco.

⁹⁹ CHITUNDA, Op. Cit., p. 171.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Trataremos mais a frente sobre a possível relação de amizade entre D. Tomás e José César de Meneses.

Como assinalado anteriormente, haviam chegado à Pernambuco, especificamente no Recife, quatro missionários Capuchinhos italianos¹⁰², com permissão real da Rainha D. Maria I e ciência do Governador da mesma Capitania. Aparentemente essa seria mais uma remessa de missionários que, comumente, vinham ao Brasil para cuidar das almas e o bom funcionamento da religião e da fé católica. A chegada dos missionários Capuchinhos, no ano de 1778, compõe um quadro complexo que deu início a vários conflitos entre os súditos ultramarinos que estavam envolvidos com a administração das terras de Sua Majestade, a Rainha. Tal ano marca não só o desembarque de quatro fervorosos missionários, mas também o início de uma disputa de poder desencadeada pela prática da cultura africana.

Após a denúncia feita pelo Comissário Manoel Félix da Cruz, o Santo Ofício enviou uma carta para o Governador de Pernambuco comentando sua suposta proteção aos “pretos católicos naturais do gentio de Angola, e com especialidade os da Costa, que usando de danças acompanhadas dos ritos e cerimoniais gentílicas¹⁰³, as executam em praça e é do conhecimento público. Adiante, segue parte da carta:

E determinando nós, como cumpre ao nosso Ministério, recorrer a tão horroroso mal; procurando que dentre um povo católico, e socorrido das luzes da razão que se desterre um costume não respira mais que superstição, idolatria e dissolução tão pouco admirável e disfarçável, quanto digna da mais pronta estranheza e eficaz providência [...] pelo que animados com os esforços que nos promete a nossa bem fundada esperança, requeremos a V. Ex.^a. da parte da mesma Santa Igreja aquém servimos e cujos os dogmas defendemos, e da nossa suplicamos instantemente, queira V. Ex.^a. por obsequio da fé Católica, que felizmente professa aplicar todos os meios que a sua iluminada, e religiosa prudência lhe ditar, para se erradicar de uma vez aquele tão depravado e abominável costume, decretando V. Ex.^a. como Governador e Capitão General desse Estado as ordens, que julgar convenientes para se conseguir, e auxiliando com a sua respeitável proteção aos Missionários, que publicamente repreendem, e detestarem, para mais vivamente se conceberem os delinquentes o horror que merece sua culpa. Esperamos do católico zelo V. Ex.^a. as misericórdias, e maravilhas do senhor por haver honrado e defendido o seu santíssimo nome, e verdadeira lei; e a grandíssima satisfação de confessarmos e agradecermos os desvelos com V. Ex.^a. favorecem as nossas importantes e atendíveis suplicas. Deus nosso senhor guarde a V. Ex.^a. Majestade a Lisboa no Santo Ofício em Mesa 25 de Novembro de 1779. ArceBispo de Lacedemônia Antônio Verissimo de Larres¹⁰⁴.

¹⁰² A documentação também se refere como “barbudinhos” ou “barbadinhos italianos”.

¹⁰³ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 135, D. 10140.

¹⁰⁴ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 135, D. 10140

Como podemos observar na carta escrita pelo Santo Ofício, alguns aspectos da denúncia feita por Manoel Félix da Cruz foram tomados como verdade, fato esse que se comprova no pedido de sua “respeitável proteção aos missionários”, e, ao que tudo indica, tomaram a decisão destes de saírem às ruas e destruírem os instrumentos como correta, pois reconhecem “que publicamente repreendem abomináveis costumes” supostamente defendidos pelo Governador.

Em seguida, a carta foi respondida pelo Governador ao Tribunal e à Rainha, justificando que a penalização feita aos missionários era justa, pois os referidos clérigos deviam utilizar a razão ao invés de violência para a conversão dos não-cristãos, assim como não poderia permitir que se usasse a força em detrimento da persuasão. A carta segue dizendo:

Porém como a recomendação de Vossa Excelência me parece fundada em notícias que se não verificam devo dizer a Vossa Excelência que é custoso proibir o divertimento de uns homens penosamente trabalhados conservam nas tais danças dos seus Ritos Gentílicos como falsamente se representou a V. Ex.^a, pois não é verossímil que estando aqui um Bispo, tantos Párcos, e Prelados, e tantos Missionários com tantos antecessores meus, nenhum deles achasse razão para se proibirem tais danças antes se fecha os olhos a isso por uma razão de Estado; por que uns homens constituídos em um cativo pesado desesperançado se não tivessem no domingo aquele divertimento e se lançariam a distúrbios mais sensíveis se lhes não permitissem, como sucedeu nos tempos antigos a um dos meus antecessores que o quis proibir não por que usassem nas danças dos ritos que falsamente se lhe acumulam, mas só pelo barulho e algazarra que fazem; e estas danças as fazem fora desta Praça junto aos seus arrabaldes¹⁰⁵.

Até esse ponto são evidentes as razões do Governador ter afirmado que as notícias são fundadas em mentiras. A princípio, é possível entender que faça menção apenas a duas versões relatadas sobre o episódio dos batuques, mas nossas pesquisas apontaram para algo delicado, que envolve tensões entre o poder do Governador e o Prefeito das missões, Constantino de Parma. Sobre a sua permissão aos batuques, afirma José César que se trata de uma “razão de Estado”, pois, antes, fecharam os olhos para isso, a fim de evitar males maiores, como um levante por parte dos escravos.

Para Mônica da Silva Ribeiro, o conceito de razão de Estado foi discutido pelos humanistas desde o século XIV. Para a autora, significa “o surgimento de uma nova cultura política na forma de administrar e governar os territórios [do império português] na virada do

¹⁰⁵ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 135, D. 10140

século XVII para o XVIII”¹⁰⁶. Essa prática que surgiu no início da Idade Moderna tinha como máxima que os fins justificavam os meios. No caso de Pernambuco, a permissão e aceitação dos batuques parecem estar em comum acordo com esse pensamento.

É possível entender que o modo como a população negra de Pernambuco vivia era muito diferente de como objetivava o clero religioso. Sendo assim, seria

Bem claro que o soberano [no nosso caso, o Governador José César de Meneses] não deve se importar em praticar vícios que o auxiliem na manutenção do Estado, porque, segundo ele [Maquiavel], certas qualidades que parecem virtudes levam à ruína, enquanto outras que parecem vícios trazem o aumento da segurança e do bem-estar¹⁰⁷.

José César de Meneses, se tinha conhecimento ou não da obra de Maquiavel¹⁰⁸, levava a cabo a ideia de ceder a certos “vícios” em troca da boa manutenção do Estado. Mesmo que não fosse visto com bons olhos pela Igreja Romana, era preferível ter sua reputação questionada do que levar a Capitania a distúrbios delicados na sua administração, fato esse que ele explicita ser impróprio proibir “divertimentos” para não correr o risco de levante por parte dos escravos.

Também é preciso levar-se em conta que as sociedades das diversas partes do império, mais precisamente a da América portuguesa no século XVIII, não eram uma reprodução fiel e exata daquelas dos séculos anteriores, embora a dinâmica política continuasse impregnada das mesmas práticas e culturas políticas, em que valores como amor, amizade, afeto, fidelidade, obrigações, acrescentamentos, concessões, ainda persistiriam durante muito tempo nas relações entre monarca e vassalos¹⁰⁹.

¹⁰⁶ RIBEIRO, Mônica da. “Razão de Estado” na cultura política moderna: o império português, ano 1720-30. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Civilização Brasileira, 2007, p. 134.

¹⁰⁷ RIBEIRO, Op. Cit., p. 136.

¹⁰⁸ Provavelmente, era de conhecimento do governador. Em meados do século XVII, na Europa, a obra de Maquiavel era lida “sem licença nem escrúpulo”. No século anterior, a Inquisição já havia proibido a leitura de sua obra. Mesmo religiosos e outras pessoas que possuíssem licença para ler as ideias de Maquiavel deveriam fazer em segredo absoluto. Para os agentes inquisitoriais, as ideias deste autor poderiam contaminar governadores e outros súditos. Acusavam que em seus escritos, os interesses do príncipe estavam à frente da religião e dos interesses da Igreja. Apesar disso, suas ideias tiveram ampla difusão na sociedade portuguesa. Sendo assim, não é difícil imaginar que muitos dos governadores ultramarinos baseavam-se nas teorias de Maquiavel para o bom funcionamento do seu governo. Para uma discussão sobre o assunto, ver: MONTEIRO, Rodrigo Bentes.; DANTAS, Vinícius. Maquiavelismos e governos na América portuguesa: dois estudos de ideias e práticas políticas. **Revista Tempo**. 2014, v. 20. Dossiê. Traduções de Maquiavel: da Índia portuguesa ao Brasil; Sobre a proibição de livros por parte da Inquisição, ver: RIBEIRO, Eneida Beraldi. A censura inquisitorial e o tráfico de livros e ideias no Brasil Colonial. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais** Janeiro/ Fevereiro/ Março/ Abril de 2012 Vol. 9. Ano IX, nº 1.

¹⁰⁹ ALMEIDA, Érika Simões. A câmara do Recife e a coroa portuguesa: negociação de conflitos e conformação do pacto político no reinado de D. Maria I. In: *Revista Trilhas da História*. Três Lagoas, v.4, nº8 Jan-Jun, 2015, p.186189. In: GUEDES, Roberto (Org.). **Dinâmica Imperial no antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes e legados: século XVII - XIX**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

A crescente preocupação por parte de Portugal para com suas possessões ultramarinas provocou ao surgimento de novas estratégias de governo, buscando uma maior racionalidade em todos os setores administrativos. Silva afirma que o “Brasil tornou-se um dos principais palcos de implementação dessa nova “razão de Estado”, consubstanciando-se, assim, em espaço privilegiado para o surgimento de uma nova cultura política”¹¹⁰.

Essa racionalização não ficava apenas no plano das finanças, controles de fisco, fazenda e outros elementos de natureza administrativa, passava também pela vida dos colonos e interferia no projeto político das ordens religiosas, que representavam a tentativa de moldar o cotidiano da colônia aos interesses religiosos da Igreja de Roma. Sendo assim, o conceito utilizado pelo Governador demonstra uma complexidade “de pluralidade de culturas políticas inscritas nas variadas práticas e representações existentes”¹¹¹ na Capitania de Pernambuco em finais do século XVIII.

D. Tomás da Encarnação Costa e Lima (1774 – 1784), Bispo em exercício neste período, parecia também partilhar da política de ceder para a boa paz dos domínios portugueses. Este recebera recomendações em 4 de julho de 1780, do ministro da marinha e ultramar, Martinho de Mello e Castro, sobre o que deveria agir em conjunto com José César para erradicarem as danças dos pretos.¹¹² Em 28 de Setembro do mesmo ano, D. Tomás encaminha um ofício para o mesmo Secretário sobre o seu posicionamento a respeito destas danças. O Bispo afirmava que “as danças dos pretos, chamadas batuques, ainda que fossem sempre toleradas nestas conquistas, com tudo sempre as julguei gentílicas, contrarias ao sossego público”¹¹³, mas que apesar de serem toleradas, a “boa paz do sacerdócio e do império” eram de suas maiores considerações, e que, por isso, destinava-se a cooperar com o dito Governador para os fins indicados de erradicar tais costumes dos pretos de dançarem.

Agora S. Maj. manda, e eu da minha parte cooperarei não só a respeito destas, mas também devemos bem contrarias a lei de Deus e aos bons costumes, como sejam umas na festividade de S. Gonçalo de noite tumultuosas umas mulheres com tambores, e alaridos, de um e outro sexo pelas ruas contra as quais tenho clamado e mandado clamar dos pupilos até fechar as mesmas igrejas de noite para se evitarem as desordens¹¹⁴.

¹¹⁰ RIBEIRO, Mônica da. “Razão de Estado” na cultura política moderna: o império português, ano 1720-30. *In*: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). **Cultura política e leituras do passado**: historiografia e ensino de história. Civilização Brasileira, 2007, p. 147.

¹¹¹ RIBEIRO, Op. Cit., p. 133.

¹¹² Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPÉH). Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 222.

¹¹³ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPÉH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 137, D. 10245.

¹¹⁴ Idem.

As palavras do Bispo nos fazem uma revelação bastante útil e que provavelmente podem nos ajudar a propor novas questões. Atentamos ao fato de que em momento algum as denúncias falaram do envolvimento de irmandades, mas sim de escravizados e livres que praticavam ritos e batuques em praça pública. Sendo assim, quais razões levaram o Bispo a se deslocar do assunto principal e tratar das irmandades como se estas fossem o problema?

Amplamente difundida na historiografia, as irmandades eram grupos formados no seio das comunidades escravas, sendo compostas por africanos, seus descendentes e outros grupos como os brancos e pardos. Não obstante, estas eram reconhecidas e autorizadas pelas autoridades leigas do Brasil Colonial e da Metrópole. Mesmo que fossem festividades “tumultuosas”, como a de São Gonçalo, ainda que reprovadas pela Igreja, eram aceitas pela população e por outros seguimentos políticos da época.

As festas propostas pelas irmandades de negros, pardos, brancos, entre outros, tinham como uma de suas finalidades a devoção. Nesses espaços, o campo do sagrado misturava-se ao folgar, ao lazer, às danças, aos batuques e a outras expressões dos povos de matriz africana e afro-brasileira. Chitunda aponta em seu estudo que essas festas também representavam a manutenção dos símbolos ancestrais banto, ou seja, a formação destas irmandades teria no seu seio uma composição maciça de centro-africanos¹¹⁵, e supõe ainda que os batuques, alvos das denúncias aqui apresentadas, eram realizados principalmente nas festividades das Irmandades, afirmando que estes costumes eram em especial realizados pelos angolanos.

Na primeira metade do século XX, Edison Carneiro abordava o batuque de origem angolana em uma perspectiva cultural. Para este autor, o batuque conhecido atualmente, e que em muito se assemelham aos aqui analisados, eram de origem Banto. Logo, concordamos com a sua visão e a de Chitunda, no que se refere a origem destes costumes.

Quando a Mesa da Inquisição endereçou a carta para Quando a Mesa da Inquisição endereçou a carta para o Governador de Pernambuco deixa, bem claro que Angolanos e Minas realizavam tais atos, mas atesta que “com especialidade os da Costa [da Mina]” empreendem rituais mais específicos. O parecer do Conde de Povolide, nesse caso, nos parece bastante útil para entendermos esse trecho. Como descrito, ele informa que havia duas formas de dançar: as que pareciam com lunduns e as que os pretos Mina realizavam as escondidas sobre um altar e adorando seus ídolos. Essa informação nos leva a crer, sem Generalizações, que havia uma

¹¹⁵ CHITUNDA, Paulo Alexandre Sicato. **Entre missas e batuques**: Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Recife, Goiana e Olinda - Século XVIII. Dissertação de Mestrado apresentado ao PPGH-UFRN. Natal, 2014, p. 168-182.

divisão étnica dos costumes empregados por ambos os grupos. Enquanto centro-africanos pediam esmolas pelas ruas e dançavam, os Minas faziam rituais mais específicos envolvendo costumes e crenças não condizentes com os ideais católicos.

Apesar dessa divisão visível entre os grupos, que, diga-se de passagem, notamos também na composição de cargos das irmandades¹¹⁶, sugerimos que ambos os grupos também participassem das cerimônias, sejam elas na perspectiva de um catolicismo africanizado (ou um animismo com elementos católicos), sejam de rituais animistas. Nos parece que batuque estava ligado a mais de um entendimento. Para Laura de Mello e Souza, baseada em Câmara Cascudo, o lundu que nos fala o Conde foi o pai do fado português por ser cantado. “No Norte e no Nordeste do Brasil, dançava-se o fado sob o nome de lundu; com o tempo, este acabou convergindo para batuque, que era angolano, considerado “dança indecente”¹¹⁷. Viajantes na África Ocidental e oriental designaram o batuque tanto pela sua percussão quanto pela sua coreografia, sempre feita em roda para dançar¹¹⁸.

Apesar de se entender o batuque como elemento da cultura banto, surge um novo problema: o batuque era realizado apenas por angolanos? Yeda Pessoa de Castro associa lundu a Calundu, este último é uma agremiação de práticas ritualísticas de origem centro-africana, mas que em muito assemelha-se a práticas realizadas por africanos da Costa da Mina. Seria o batuque comum a ambos? Teriam Minas e Angolas especificidades compartilhadas no campo religioso? Voltaremos a este assunto mais à frente.

Qual a importância de frisar a polissemia desta palavra? Se remetermos ao contexto em que ela foi inserida, iremos descobrir que se tratava de um jogo de palavras utilizado por duas instâncias administrativas do Brasil Colonial: o Governador de Pernambuco e o Santo Ofício. O primeiro, tomava para si o termo batuque como simples algazaras e divertimentos; o segundo, entendia que a palavra estava ligada a rituais “gentílicos”. Ou seja, se admitia um ou outro significado da palavra com o objetivo de atender aos interesses de quem estava inserido no caso. Em outras palavras, essa divisão era perceptível aos que apenas observavam e, além disso, eram usadas de acordo com os seus interesses.

¹¹⁶ Sobre este assunto, ver: CHITUNDA, Paulo Alexandre Sicato. **Entre missas e batuques**: Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Recife, Goiana e Olinda - Século XVIII. Dissertação de mestrado apresentado ao PPGH- UFRN. Natal, 2014.; REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

¹¹⁷ SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu”. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). **Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo**. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

¹¹⁸ Idem.

O fato de falarmos disso serve para entendermos os motivos do Bispo D. Tomás chamar a atenção para este assunto, quando o que interessava naquele momento era a erradicação dos batuques, que, ainda que fossem realizados nas festividades, não ocorriam com frequência, pois possuíam calendários específicos para as suas solenidades. O que podemos deduzir de sua afirmação é que o seu “silêncio”, em relação aos batuques, corrobora com o que Constantino dizia em 1781, “que o Bispo é amigo em excesso do General”. Mesmo que tais motivos fossem de sua total reprovação, como o mesmo afirmava, parecia que o Bispo partilhava a mesma visão do Governador, ou seja, “fecha-se os olhos a isso por uma razão de Estado”. Completamos dizendo que os negros perseguidos por causa de seus batuques possuíam força política empreendida através de suas práticas culturais.

O tom conciliador de José César de Meneses, a aceitação do Bispo (mesmo dizendo o contrário) e o constante embate entre a esfera religiosa e administrativa sobre as expressões africanas e afro-brasileiras revelam interesses distintos. Para a Igreja, a tentativa de usar a Inquisição para barrar esses costumes demonstra o interesse de normatizar os africanos batizados na vivência católica; para o Governador e o Bispo, a aceitação destas práticas era fundamental para o bom funcionamento da Capitania. Ainda acrescentamos que, mesmo os senhores de engenho não aparecendo nesses episódios, certamente, concordavam com as práticas e faziam uso delas em benefício próprio.

2.4 Caminhando para um desfecho? D. Maria I e o seu veredito

Como percebemos, havia um embate entre as esferas administrativas em Pernambuco no fim do século XVIII. Acusações iam e voltavam, e muitas atitudes repressivas e permissivas eram tomadas. Enquanto isso, os atores principais desta trama, os escravos, davam continuidade as suas expressões culturais, missas para os “parentes ou malungos”, divertiam-se nas festividades das irmandades, e brincavam nos domingos e dias santos. Não havendo mais sustentação argumentativa de ambos os lados, a figura da Rainha se fez presente para a tentativa de solução do caso dos batuques. Em 10 de Junho de 1780, fora pedido ao Conde de Povolide, Luís José da Cunha Grão e Ataíde, ex-Governador da Capitania de Pernambuco (1768-1769) e Bahia (1769-1774), que desse um parecer sobre as danças descritas tanto pelos missionários quanto as que descreveu José César de Meneses.

Atendendo ao pedido real, o conde descreve que as danças eram realizadas por pretos que se dividiam em nações, cada uma com instrumentos próprios, dançavam e faziam voltas como arlequins, e outros com diversos movimentos que “são como os fandangos de Castela, e

fofas de Portugal, e os Lundus dos Brancos e Pardos daquele País [Brasil]”. Ainda que estas não fossem inocentes, eram parcialmente aceitas. Para o conde, as danças que o Governador falava eram estas. Quanto às que a Inquisição e os missionários falavam, eram as que

Entendo ser de uma total reprovação, são aqueles que os pretos da Costa da Mina, fazem às escondidas, ou em Casas, ou Roças, com uma Preta Mestra, com Altar de Ídolos, adorando Bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas benções supersticiosas, e fazendo crer a Rústicos, que naquelas unções de pão dão fortuna, e fazem querer bem Mulheres a Homens, e Homens a Mulheres¹¹⁹.

A descrição feita sobre o segundo tipo de dança que o mesmo vira em Pernambuco coincidia com as denunciadas ao Tribunal do Santo Ofício. Aqui surge um novo elemento até então não mencionado nas denúncias. Anteriormente, falou-se dos batuques com certa ausência de aspectos mais específicos da religiosidade negra, mas aqui eles figuram-se com mais ênfase, o que possibilita uma análise mais profunda do panorama destas danças fortemente repreendidas.

Há uma certa homogeneização daqueles que praticavam tais danças quando, na documentação, é evidente que havia uma divisão entre os grupos que faziam parte dos batuques e danças. No primeiro momento, evidenciou-se que angolanos empreendiam atos considerados “torpes” com elementos católicos; agora, em segundo plano, o Conde de Povolide afirmava que os africanos provenientes da Costa da Mina realizavam cerimônias mais parecidas com as da África.

Esse é um dado importante para que possamos entender a própria configuração desses espaços festivos e religiosos criados pelos negros do Recife no século XVIII. Em se tratando de vivência religiosa, ambos os grupos, Angolas e Mina, possuíam características específicas determinadas pela geografia local que ocupavam na África e, ao que tudo indicava, parece ter sido transportada para Pernambuco, claro que, adaptadas de acordo com o ambiente em que foram inseridas.

A importância de se compreender a “procedência” destes grupos descritos na documentação nos ajuda a entender como se formou essa divisão de práticas expostas nas denúncias a partir da diversidade de organização das “nações africanas”. Reforçamos que, apesar da ideia de que os grupos tenham, de certa forma, mantido representações de suas vidas

¹¹⁹ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221-221v.

anteriores a escravização, “nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja a sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para o outro, intactos, seu estilo de vida”¹²⁰.

Estes rituais “chega a tanto a credulidade de algumas pessoas, ainda daquelas que não pareciam serem tão rústicas, como Frades e Clérigos”, que estes acabavam por se incorporarem às cerimônias dos negros. Comenta o conde que muitos religiosos chegaram presos a sua presença denunciados pelos “cercos que mandava botar a estas Casas, que querendo-os desmagnar”, posteriormente, remetidos aos seus prelados para serem corrigidos, “e os Negros fazia castigar com rigorosos açoites, e obrigava aos senhores que os vendessem para fora: Estas são as duas Castas de Bailes, que vi naquela Capitania em o tempo que a Governei”.¹²¹

Não era novidade que religiosos se envolvessem em cerimônias “gentílicas”. Ao menos dois casos podem ilustrar bem este tipo de ocorrência. A primeira data da segunda metade do século XVII, e a segunda, do ano de 1781. Nos diz o Capuchinho Cavazzi que muitos missionários, na África, às vezes, queriam usar de juramentos e bebidas que aprendiam com os feiticeiros para terem a verdade sobre algum fato ou objeto desaparecido¹²². Nosso já conhecido missionário Constantino denunciava que o Bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, permitia escândalos dentro de sua igreja, onde moços e moças dançavam escandalosamente¹²³.

Voltando aos batuques, após o parecer elaborado pelo Conde de Povolide, D. Maria I decide advogar em defesa dos missionários Capuchinhos e acata que a melhor forma de solucionar o caso é proibindo os batuques. Em 3 de Outubro de 1780, José César de Meneses novamente endereçava uma carta para a Rainha D. Maria I, em que constava:

Fico na inteligência do que V. Majestade é servida ordena-me na carta de V. Ex. ^a datada em quatro de julho do corrente ano a respeito das danças que os pretos costumam fazer nesta Capitania, e daqui por diante darei todas as providências que achar mais convincentes para ir desterrando pouco a pouco este divertimento tão contrário aos bons costumes¹²⁴.

¹²⁰ MINTZ e PRICE. Op. Cit., p. 19.

¹²¹ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221221v.

¹²² CAVAZZI, João Antônio de Montecúcolo. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa. 1965. p. 113.

¹²³ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 141, D. 10415.

¹²⁴ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 138, D. 10259.

Desterrar “pouco a pouco” era a forma encontrada pelo Governador para manter a livre manifestação dos negros. Vários fatores foram descritos que o levavam a ter essa posição frente aos festejos africanos, medo de levantes e, quem sabe, não visse nos batuques nada que se conservasse “gentílico”. Do ponto de vista da Rainha, sua ordem não poderia ser diferente da que foi emitida. A sustentação contra os batuques transmitia a ideia de um império centralizado e que, em última instância, vigorava a palavra real. Provavelmente, para D. Maria I, “defender o contrário disso, isto é, destacar o papel constitutivo de elementos periféricos, seria contra produtivo e permitiria o enfraquecimento”¹²⁵ do poder monárquico frente às expressões culturais africanas.

O Governador de Pernambuco tinha ciência da situação. A ordem movida pela Rainha, independente de motivos religiosos ou não, poderia ser facilmente contornada mediante o poder que um Governador detinha. Antônio Manuel Hespanha¹²⁶ demonstra que os Governadores ultramarinos detinham uma série de poderes, dentre os quais, poderiam, mediante circunstâncias específicas, não acatar ordens reais ou tomar decisões sem aviso prévio a coroa. O último quartel do século XVIII, na Capitania de Pernambuco, foi palco de um forte embate entre administração colonial e religiosa. Os protagonistas eram: escravos negros, um Governador, missionários e um Tribunal religioso. Todas as atitudes empregadas nesses episódios decorreram de vontades individuais, porém, instaladas em uma sociedade instável com uma variação étnica complexa sujeita as amarras e turbulências do cativo.

Em maior ou menor grau, os escravos livres e libertos atuaram como figuras principais no processo de disputa de poderes e afirmações perante as autoridades eclesiásticas e seculares. As contendas que surgiram durante o período em que as denúncias analisadas foram escritas nos revelam sempre a participação dos africanos de forma direta ou indireta. Ainda que estes sujeitos, em muitos casos, sejam referenciados de forma indireta, conseguimos acompanhar os seus protagonismos representados na fala de personagens como Constantino de Parma e José César de Meneses, que, durante todo o entrave que estabeleceram sobre o caso dos batuques, deram visibilidade às ditas manifestações culturais empreendidas pelos africanos e pelos seus descendentes.

¹²⁵ HESPANHA, António Manuel. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João.; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 50.

¹²⁶ HESPANHA, Op. Cit., p. 59-62.

3 GRUPOS ÉTNICOS E RELIGIÃO NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII

No presente capítulo, analisamos também de que forma os batuques eram realizados, quem os realizava e de que área da África eram provenientes. Para tanto, utilizamos relatos de viagens e documentos manuscritos dos séculos XVII e XVIII, para entendermos os rituais Angolanos e Mina que se estabeleceram em Pernambuco. A propósito, para além dos variados grupos transportados para o Nordeste, concentramos nossas análises nos chamados negros “Angolas e Minas”, explicamos como estes se localizavam no continente africano, como receberam estas denominações étnicas (ou metaétnicas) e como suas vivências religiosas eram partilhadas em Pernambuco.

3.1 *Angolas e Minas na historiografia*

Quando se trata do comércio transatlântico de escravizados, sempre se levou em consideração as características específicas de cada grupo étnico que vinha nas embarcações destinadas à compra e à venda desses sujeitos. A propaganda sobre os negros, segundo Reginaldo¹²⁷, reconhecia e valorizava as diferenças físicas e comportamentais, além das habilidades para o manejo de determinadas funções. Luís dos Santos Vilhena¹²⁸ chama a atenção para a preferência dos proprietários de escravos baianos pelos africanos da Costa da Mina, mesmo estes possuindo fama de “rebeldia e aspereza”¹²⁹, enquanto que angolas e benguelas, oriundos das regiões centro-africanas, eram apreciados pela sua suposta disposição e facilidade em se integrarem ao mundo dos brancos.

Claro que os argumentos a favor ou contra negros de determinadas localizações geográficas eram provenientes dos embates entre comerciantes luso-brasileiros e portugueses. Os primeiros preferiam o africano Mina em decorrência da política de valorização do tráfico com a Costa da Mina e o Golfo do Benin; já os portugueses, para além da perda do monopólio quando da tomada de São Jorge da Mina e Luanda pelo os holandeses, tinham interesse de retomar o comércio na intenção de, novamente, submeterem a Bahia e Pernambuco ao esquema triangular: África, metrópole e colônia.

¹²⁷ REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011. p. 149.

¹²⁸ VILHENA, Luís dos Santos. A Bahia no século XVIII. Salvador/Bahia, Editora Itapuã. p. 55-56. Vol. I. *apud* REGINALDO, Op. Cit., p. 149.

¹²⁹ REGINALDO, Op. Cit., p. 150.

É possível que para muitos membros do Conselho Ultramarino fosse mais interessante que os comerciantes de escravos luso-brasileiros deixassem a Costa da Mina e se dirigissem para Angola. Primeiro, porque as autoridades portuguesas estabelecidas nesta região poderiam favorecer comerciantes metropolitanos, determinando quais mercadorias poderiam ser trocadas pelos africanos e quais seriam proibidas, ou pagariam taxas mais elevadas, desta forma diminuindo a supremacia dos luso-brasileiros no negócio dos escravos. Além disso, o aumento do número de mercadores de nação portuguesa nos portos angolanos diminuiria a influência dos mercadores ingleses, franceses e holandeses na região, principalmente em Benguela¹³⁰.

A partir de 1637 a Fortaleza de São Jorge da Mina passou a ser administrada pelos holandeses. Por determinação da Holanda, os navios “sob bandeira portuguesa [só] comprassem escravos apenas em quatro portos: Grande Popó, Ajudá, Janquim e Apá (mais tarde conhecido como Badagri), localizados ao leste do rio Volta, em uma região denominada Costa dos Escravos”¹³¹. Mas, apesar da limitação imposta pela Holanda, Portugal tinha ao seu alcance uma vasta região para a captura de africanos. Durante a segunda metade do século XVII a situação do império português muda drasticamente, pois, ao passo que o comércio naquela região aumentava, Portugal perdia seu monopólio. Alguns acontecimentos no citado século levaram o país ao declínio de suas atividades naquela região.

Os conflitos entre a Coroa de Castela e as nações europeias (França, Inglaterra e Países Baixos) enfraqueceram o poder naval de Castela. Diante disso, foram permitidas às nações inimigas a colonização de diversas ilhas do Caribe. Nestas ilhas, optou - se pela produção da cana de açúcar, produto, a esta altura do século XVII, de grande valia no mercado europeu. Para o cultivo e produção da cana de açúcar, era necessária a utilização da mão de obra escrava africana. Logo, esses países perceberam que poderiam obter lucros não só com as lavouras, mas também com o tráfico de escravos para as diversas ilhas do Caribe¹³².

Assim, a demanda por negros da Costa da Mina aumentou exponencialmente. Negociantes da França e da Holanda adquiriram *asientos*¹³³ ibéricos, que eram licenças “comerciais para o fornecimento de cativos para às Índias de Castela”¹³⁴. Em razão disto, as

¹³⁰ STABEN, Ana Emília. Visões sobre o comércio de escravos entre Pernambuco e a Costa da Mina no século XVIII. VII Jornada Setecentista. UFPR, 2007, p. 497.

¹³¹ _____. **Negócios dos escravos:** o comércio de cativos entre a Costa da Mina e a capitania de Pernambuco (1701 - 1759). Dissertação de mestrado, UFPR. Curitiba, 2008, p. 24.

¹³² STABEN, Op. Cit., p. 26.

¹³³ De 1594 a 1640, era concedido *asiento* aos portugueses para o monopólio no fornecimento de africanos para a América Espanhola. ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes.** A formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 14-15.

¹³⁴ STABEN, Op. Cit., p. 26.

Companhias comerciais da Inglaterra, França e Países Baixos “se fortaleceram economicamente, colocando fim ao monopólio português na Costa da Mina”¹³⁵. Não restando outra solução para Portugal, a não ser dividir o comércio com outros países (ver mapa 2), centrou seus esforços no monopólio do comércio de cativos em Angola. Daí os embates entre luso-brasileiros e portugueses, sobre a suposta qualidade entre um grupo étnico e outro. Essa discussão não passava de interesses comerciais por parte da Coroa portuguesa, já que a ideia era submeter comerciantes do Brasil ao comércio apenas em Angola, o que geraria maiores lucros aos portugueses.

As razões de Portugal coincidiam com a realidade das Capitanias brasileiras. Na segunda metade do século XVII, Pernambuco contava com a mão de obra escrava da Costa da Mina¹³⁶. Não obstante, sua participação no comércio com esta região não se restringia apenas à compra e à venda de escravos, o que Gustavo Acioli Lopes chamou de “navegação bipolar”¹³⁷. Além da obtenção de cativos, comerciantes pernambucanos desenvolviam mercado paralelo com a venda de víveres, panos e outras coisas. O que significava, para Portugal, perda importante de capital. De acordo com Sousa e Almeida¹³⁸ pernambucanos e baianos, no século XVIII, gozavam de ampla liberdade no comércio com a Costa da Mina, enquanto que os comerciantes do reino careciam de “privilégios, graças ou isenções” no referido comércio. Essa situação era o reflexo da perda do monopólio no comércio de escravos que Portugal sofreu com a tomada de algumas feitorias na Costa da Mina pela Holanda¹³⁹.

Pernambuco, além de atuar fortemente nas relações comerciais com a Costa da Mina, também possuía fortes ligações com o comércio em Angola. Desde a criação da Companhia de Pernambuco e Paraíba, disposta em alvará de 13 de Agosto de 1759, durante a administração pombalina, garantia-se o privilégio de que apenas a referida companhia poderia fazer comércio com a costa da África e outros portos - notadamente, Angola e Costa da Mina¹⁴⁰. Exposto isso, visualizamos que para a segunda metade do século XVIII, a população escrava de Pernambuco era composta, em sua maioria, por centro-africanos e africanos do litoral da África Ocidental.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ LOPES, Gustavo Acioli. **Negócio da Costa da Mina e o comércio atlântico**: tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco (1654 - 1760). Tese de doutorado, USP. São Paulo, 2008, p. 30.

¹³⁷ LOPES, Op. Cit., p. 30.

¹³⁸ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro.; SOUSA, Jéssica Rocha. O Comércio de Almas: As rotas entre Pernambuco e costa da África-1774/1787. **Revista Ultramares**. Dossiê Ultramares. Nº 3, Volume 1, Jan-Jul, 2013, p. 35.

¹³⁹ Para a região da Costa da Mina, a única feitoria que Portugal (em conjunto com a Holanda) mantinha era a de Ajudá. Para visualizar essa e outras feitorias ver MAPA 2. Ver também: IANTT. Ministério do Reino, mç. 599, nº 15. (Representação da mesa da inspeção da Baía (Brasil) para a Rainha [D. Maria I]).

¹⁴⁰ MENZ, Maximiliano M. A Companhia de Pernambuco e Paraíba e o funcionamento do tráfico de escravos em Angola (1759-1775/80). **Afro-Ásia**, 48 (2013), p. 45-76.

Apesar de ter havido uma Generalização dos grupos deslocados para o Brasil e de outras partes do mundo, sabemos que nem sempre a identificação dada aqueles sujeitos condiziam com a sua realidade étnica. E, quase sempre, sua origem étnica estava ligada ao porto de embarque do qual saiu.

O termo *angola* “era usado para identificar diferentes populações embarcadas para a América principalmente através de Luanda, porto e capital mais importante do enclave português na costa africana, a colônia de Angola”¹⁴¹. Essa designação poderia se referir aos povos da costa ou a populações de outras regiões distantes do domínio português, mas que estavam inseridos no comércio interno da África. Logo, um negro designado por *angola* poderia pertencer a qualquer outro grupo. Ainda, é necessário ponderar-se, que a palavra *ngola* provem de línguas centro-africanas e referia-se ao título que designava o chefe político do Ndongo. O Ndongo se estendia a “grosso modo, entre os rios Dande e Cuanza, o litoral oceânico e as terras de Matamba, a que os portugueses atribuíram a designação de “reino de Angola”¹⁴². Ou seja, essas regiões poderiam abrigar um vasto número de sujeitos de grupos diferentes, mas que eram englobados pelo termo “angola”.

¹⁴¹ REGINALDO, Op. Cit., 185.

¹⁴² REGINALDO, Op. Cit., 185.

Luís Nicolau Parés¹⁴⁵, o termo “Mina” foi uma denominação que se ampliou ao longo do tempo, mas que inicialmente era utilizado apenas para escravos embarcados do Castelo de São Jorge da Mina.

Como foi notado por Verger, a expressão "Costa da Mina" passou paulatinamente a designar não a Costa do Ouro, mas, mais precisamente, a Costa dos Escravos, isto é, a costa a sotavento do Castelo de São Jorge da Mina, que se estendia do delta do rio Volta, em Gana, até a desembocadura do rio Niger (rio Lagos), na Nigéria. Consequentemente, como bem observou Nina Rodrigues, mina ou "preto mina" podia designar africanos não só da Costa do Ouro como também da Costa do Marfim e da Costa dos Escravos, esta última incluindo Togoland, Benim e Nigéria ocidental". Desse modo, a abrangência semântica do termo "mina" passou a incluir quase todos os povos do Golfo do Benim, desde um ashante até um nagô¹⁴⁶.

Além de expressões como “escravos da Costa da Mina” ou de “Angola”, as identidades étnicas forjadas na África e na diáspora sugerem mais possibilidades de identificações para além da origem geográfica. Determinados grupos que compartilhassem traços culturais semelhantes, poderiam ser enquadrados em uma única definição étnica. Dessa forma, este processo poderia começar ainda na África e se reestruturar em outras partes do mundo, como foi o caso dos nagôs ou anagous¹⁴⁷. Outra expressão possível de ser utilizada é a “metaétnica”, que se refere à identificação externa de grupos de localidades próximas que partilham características culturais e, no contexto do comércio de escravizados, quando eram embarcados nos mesmos portos. Esse conceito desenvolvido por Jesús Guanche Pérez foi parcialmente ampliado por Nicolau Parés¹⁴⁸, o qual entende que além da identificação imposta aos grupos heterogêneos, os mesmos podem, com o tempo, transformaram-se em identificações internas e utilizadas como formas de auto identificação.

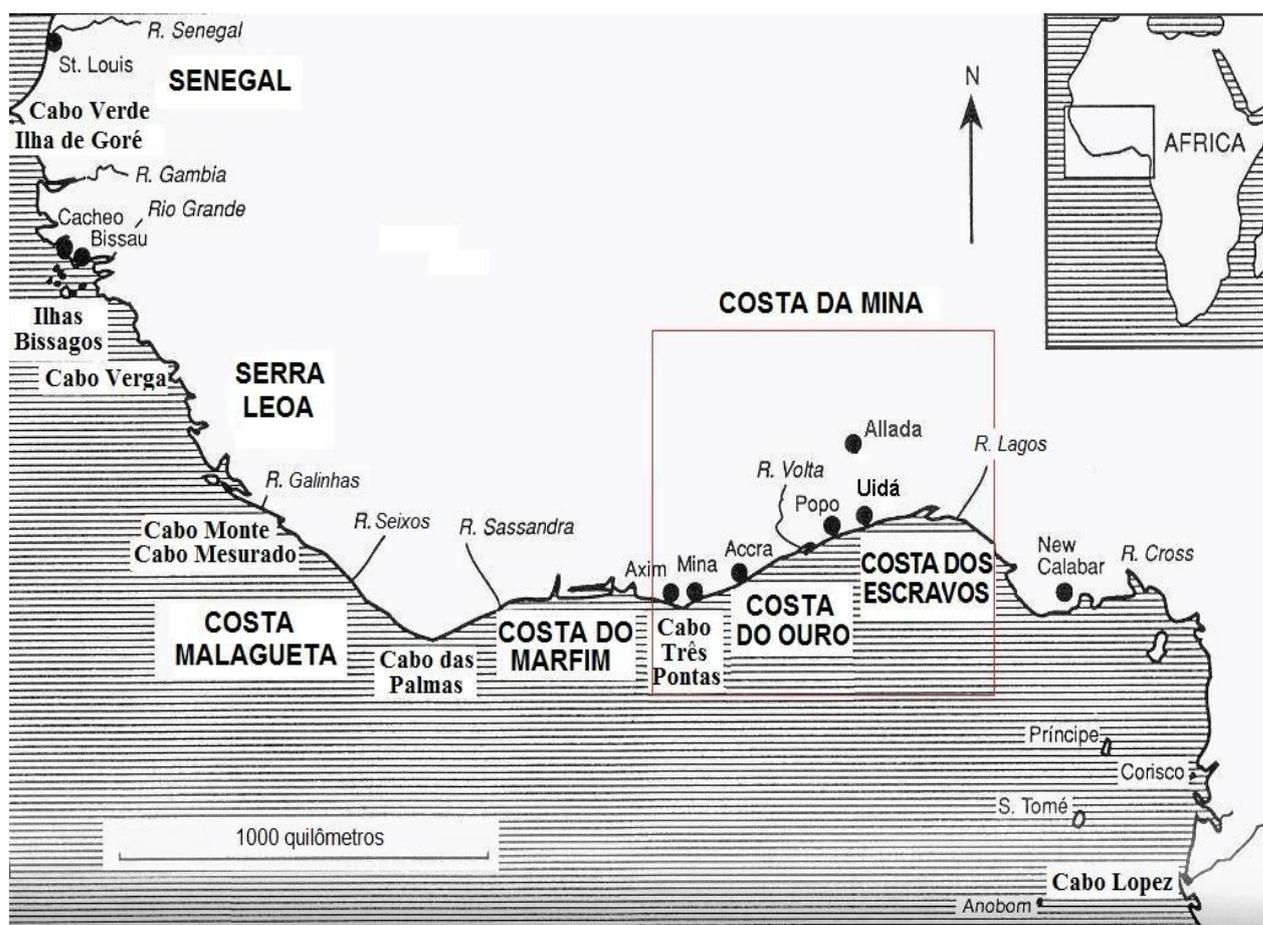
¹⁴⁵ PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: UNICAMP, 2006, p. 27.

¹⁴⁶ PARÉS, Op. Cit., p. 27-28.

¹⁴⁷ PARÉS, Op. Cit., p. 25.

¹⁴⁸ PARÉS, Op. Cit., p. 26.

Mapa 2 - Mapa da Costa da Mina no século XVII



Fonte: Costa da Guiné no século XVII. Adaptado de Barbot on Guinea *apud* PARÉS, Luis Nicolau (org). Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. Disponível em: <<http://www.costadamina.ufba.br/>> Acesso em: 30/03/2017¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Na Torre do Tombo existe um documento que trata do comércio de escravos com a Costa da Mina na segunda metade do século XVIII, um mapa que contém todas as feitorias que ali existiam, divididos por suas respectivas nações. Infelizmente, não foi possível a reprodução do mapa em função do seu tamanho. Para que o leitor tenha acesso ao conteúdo, transcrevemos a seguir as informações do referido documento: “Nota: em todas as partes desde Cabo Lahou até Acará há trocas de ouro, marfim e cativos. As bandeiras pintadas ao longo da Costa indicam os fortes, e feitorias dos europeus. Os lugares que tem em um só pau mais de uma bandeira é porque há ali outros tantos fortes das nações que mostram as mesmas bandeiras. Entre as duas bandeiras que estão com os panos para a banda do mar tratam os franceses de fazer um forte. No de S. André estão os ingleses fazendo uma nova feitoria. Uma das três fortalezas inglesas que se mostram com as três bandeiras em um só pau está quase abandonada. A feitorias são: Cabo de S. Apolônia (Grã-Bretanha); Rio da Cobra ou Ancobrá (Holanda); Rio Massum (Holanda); Axém (Holanda); Cabo das Três Pontas (Holanda); Adique ou Dixcove (Grã-Bretanha); Boutry (Holanda); Aldeia Tacorary (Holanda); Sacondo (Holanda e Grã-Bretanha); Samá (Holanda); Comemdo (Holanda e Grã-Bretanha); São Jorge da Mina (Holanda); Santiago (Holanda); C. Cono (Grã-Bretanha); Morea (Grã-Bretanha); Agga Feitoria (Grã-Bretanha); Cormanem (Holanda); Tantungueri (Grã-Bretanha); Apang (Holanda); Anna Mabú (Holanda e Grã-Bretanha); Vineba (Grã-Bretanha); Berkú (Holanda); Jhido (Grã-Bretanha); Acará (Holanda e Grã-Bretanha e ?); Ningo Grande (?); Alampo (Holanda); Aquitá (?); Popó Pequeno (?); Ajudá (Holanda, Portugal); Onim (Holanda); Rio Feroso ou de Benim (Feitoria abandonada, bandeira branca). Ver mais em: IANTT. Ministério do Reino, mç. 599, nº 15. (representação da mesa da inspeção da Baía (Brasil) para a Rainha [D. Maria I]). A folha que contém o mapa não está enumerada. Ver também: “a única perda irremediável aquela da feitoria e Fortaleza de São Jorge da Mina pelos Holandeses em 1637 e subsequentes conquistas de Samá (1640) e Axém (1642), terminando assim uma presença portuguesa na costa do golfo da Guiné”. RUSSEL-WODD, A. J. R.

Ou seja, um determinado grupo étnico anterior à escravização poderia mudar a sua condição de identificação étnica de acordo com a situação que estivesse inserido. A exemplo:

sabemos que nagô, anagô ou anagonu era o etnônimo ou autodenominação de um grupo de fala iorubá que habitava a região de Egbado, na atual Nigéria, mas que emigrou e se disseminou por várias partes da atual República do Benim. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomé, reino que se manteve desde meados do século XVII até o final do século XIX, começaram a utilizar o termo "nagô", que na língua fon tinha provavelmente um sentido derogatório, para designar uma pluralidade de povos iorubá-falantes sob a influência do reino de Oyo, seu vizinho e temido inimigo. Desse modo, uma autodenominação étnica, restrita a um grupo particular, passou a ser utilizada por membros alheios a essa comunidade para assinalar um grupo de povos mais amplo¹⁵⁰.

Mariza de Carvalho Soares¹⁵¹ utiliza o conceito de “procedência” para identificar povos incluídos sob uma mesma denominação metaétnica¹⁵². Este conceito leva em consideração apenas o fator geográfico para denominação dos povos (angola, mina, ketu etc.). Nos parece que as identidades criadas e recriadas vão além do fator geográfico. Nesse caso, concordamos com Parés quando o mesmo alega que as identidades étnicas, no Brasil, foram um processo de trocas culturais entre os vários grupos que aqui se estabeleceram em função do deslocamento forçado pela escravidão¹⁵³.

Com esta ressalva sobre as origens e a denominação dos negros que chegavam à Pernambuco, voltemos a uma questão anterior sobre a possível divisão de costumes e práticas ritualísticas entre negros Angolas e Minas. Para tanto, utilizamos três tipos de fontes: as de caráter inquisitorial (denúncias e processos), as de caráter administrativa (enviada por autoridades seculares e religiosas) e os relatos de viagens feitos na África e no Brasil.

Escreveu Manoel Félix da Cruz que “há tempo que ando escrupuloso e desejoso de dar conta a Vossa Reverência de um abuso que se tem introduzido neste Pernambuco”¹⁵⁴. Fazendo menção aos conhecidos batuques. Este denunciante informava que os “negros do gentio de Angola, e especialmente os do Gentio da Costa costumam, quando morre alguns seus parentes,

Sulcando os mares: Um historiador do império português enfrenta a “*Atlantic History*”. **HISTÓRIA**, São Paulo, 28 (1): 2009, p. 21-22.

¹⁵⁰ PARÉS, Op. Cit., p. 25.

¹⁵¹ SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

¹⁵² PARÉS, Op. Cit., p. 26.

¹⁵³ PARÉS, Op. Cit., p. 27.

¹⁵⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

ou malungo, pôr publicamente nas praças, e outros lugares uma mesa coberta com uma bata preta a pedir esmola para mandar dizer missa”¹⁵⁵ pela alma do parente ou malungo que falecera. Tal situação, nos fala o autor entre parênteses: “até aqui ato de piedade”.

Porém, em seguida, os mesmos negros que pediam esmolas para a missa de seu companheiro juntavam-se ao redor da mesa para dançarem. Esta dança era acompanhada de tabaques e outros instrumentos¹⁵⁶, “ao modo de suas terras”. Estas e “outras danças e batuques” realizadas aos domingos e dias santos tinham licença por escrita do Governador da Capitania. Manoel afirma que eles usavam palavras “escandalosas” e cantilenas para realizarem tal ato, e que no meio da cristandade, não poderia ser admitido tais “ritos gentílicos opostos a Santa Fé e religião cristã”¹⁵⁷.

Segundo a denúncia, temos aqui, ao menos, duas visões distintas de mundo – banto e católica – que convergiam em prol de um interesse em comum: cuidar da alma daqueles que partiram para o mundo dos mortos. Thornton observa que na parte cristã do Congo “cuidar dos ancestrais era algo tipicamente familiar (...) em troca, receberiam [os praticantes] boa sorte e saúde, mas, se fossem negligentes, doenças e má sorte”¹⁵⁸.

Segundo Sweet¹⁵⁹, este tipo de acontecimento é concebido pela ótica de que o animismo africano interpretou e reordenou elementos católicos com o propósito de complementar as estruturas religiosas dos centro-africanos, indicando que havia entre essas duas visões de mundo – católica e banto – interpretações equivocadas. Para Thornton, este processo resultava numa troca cultural entre ovimbundos e europeus. À medida em que se introduzia o catolicismo no

¹⁵⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

¹⁵⁶ “Tabaques, que são como espécie de tambor, marimbas e outros de ferro”. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº 4740. “Tabaque (tambaque, atabaque) é o mesmo [que] tantã [...] uma pele seca de animal estendida sobre a extremidade de um cilindro oco. Os instrumentos de ferros não possuem identificação. Sugerimos alguns instrumentos percussivos, utilizados atualmente no candomblé, provenientes da África. “O agogô – corruptela de *akokô*, relógio ou tempo (hora), em nagô, é quase sempre um pedaço de ferro qualquer, percutido por outro menor”. “O chocalho – cilindro de folha-de-flandres com seixos dentro”. “O *adjá*, campainha de metal utilizada para reverenciar o santo”. Todos esses instrumentos foram descritos por Edison Carneiro, no século XX, em referência aos candomblés baianos que existiam àquela altura (c. 1933). Cabe salientar que, segundo o próprio autor, existiam vários cultos desde os de origem banto, jeje, jeje-nagô, caboclo entre outros. Os instrumentos aqui descritos, são utilizados comumente nos grupos de origem banto, jeje e os nagôs. CARNEIRO, Edison. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa; negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, p. 74-75.

¹⁵⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

¹⁵⁸ THORNTON, John. “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundu, de 1500 a 1700”. In.: HEYWOOD, (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 81-100 *apud* DELFINO, Leonara Lacerda. O Rosário dos Irmãos escravos e libertos: Fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850). Tese apresentada ao PPGH-UFJF, Juiz de Fora, 2015.

¹⁵⁹ SWEET, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770) / James H. Sweet; trad. João Reis Nunes; Luís Abel Ferreira. - Lisboa: Edições 70, 2007. Passim.

antigo reino do Ndongo, seus habitantes partilhavam experiências num sistema de via dupla. Leonora Delfino complementa essa discussão afirmando que

na medida em que o poder metropolitano buscava disseminar os costumes europeus e o programa catequético expansionista, os povos afro-lusitanos também incorporavam valores e práticas centro-africanos, contribuindo assim para uma “interpenetração das duas sociedades”, isto é, um processo de intercâmbio cultural anterior à travessia. Esta nova linguagem religiosa — desenvolvida inicialmente no Congo, seu epicentro de difusão — realizou a difusão do Cristianismo centro-africano, um dos pontos de partida para o entendimento das culturas atlânticas na diáspora¹⁶⁰.

Malungos, que vem do banto, *malungu*, significa canoa ou embarcação. Uma vez que os negros desembarcavam, passavam a considerar-se parentes, inclusive proibindo casamentos numa evidente associação ao incesto. A palavra *malungu* seria a referência a nove grupos matrilineares que supostamente descendem o povo bakongo. Assim, ao se reconhecerem como parentes, aqueles que partilharam da experiência dos navios negreiros indicam a vontade de sobreviver de acordo com suas origens ancestrais¹⁶¹. Alberto da Costa e Silva¹⁶² encontrou um sentido parecido ao de “malungu” na composição do “*wari*”, ou seja, um sistema de “casas” liderada por um chefe de família. Este autor escreveu que os homens se mediam pela canoa e que em torno desta a estrutura social era alterada. Além do sentido de parentesco – através da embarcação –, a canoa também possuía o sentido de ascensão social coletiva¹⁶³.

Uma *wari* (casa) devia ser capaz de montar uma embarcação (canoa de guerra) com, pelo menos, 30 homens, armados de escudos e azagaias. Obtendo sucesso nesta etapa, o chefe da “*canoe house*”¹⁶⁴ “passava a integrar o conselho real, a tomar parte nas deliberações sobre a paz e a guerra e a disputar espaço no comando da cidade”¹⁶⁵.

Uma “casa” que tivesse um grande êxito em suas operações mercantis crescia em número de gente que a ela livremente se juntava, e de escravos, e de almadias. Quando algum de seus membros, fosse filho, parente ou escravo do

¹⁶⁰ DELFINO, Leonora Lacerda. **O Rosário dos Irmãos escravos e libertos: Fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora atlântica**. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850). Tese apresentada ao PPGH-UFJF, Juiz de Fora, 2015, p. 387.

¹⁶¹ PARÉS, Luís Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016, p. 327; SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. In: **Cadernos do Museu da Escravatura**, n. 1. Ministério da Cultura. Luanda, 1995.

¹⁶² SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700**. 2.ed. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 236.

¹⁶³ SILVA, Op. Cit., p. 236.

¹⁶⁴ Essa era a designação dada pelos ingleses a *wari*.

¹⁹¹ SILVA, Op. Cit., p. 236.

¹⁶⁵ Idem.

chefe da casa, acumulava riqueza suficiente para ter a sua própria canoa de guerra, ele se separava da *wari*, com o consentimento de seu pai de sangue ou de seu “pai” de adoção, e ia fundar uma nova “casa”, vinculada àquela em que se havia formado, como se fosse uma filial em relação à matriz. Compunham-se assim verdadeiras constelações de “casas”, cada uma dessas constelações a lutar contra as outras, muitas vezes de armas na mão, por uma parcela maior do comércio e pelo mando na cidade-estado¹⁶⁶.

Wari (casa) e família se confundiam. Uma “casa” não podia crescer indefinidamente, ao atingir certo número de membros, era comum que se dividisse “um ou mais filhos da cabeça da família indo formar uma nova “casa”¹⁶⁷. Nessa nova estrutura, mantinha-se os laços familiares, mas o que predominava era o parentesco¹⁶⁸. A sobrevivência através do parentesco (real ou simbólico) dava-se muito antes do comércio atlântico de escravos. A metáfora da canoa se insere em outras situações específicas (como a da *wari*), mas que, assim como a experiência dos malungus, estava relacionada ao sentimento de sobrevivência.

Em São João Del Rei, no século XVIII, existia um grupo denominado “confrades benguelas”. Este grupo tinha como objetivo garantir a salvação dos seus “parentes de nação”, realizando missas “para os seus vassalos e irmãos”, além das dez missas que lhes garantiam a filiação à Irmandade do Rosário daquele local. Em conjunto com outras nações, “decidiu pela potencialização dos sufrágios e da caridade para com os mortos, através da concessão de mortalhas e sepultamentos dignos aos parentes de nação”¹⁶⁹.

Leonara definiu “parentes de nação” como uma reformulação do sentido de parentesco. Não necessariamente estaria ligado apenas à consanguinidade, mas, independentemente destes laços, leva-se em consideração a ligação étnica e espiritual. Sendo assim, sem as antigas linhagens ancestrais (baseadas no elemento da descendência consanguínea) que não conseguiram chegar nas Américas em função do desmonte causado pelo tráfico, estes sujeitos reinventaram-se e deram novo sentido ao parentesco, forjando-o em outros elementos que fossem comuns a ambos¹⁷⁰.

Com efeito, os irmãos da Nobre Nação de Benguela redimensionaram o culto aos seus antepassados a partir do paradigma interpretativo baseado na

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ A ideia de parentesco para a *Wari* (casa) é similar a dos africanos que foram deslocados como escravos na mesma embarcação. Não é necessário a existência de um laço sanguíneo na *Wari*, assim como para os malungos, o que importa são os laços de solidariedade estabelecidos durante a travessia do Atlântico. Sendo assim, nas duas situações descritas, a noção de parentesco são semelhantes. Ambos desenvolvem laços de solidariedade para sua sobrevivência.

¹⁶⁹ DELFINO, Op. Cit., p. 374.

¹⁷⁰ DELFINO, Op. Cit., p. 375.

reciprocidade entre vivos e mortos. Isto é, quanto mais sofredoras, mais próximas estariam essas almas do alcance do estado de graça garantindo a capacidade de atender pelos chamados dos vivos. Neste ínterim, o purgatório — ícone emblemático da escatologia católica — foi eleito dentro deste imaginário, como o lugar privilegiado de assistência aos irmãos falecidos de nação, bem como o elo fundamental de solidariedade entre os mundos terreno e espiritual. Com efeito, as almas milagrosas deixaram de ser anônimas na perspectiva dos desterrados, ao adquirem a referência nominal dada nas certidões de missas votivas, passando a cumprir — nessas intenções de sufrágios e manifestações festivas — o papel de parentes protetores¹⁷¹.

Seriam Angolas e Minas parentes de nação na Capitania de Pernambuco? Apesar de não encontrarmos nenhum registro que indiquem esse sentimento de ajuda mútua entre esses grupos, o fato de participarem da mesma cerimônia em favor das almas de “parentes e malungos” podem indicar certa proximidade. Fazendo deste “ato de piedade”, como dissera Manoel Félix, um indício de que as turbulências do cativo propiciavam experiências de companheirismos entre aqueles que, por alguma razão, poderiam se considerar diferentes, a depender do contexto em que se inseriam na África anterior a escravização.

3.2 O *Calundu da negra Izabel em Pernambuco e a Dança de Tunda do pardo João e sua esposa Vitória*

Apesar de ocorrer a participação de negros da África Ocidental, esta dança pública, com caráter de arrecadar dinheiro para cuidar da alma dos companheiros que partiram, era proveniente da cosmovisão banto. Mas, a cultura centro-africana não se resumia apenas a retirar esmolas pelo bem-estar dos que morriam. No início do século XVIII, precisamente em 23 de setembro de 1716, chegava aos inquisidores uma denúncia realizada por Joseph Prazeres do Monte contra a negra Izabel, acusada de praticar Calundu.

Izabel negra, forra, que havia sido cativa do alferes Manoel da Cunha Cardoso, residente em Parnamirim, Freguesia da Sé de Olinda, era tida por feiticeira, pois realizava Calundu em sua casa. Outro negro, Antônio, cativo de outro Manoel, este lavrador de engenho da Casa Forte, dissera que Izabel tinha feito casar “fulano” com Úrsula Gomes através de artes “diabólicas”¹⁷². O Calundu representou, entre os séculos XVII e XVIII, a prática de curandeirismos, o uso de ervas e a possessão de quem o realizava por uma entidade mística. No

¹⁷¹ DELFINO, Op. Cit., p. 375.

¹⁷² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Caderno do Promotor 86, fls. 232.

livro o Peregrino da América, o autor Nuno Marques Pereira descreveu o que seriam os Calundus. Dizia este viajante

São uns folguedos ou adivinhações que dizem estes pretos, que costumam fazer em suas terás, e quando se acham juntos também usam delas cá, para saberem várias cousas, como as doenças de que se procedem, e para adivinharem algumas coisas perdidas e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras e para outras muitas cousas¹⁷³.

Em estudo pioneiro¹⁷⁴, Laura de Mello e Souza analisa um pequeno recorte do processo da angolana Luzia Pinta. Esta ficou conhecida em Sabará, Capitania de Minas Gerais, por realizar diversos serviços de cura e adivinhações. Foi presa pela Inquisição portuguesa no ano de 1742, quando prestou depoimento pormenorizado de suas práticas religiosas conhecidas como “Calundu”.

Para Souza, a preta Luzia seria uma espécie de “antepassada cultural das mães de santo do Brasil contemporâneo”¹⁷⁵, pela semelhança as suas vestes com as que são utilizadas nos cultos afro-brasileiros atuais. A autora argumenta ainda que o Calundu praticado por Luzia tratava da experiência sincrética do animismo africano e do catolicismo português. De fato, o processo analisado deixa claro que havia elementos africanos e católicos. O Calundu seria, para Souza, um processo de trocas culturais no campo mágico-religioso¹⁷⁶. Luiz Mott também analisou o mesmo caso de Luzia. O autor afirmou a mesma hipótese de Laura, mas consegue identificar a proximidade do Calundu com práticas religiosas da região de Angola¹⁷⁷.

Luzia era muito requisitada para curar feitiços. Nas sessões que realizava, carregava em sua mão um instrumento de ferro semelhante a um cutelo ou alfanje, enquanto era acompanhada pelos sons de pequenos atabaques durante duas horas. Em seguida, ficava a negra “fora de seu juízo”, uma alusão ao transe quando o sacerdote utiliza seu corpo para fazer a ligação entre o mundo terreno e uma divindade. Quando estava “fora de seu juízo”, vinha a seus ouvidos “ventos de adivinhação” e, em seguida, recitava o que era preciso para realizar a cura para determinado problema.

¹⁷³ MOTT, Luiz. "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro" In: **Anais do Museu Paulista**, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986.

¹⁷⁴ SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 352 e seguintes.

¹⁷⁵ SOUZA, Op. Cit., p. 355.

¹⁷⁶ MARCUSSI, Op. Cit. p. 29.

¹⁷⁷ MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do IAC**, Ouro Preto, n. 1. Dez 1994; MARCUSSI, Op. Cit. p. 29.

Em outro texto¹⁷⁸, Laura retifica algumas de suas ideias criticadas por Luiz Mott¹⁷⁹. A partir das inferências de Mott, que demonstrou em seu texto que o Calundu tinha sua matriz na África ocidental, esta autora considera que essa dança não foi a percussora do candomblé. Inclusive, a partir do século XIX, com a proibição do tráfico de africanos, é que a religiosidade negra começa a se instituir com base, em sua maior parte, nos grupos da África centro-ocidental e nos grupos da Costa da Mina. Sendo assim, o Calundu desaparece (ao menos das fontes) para dar lugar ao candomblé.

Em contrapartida, Sweet¹⁸⁰ discorda da visão de Mott e Souza descrita acima. Para ele, o Calundu era uma continuidade cultural dos africanos, que sobreviveu no Brasil até o século XVIII sem a incorporação de elementos sincréticos. No Brasil a prática de adivinhação, possessão e cura ficou conhecida como Calundu¹⁸¹. Em Angola, esta prática era designada por *quilundo*, que “era o nome genérico para qualquer espírito que possuísse os vivos”¹⁸². Luiz Mott lista oito Calundus para Minas Gerais durante o século XVIII¹⁸³. No Arraial de São Sebastião, no ano de 1765, o negro Félix, nação Cabo Verde, fazia batuques e dizia que as almas da Costa da Guiné eram as que falavam nas criaturas quando caíam como mortas no Calundu. Ou seja, os espíritos provenientes da Guiné eram responsáveis pela possessão daqueles que serviam de matéria para a livre manifestação dessas entidades.

Em 1773, na Chapada do Raposo, o negro José Nagô misturava em um pote de barro aguardente, folhas e um “pedaço de marisco vulgarmente chamado caramujo”, com a finalidade de realizar curas. No ano seguinte, em Vila Rica, descobria-se que Maria das Mercês tinha casa de Calundu. Em Itapecerica, nos idos de 1777, Brígida Maria e Roque Angola faziam Calundus ao som de viola. Afirmavam que o “Calundu era o melhor modo de dar graças a Deus”. Roque Angola dizia que era o “Anjo Angélico e tinha o poder do Sumo Pontífice de casar e descasar”, nesse ponto, assemelhava-se a Izabel que também realizara um casamento em Pernambuco.

¹⁷⁸ SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu”. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). **Ensaio sobre a intolerância**: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

¹⁷⁹ Para as críticas de Luiz Mott acerca da visão de Laura de Mello e Souza sobre ser o calundu ser uma espécie de “proto-candomblé” ver: MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do IAC**, Ouro Preto, n. 1. Dez 1994, p. 81.

¹⁸⁰ SWEET, Op. Cit., p. 173.

¹⁸¹ Idem, p. 172.

¹⁸² Idem; Marcussi demonstra as semelhanças entre *quilundo*, *saquelamentos*, *zumbi*, *bizumbi* e calundus. Através de relatos de viagens e fontes inquisitoriais, este autor apresentou a matriz dos calundus do Brasil e suas variações ortográficas nas regiões de Angola, Luanda e outras. Para a discussão completa ver: MARCUSSI, Op. Cit., pp. 29-51.

¹⁸³ A lista de calundus fora retirada seguindo a mesma ordem do texto do prof. Luiz Mott. Para ver mais: MOTT, Luiz. Loc. Cit.

Cidade de Mariana, em 1779, Miguel de nação Caçange foi tido por feiticeiro e possuir pacto com o demônio. Domingos de Congonhas, feiticeiro, faz curas e calunduzes. Em 1781, em São José da Barra, Luiza Joaquina fazia Calundus e adivinhações com ajuda de Domingos Congos. Antônio Calundu também fazia adivinhações no mesmo ano em Campanha. Por fim, em Mariana, Francisco fazia curas com “danças de roda”.

Para Laura de Melo e Souza, assim como para Luiz Mott, Calundu seria um ritual de origem banto. Seu maior expoente em Minas Gerais seria a negra Luzia Pinta, uma escravizada angolana que protagonizou práticas mágicas e religiosas, em Sabará, com trajes desconhecidos da população maciçamente composta por Minas, rituais até então desconhecidos daquele povo.

Entendemos, através destes casos, que existia um complexo quadro de especificidades banto em relação aos rituais de curas e adivinhações. Especificamente nestes casos, nos parece que não havia relações próximas ou a influência dos negros Minas na composição destes rituais. Em Minas Gerais, como observamos, tal prática foi amplamente documentada, mas, para Pernambuco, até o presente momento, encontramos esta única referência. Recentemente, Alexandre Almeida Marcussi fez algumas considerações sobre os Calundus. Este autor afirma que “o calundu, não era, nem nunca foi uma única cerimônia definida e específica”¹⁸⁴. Na África, este ritual consistia na incorporação de espíritos por sacerdotes jagas e, constantemente, era utilizado para adivinhações e curas de doenças naturais ou aquelas supostamente adquiridas por feitiços.

O termo Calundu acabou por designar um amplo sistema ritualístico surgido na África, que estava sempre relacionado à adivinhação e à cura. Para o Brasil, esse sistema permanece baseado em adivinhar e curar, mas, assim como demonstram Marcussi e os casos descritos acima, encontrados por Luiz Mott, este ritual poderia ser realizado de diversas formas, cabia apenas ao calunduzeiro (ou feiticeiro para as autoridades religiosas) como seria a ritualística do seu Calundu.

Em 23 de março de 1725, a mulher do Capitão Dionísio de Freitas contou que nas ruas da cidade de Olinda havia um negro que andava com uma cobra e era tido por feiticeiro.

Indo ontem visitar ao Capitão Dionísio de Freitas, contou a mulher deste em conversa, que andava por esta cidade de Olinda certo negro chamado Francisco o que traz consigo uma cobra metida dentro de um cabaço, e sendo chamado de algumas pessoas, que o querem ver, a tirar de dentro do dito cabaço, e fazendo a cobra ação de que quer investir aquele; ele a aplaca, e depois pegando dela a enrosca pela cabeça, e se põe a falar com ela no ouvido,

¹⁸⁴ MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de doutorado em História, USP. São Paulo, 2015. p. 71.

e depois de ter feito estes trejeitos, com dos quais ganha alguns vinténs dos que o chamam, e torna a meter dentro do cabaço, e ultimamente a vai vender [...] para um doente. Cura com caldo de cobras, e daí a tempo torna a vir com outra cobra, estas com ela os mesmos trejeitos; e com isto dá fundamento para suspeitar o tal negro é feiticeiro¹⁸⁵.

A denúncia traz uma variação do Calundu praticado pelo escravo Francisco. A cobra tirada do cabaço tinha a mesma função dos “ventos de adivinhação” que orientava Luzia para empreender suas curas em Minas Gerais. Não há menção da origem de Francisco. Caso fosse africano, provavelmente era oriundo da Costa da Mina ou da Guiné. Africanos destas regiões “eram também conhecidos por adivinhar através de serpentes”¹⁸⁶.

O caso de Francisco é importante, pois demonstra a apropriação de um ritual de origem banto e dos povos Fons, Ewas e Iorubás. Ao passo que usa o Calundu para a cura de um cliente, Francisco provavelmente também fazia uso do vodum Dangbé para receber orientações sobre como proceder para curar alguém. Nesse caso, ocorria uma composição de práticas oriundas de regiões diferentes, mas que no Brasil foram assimiladas em um único ritual. Isso pode ser explicado pela grande quantidade de escravos Minas e Angolanos que foram introduzidos em Pernambuco.

Tollenare diz que os negros curandeiros se cercavam de serpentes e obedeciam às suas ordens, resultado de determinadas preparações. Ensinavam seus segredos a seus sucessores e este ensino toma a forma de uma iniciação religiosa [...] Tollenare igualmente viu em Recife um feiticeiro fazendo dançar duas serpentes numa praça da cidade [...] Koster chama esses negros feiticeiros não de “curandeiros”, mas de mandingueiros; estes podem manejar as serpentes mais venenosas sem perigo, encantá-las com seus cantos ou seus gritos, curar de suas picadas. Nesse último caso, o paciente deve rodear sua cabeça, seu rosto e seus ombros com uma serpente domesticada e o mandingueiro pronuncia algumas palavras mágicas¹⁸⁷.

Para Roger Bastide, a inserção da serpente no animismo africano é anterior à diáspora negra¹⁸⁸. No antigo reino do Daomé, existiu o culto à serpente vodum Dan¹⁸⁹ (ou Dangbé). Bastide acrescenta:

¹⁸⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Processo nº 14557; SWEET, Op. Cit., p. 157-158.

¹⁸⁶ SEWEET, Op. Cit., p. 157.

¹⁸⁷ BASTIDE, Roger. **BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas No Brasil.** Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 3ª edição. Livraria Pioneira Editora. São Paulo. 1989, p. 190-191.

¹⁸⁸ BASTIDE, Op. Cit., p. 191.

¹⁸⁹ Pierre Verger listou oito autores que escreveram sobre este vodun. VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** 2nd ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 232 e páginas seguintes. Trataremos em seguida sobre este vodun.

Muitos deles [os negros] preferiam levar uma bastonada a tocar e principalmente profanar uma serpente morta. Entretanto, esta condição não é mais que aparente. Pode ela provir ou de uma sobrevivência totêmica, ou da ambivalência da noção de sagrado. Em todo caso, o fato é certamente verídico, porque Herskovits o encontrou igualmente entre os descendentes dos negros fugitivos da Guiana Holandesa¹⁹⁰.

No quarto livro das Ordenações Filipinas¹⁹¹, Candido Mendes de Almeida explicou: “os povos da Guiné que os portugueses descobriram tinham duas divindades, uma denominada Mokisso¹⁹², que tinha por sacerdote (Ganga¹⁹³) uma velha, a semelhança da antiga Pítia¹⁹⁴ da Grécia”¹⁹⁵. A outra era conhecida por “Checoke”, atualmente mais conhecida por “Wodú” ou “Iteque”¹⁹⁶. A associação entre a Ganga e a Pítia significava que os negros da Guiné cultuavam um “deus-serpente”, tal qual se fazia na Grécia. No caso, estavam a cultuar o vodun Dangbé.

Sobre o culto ao vodum¹⁹⁷ em Pernambuco, encontramos um registro dessa prática, arquivado na Torre do Tombo. O episódio é mais próximo do período ao qual estudamos ao

¹⁹⁰ BASTIDE, Op. Cit., p. 191.

¹⁹¹ ALMEIDA, Candido de. *Apud* BASTIDE, Op. Cit., p. 191.

¹⁹² “A expressão [feitiço, feiticeiro] é africana, e vem do termo – *Mokisso*, ídolo da Guiné, que os portugueses por corrupção pronunciaram – *feitisso* e depois feitiço [...] A melhor prova dessa etimologia está na palavra *Moquissia* também de origem africana, que segundo Moraes significa virtude oculta, que influi no bem e no mal e serve de descobrir os futuros, segundo a credulidade daquelas gentes”. ALMEIDA, Candido Mendes de, 1818-1881; Brasil. [Leis etc.]; Portugal. [Leis etc], p. 931. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242733>> Acesso em: 09/04/2017. Atualizamos a ortografia do documento, mas mantivemos a pontuação original. Discutimos em seguida o conceito de feitiço e fetiche.

¹⁹³ Segundo Marcussi: “Ganga” é a transcrição portuguesa para o quicongo *nganga*, que significa “sacerdote”. MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de doutorado, USP. São Paulo, 2015, p. 130.; Tradução nossa: Ganga ‘chefe’, ‘dono’ (a). Multilinguístico Bantu *nganga* ‘mestre’”. “*Ganga ‘boss’, ‘owner’ (A). Multilinguistic Bantu nganga ‘master’*”. BYRD, Steven Eric. *Calunga, an AfroBrazilian speech of the Triângulo Mineiro: Its grammar and history*. Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy. The University of Texas at Austin, 2005, p. 201.

¹⁹⁴ “Inexistem evidências de culto a Apolo em Delfos antes do século VIII a.C. Conforme a tradição, Apolo nasceu na ilha de Delos e, ao partir de Cnossos rumo à Delfos, este local já havia sido ocupado pelos cultuadores da deusa-mãe Gê ou Gaia (delphýs = útero), sendo guardado por seu filho, o deus-serpente Píton. Apolo venceu Píton, mas se reservou a reverência de manter o nome desse como um epíteto para o culto em Delfos (Apolo Pítio), com sua sacerdotisa sendo conhecida como a Pítia e seus jogos sendo conhecidos como pítios”. FERNANDES, Edresi. *Santuário, jardim e pólis: pitagorismo, epicurismo, urbanidade e política*. In: CORNELLI, Gabriele (Org.). **Representações da cidade antiga: categorias históricas e discursos**. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 89.

¹⁹⁵ BASTIDE, Op. Cit., p.191.

¹⁹⁶ ALMEIDA, Op. Cit., p. 931.

¹⁹⁷ Inicialmente, o culto ao Vodum era realizado pelos descendentes dos *adjas*, que se localizavam no médio e baixo Daomé (atual República do Benin). Seu panteão está dividido em inúmeras divindades, que ao longo do tempo eram de caráter público ou particular (no caso, os voduns das famílias reais). Se entende “vodum” como “deus”. Na definição de Melville J. Herskovits, o vodun pode ser evocado para ajudar seus adoradores. Ele pode estar representado como uma força invisível ou como um objeto. Para este autor, baseado nos nativos africanos, “o vodun, ele próprio, é o poder”. Bernard Maupoil atesta que muitos voduns viveram na terra, e por isso existe uma troca entre divindades e humanos. Nos cultos a estas divindades, o vodun voltaria a ser humano, e o homem

No dicionário de “*Língua geral da Mina*”²⁰⁰, o termo “vodum” quase sempre vem acompanhado de um radical. Apesar dos vários significados²⁰¹ desta palavra, todos são relacionados ao campo do sagrado ou diretamente a um ser divino. Por exemplo: *humbihóhéhihàvou vódum* (peço-vos pelo amor de Deus)²⁰². Nessa oração, a palavra vodum adquire o sentido de divindade (deus cristão). Em outra frase: *avódumcu hi hábouno mádu lambã* (na Quaresma os brancos não comem carne)²⁰³. Nesse caso, o sentido de vódum é o de Páscoa ou Quaresma. Apesar da variação na grafia da palavra e assunto, o contexto permanece sempre ligado à religião.

Na Povoação de Una, em 16 de fevereiro de 1761, João Pinto de Moura afirmou que “as gentes desta terra são pouco lembradas”, em razão da distância com os centros mais importantes: Recife e Olinda. Onde, na freguesia de São Bento, mora um pardo por nome de João de Freitas e sua esposa Vitória²⁰⁴ de tal. Eram há tempos são conhecidos por “escandalosas artes diabólicas de que usam, para mais claro falar, feitiçarias”.

Costumam dançar o Caçûtû²⁰⁵, a que chamam Tundá²⁰⁶ em uma encruzilhada onde se encontra uma cruz, a que chamam do Padre Neto”. Pessoas que passavam pelo local por acaso falam que viram os “mestres da dança e um bode preto entre outros”²⁰⁷. Em 31 de maio, Dia do Divino Espírito Santo, fizeram em sua casa, a portas fechadas, a mesma “diabólica invenção”. Algumas pessoas se dirigiram até a casa movidos pela curiosidade, o que demonstra que era fama pública essas danças, ao menos, nos dias religiosos. Os transeuntes que espiaram a casa relatavam ter visto “se ascender fogo artificial com desconhecido fendo, e extraordinário fumo”²⁰⁸, subira tanta fumaça pelo teto da casa, que toda a rua se admirou com a quantidade

²⁰⁰ PEIXOTO, António da Costa. **Obra nova de língua geral de Mina**. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora.

Agência geral das colônias. Lisboa, 1944.

²⁰¹ *Hihávouvódum* (Nosso senhor); *avódumgê* (contas de rezar); *avódumcu* (quaresma); *avódumhi* (páscoa); *héhihávouvódum* (peço-lhe pelo amor de Deus); *máhipomvódum* (vou a missa); *máhidō-vodum* (vou confessarme); *máhichlevódum* (vou rezar); *máhivódumchuhe* (vou para a igreja); *avóduno hé cû* (um Padre morreu). PEIXOTO, Op. Cit., pp. 18, 19, 21 e 23.

²⁰² PEIXOTO, Op. Cit., p. 32.

²⁰³ PEIXOTO, Op. Cit., p. 29.

²⁰⁴ No início da denúncia, aparece grafado como “Vitória”, e no corpo do texto como “Victorina”.

²⁰⁵ Tradução nossa: “A meu conhecimento, a primeira referência a “Caçûtû”, or “Caçuto”, no Brasil ocorre em uma lista de 1720 “Ritos da Angola Pagã” do Rio de Janeiro. Ao descrever os angolanos do Rio, o autor escreve: “Eles adoram a figura do diabo na figura de um bode que eles chamam Caçuto...”: “*To my knowledge, they first reference to “Caçûtû”, or “Caçuto”, in Brazil occurs in a 1720 list of “Rites from Pagan Angola” from Rio de Janeiro. In describing the Angolans in Rio, the author writes: “They adore the Devil in the figure of a goat that they call Caçuto...”*”: SWEET, James H. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011, p. 248.

²⁰⁶ Transcrita tal qual o documento. Por se tratar de uma dança com elementos supostamente religiosos, acreditamos que ser a Dança de Tunda, Tundá ou Acotundá. Analisamos esse caso em seguida.

²⁰⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

²⁰⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

que se dispersava no ar. Na mesma ocasião, uma pessoa ficou desacordada até o dia seguinte. Será que um dos espectadores ou alguém que estava dentro da casa? A documentação não possibilita essa informação.

Em outra ocasião, encontrava-se Vitória diante de várias pessoas “fidedignas”, às quais ela proferiu “que não era possível salvá-la Deus”. Ali também estava presente Reinaldo Dias dos Reis, Reverendo Coadjutor da freguesia, que a repreendeu de semelhante proposição, ao que a “feiticeira” replicou: “digo isto a Vossa mercê que não é possível”²⁰⁹. Encerrava-se a denúncia dizendo que se fosse necessário, faria um sumário para melhor averiguar o caso, o que não fora pedido por parte da Mesa da Inquisição. Apesar de descrição simples, a denúncia apresenta um caso bastante significativo para a experiência religiosa daquela freguesia. Sobre esta “Dança de Tundá” ou Tunda, Luz Mott escreveu importante artigo²¹⁰ ainda uma referência nos estudos sobre a religiosidade negra na América Portuguesa. No citado trabalho o autor identificou a filiação étnica deste ritual e suas similaridades com os atuais candomblés do Brasil.

Dança de Tunda ou Acotundá é o nome pelo qual se conhece um ritual dedicado ao deus da nação courá (Lagos, Nigéria)²¹¹. Para Mott,

Outra questão mais complexa - agora de etno-linguística-histórica -, é sugerida pelo próprio nome do ritual. De que língua seriam os termos “tunda” e “acotundá”? Segundo informação oral da Dra. Yeda Pessoa de Castro, o termo TUNDA é claramente de origem banto, mais precisamente, proveniente do Umbundo significando “sair, produzir, originar”. Por sua vez “Aku” ou “Aku” - de Acotundá - seria um substantivo adverbial, ou verbo infinitivo, típico prefixo de origem da região Benguela, Sul de Angola²¹².

Mott deixou essa questão em aberto sobre o empréstimo linguístico banto em um ritual de origem sudanesa. O autor acreditou que esta proximidade linguística não era regra para

²⁰⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor n° 124, fls. 430.

²¹⁰ MOTT, Luiz. Acotunda: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista do Museu Paulista**, v. 31, 1986.

²¹¹ “Nos documentos setecentista encontrados sobretudo nas Minas Gerais, esta etnia aparece referida com diferentes étimos: Courá, Curá, Curamo, Curano, Courana, Courama, Courá-Baxé, Courano da Costa da Mina, Mina Courá etc. Consultando a lista das etnias de G.P. Murdock (1959), encontramos três diferentes famílias lingüísticas com nomes semelhantes a Courá: entre o povo nilota Sidano, das margens sudoestes do planalto etíope, há as tribos Koira, Kuera e Kwera; entre os Bantóides do planalto da Nigéria estão os Kurama e Kuruma e, finalmente, entre os hotentotes do Sul da África, na atual Koronaland, vivem os Corana, também grafados Korana. Portanto, de onde seria a Nação Courá dos adoradores do Boneco de Paracatu? Das cabeceiras do Nilo, da Nigéria ou da África do Sul? Não temos a menor dúvida em localizar na Costa Ocidental da África o lugar de origem dos Courá de Minas Gerais - mais precisamente no território hoje ocupado pelo distrito de Lagos, na Nigéria. Portanto, os Courá do Brasil são Sudaneses tanto quanto seus vizinhos Mina, Gêge, Fula, Nagô, Galinhas, Lanu, Mande etc”. MOTT, Op. Cit., p. 15

²¹² Idem, p. 17

caracterizar a dança de Tunda como um ritual religioso proto-banto. No campo da linguística, a utilização de palavras de diferentes regiões pode ser entendida como necessárias à comunicação e à compreensão²¹³. Poderia, então, a palavra acotundá ser fruto do encontro cultural entre o grupo Banto e Mina, o que resultaria em uma palavra “mista”, compreensível a ambos os grupos étnicos.

Através dessas novas evidências, “dançar a Caçuto” ou “dança de Tunda” tem sua origem mais antiga, no Brasil, desde 1720²¹⁴. Além disso, apresentando uma visão diferente de Mott, que a mesma seria unicamente de origem sudanesa²¹⁵. A denúncia que apresentamos acima apesar de não possuir os detalhes do processo²¹⁶ analisado pelo citado pesquisador revela em apenas duas linhas a presença banto neste ritual.

Caçutû ou Caçuto é uma divindade creditada ao povo banto: “*important person. Kikongo or Kimbundu (ka) ntutu ‘Bantu divinity’ (protector from disease)*”²¹⁷. Naquela Freguesia, o nome deste deus era sinônimo da dança denunciada (costumam dançar o Caçutû, a que chamamos de Tundá²¹⁸). Caçutû poderia ser o nome de um ritual semelhante à dança de Tunda. Mas, seguindo esta linha de pensamento, estaríamos atribuindo pouca importância ao próprio nome da dança que, como foi visto, é composto por palavras de origem sudanesa e centro-africana.

Em outro documento disponível na Torre do Tombo sobre os “Ritos gentílicos de Angola (1614-1635)”²¹⁹, encontramos a seguinte referência: “Adoração do demônio em figura de bode a que chamam Caçuto a que se juntam muitos de noite num grande estrondo de atabaques em suas senzalas”. Descrição similar ao que João e Vitória faziam em Una, em idos de 1761.

²¹³ PETTER, Maria Margarida Taddoni. A Tabatinga revisitada: a manutenção de um léxico de origem africana em Minas Gerais (MG-Brasil). **Moderna sprak** 2013:1, p. 95.

²¹⁴ “. SWEET, James H. **Domingos Álvares: African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011. p. 61 e 248.; IANTT. Conselho Geral do Santo Ofício. Tomo XXXI (1720). Livro 272, f. 123-123v.

²¹⁵ No Piauí, Tunda apresenta outro significado. Para mais informações ver: MOTT, Luiz. Transgressão na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial. **Texto de História**, v. 14, p. 57-84, 2006.; SILVA, Carolina Rocha. O sabá do Sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58). Dissertação de mestrado em História, UFF. 2013.

²¹⁶ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº 1551.

²¹⁷ Tradução nossa: Pessoa importante. *Kikongo* ou *Kimbundu (ka) ntutu* ‘divindade Banto (protetor contra as doenças)’. BYRD, Steven. *Calunga and the Legacy of an African Language in Brazil*. New Mexico University, 2012, p. 126

²¹⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

²¹⁹ MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da inquisição. **Revista Pós Ciências Sociais**. v.5 n. 9/10 jan/dez, São Luis/MA, 2008.; IANTT. Conselho Geral do Santo Ofício. Tomo XXXI (1720). Livro 272, f. 123-123v.; SWEET, James H. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)** / James H. Sweet; trad. João Reis Nunes; Luís Abel Ferreira. - Lisboa: Edições 70, 2007, p. 153-154.

Deixando a visão demonológica de lado, o “demônio” que se referem nada mais é que a divindade angolana que, na Freguesia de São Bento, é o equivalente à dança de Tunda²²⁰.

Para a região de Matamba, Congo e Angola (ver mapa 1), ocorre uma variação do nome Caçuto. Nesses locais, existia um tipo de sacerdote referenciado como “cassuto”²²¹. Tinha como função incorporar espíritos da natureza para diversos fins. *Cassuto* ou *Xinguila* era a maneira como se reportavam aos Jagas, que cultuavam os mortos e os elementos da natureza²²².

Segundo Hippolyte Brice Sogbossi²²³, os negros couranas (nação Courá) seriam os mesmos hulas do reino de Uidá. Assim, Tundá seria um culto vodum, dada a localização geográfica desses grupos (Courana e Hula). Parés sugeriu que a palavra “Tundá” encubra uma referência à serpente Dan, originária da região gbe. O culto aos voduns no Brasil, pode ter

²²⁰Cabe ressaltar que, para a região de Una, nos parece que havia um complexo processo de criouliização das práticas religiosas distintas. Para James H. Sweet: “*There were congregations devoted to "Caçûtû," an oracle who took the form of a black goat in spirit-possession rituals. And there were practitioners of rituals known as quibando, divinations used to determine past events, like the origins of illness*”. Tradução nossa: Havia congregações dedicadas ao “Caçûtû,” um oráculo que assumia a forma de um bode negro em rituais de possessão de espírito. E havia praticantes de rituais conhecidos como quibando, divindades usadas para determinar eventos passados, como as origens de doenças”. SWEET, James H. **Domingos Álvares**, *African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011, p. 61. Além desse intercâmbio cultural entre diferentes grupos africanos, ali, na região de Una, também havia um processo similar entre os indígenas. Sabemos que nesta freguesia não só os nativos participavam do culto da Jurema como também pardos e brancos. Não obstante, o ritual continha traços do catolicismo português. Ver: WADSWORTH, James E. “Jurema and Batuque: *Indians, Africans and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil*”, *History of Religions*, n. 46/2, 2006; SWETT, Op. Cit., p. 61. Sobre o ritual da jurema, na Paraíba, durante o século XVIII, ver: FREIRE, Gláucia. **Das "feitçarias" que os Padres se valem**: circularidade cultural entre indígenas Tarairiú e missionários na Paraíba setecentista. Dissertação de Mestrado em História. Campina Grande, 2013

²²¹MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura**: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. Tese de doutorado em História, USP. São Paulo, 2015, p. 48. Ver também: CAVAZZI, João Antônio de Montecúcolo. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa, 1965, p. 204-205.

²²²Idem.

²²³“Os Minas mahi (ou Maxi) eram os pertencentes ao grupo étnico Maxi, composto de Maxinu ma mosô ‘povo de maxi não viu as colinas’. A este grupo pertencem os Agonlin de Covê, Zagnanado, Gbanamè, entre outros. Os Maxinu mo sô ‘povo maxi viu a colina’, denominação alusiva à muralha de colinas que rodeia a cidade de Savalou, são exclusivamente os desta cidade e, em alguma medida, a povoados vizinhos, como Logozohè e Monkpa. Mariza de Carvalho Soares (2000:109), no seu estudo sobre os chamados “maki”, no Rio de Janeiro, confessa desconhecer o étimo de makis. É certamente a evolução diferente de “Maxi”. “Cabu” é a evolução diferente de “Covê”. Os “ianos” são os adjanu ou ajanu, povos situados no Sul e no centro ocidental da atual República do Benin. São falantes das línguas Adja e ewé, componentes do tronco lingüístico adja-ewé-fon. Sobre os chamados de “coura” ou “couranos”, não cabe a menor dúvida de que eram os “Xwla” ou “xwlanus”, daí a evolução diferente de Xwla por coura e Xwlanus por couranos. O termo poderia ser grafado também como “Xula”. Refere-se a habitantes da cidade sul-ocidental, na faixa costeira do Benim, chamada Grand Popo. A administração francesa os chamou “Popo”. No Brasil e em Cuba também foram conhecidos como Popó. A autodenominação étnica é “Pla”, e não será estranho ver identificações do gênero na ampla bibliografia de arquivo disponível no Brasil”. SOGBOSSI, Hippolyte Brice. Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os jêje no Brasil: Bahia e Maranhão. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro, 2004, p. 22; Segundo Toyin Falola e Matt D. Childs, a presença de falantes Iorubás está bem documentada nas capitâneas da Bahia e Minas Gerais. Em Rio das Contas (Minas Gerais), é registrado em um censo de 1748-1749, a presença de muitos escravos nagô. Estes sujeitos foram descritos como “*born on the Mina Coast, their more specific ethnonym – in this case Courana and Nagô – being registered as part of their names*”. FALOLA, Toyin & MATT D. Childs (eds). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p. 78.

desencadeado um modelo organizacional que servisse de base para as religiões de matriz africana que viriam a se formar a partir do século XIX²²⁴.

Dan ou Dangbé é o nome do vodum associado a píton real. Sua invocação tinha como finalidade propiciar fertilidade nas plantações, controle da chuva, favorecer o país quando estivesse em guerra e curar doenças. Se Tunda é uma referência ao culto de Dan e este era responsável (assim como Caçuto) por curar doenças, seria Dan e Caçuto o mesmo vodum?

O citado “Padre Neto” seria também um “mestre” destas danças²²⁵. Assim como era Josefa, “o Padre” do Acotundá em Minas Gerais²²⁶. Provavelmente, João e Vitória aprenderam os caminhos religiosos deste ritual com ele. Mais um dado que corrobora a ideia de que estavam a realizar o mesmo rito religioso em homenagem ao deus de Courá. A dança de Tunda que ocorreu em Minas Gerais, no ano de 1747, fora realizada no período em que se cultua São Cosme e Damião. A dança realizada em Pernambuco ocorreu no dia do divino Espírito Santo. Ou seja, ambas possuíam um traço sincrético com as festividades do catolicismo.

Nas duas danças também não foi possível vir a conhecimento do Tribunal de Lisboa os ritos secretos que permeavam a cosmovisão dos seus praticantes. Ambas também foram realizadas em casas fechadas, longe dos olhos de quem não partilhava da mesma fé. Existem fortes semelhanças entre a dança de Tunda de Pernambuco e a de Minas Gerais. Sendo assim, seria possível a influência de bantos, ao menos em Pernambuco, neste ritual de origem sudanesa.

Não sabemos a naturalidade do casal. Talvez, João tenha nascido na colônia. Sua esposa, por não haver identificação de sua “qualidade”²²⁷, deveria ser branca. Muito embora estivessem em uma região distante, esse era um espaço apropriado para se realizar todo tipo de crenças. Em outro processo aberto pela Inquisição lisboeta, revelou-se como era o comportamento dos negros e outras gentes nos espaços longes dos olhos das autoridades religiosas.

²²⁴ PARÉS, Luís Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016, p. 321.

²²⁵ Na dança de Tunda analisada por Mott, havia uma negra forra, Josefa Maria, que “era o Padre daquela Igreja e para os ditos folguedos era a que administrava todas as cerimônias e ela era quem ensinava as mais e todos lhe obedeciam”. MOTT, Loc. Cit.

²²⁶ MOTT, Op. Cit.,

²²⁷ Entende-se por qualidade a cor da pele. Para uma discussão sobre o assunto, ver: RÊGO, João Figueirôa e OLIVAL, Fernanda. Cor da Pele, Distinções e Cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). **Tempo**, n. 30, 2011; PARÉS, Luís Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750/1800). **Afro-Ásia**, 33 (2005), p.87-132; RAMINELLI, Ronald. Impedimentos de Cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750. **Vária História**, Belo Horizonte, vol. 28, 1º 48, p. 699-723, Jul/Dez de 2012; SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificação racial no Brasil dos séculos XVIII e XIX. **Afro-Ásia**, 32 (2005), p. 115-137

Segundo o documento, “nos sertões tão distantes até da capital deste Bispado [de Pernambuco] o clero é muito raro, e ainda esse quase todos de neófitos”²²⁸. Os vizinhos distam entre três e quatro léguas e raramente moram em pequenos povoados. Próximo a comarca da Manga tem em média 100 homens brancos e cerca de 3000 negros, pardos, cabras e tapuias e mestiços. Ali vem negros da Mina, Angola e Benguela. Os piores usam de “mil danças diabólicas, feitiços compostos de raízes venenosas, invocam astros e demônios”²²⁹.

Uma terra longe de tudo e todos, com clérigos inexperientes, era o ambiente indicado para o surgimento e prática de outras crenças não-cristãs. A superioridade numérica de negros, pardos e outros também corrobora para a maior difusão de outras religiões. João ou sua esposa devem ter tido contato com algum negro da Costa da Mina, em especial, um courana. Isso poderia indicar por que um ou outro conhecia algo tão específico da África Ocidental.

Por fim, uma pergunta que pode suscitar outros debates a respeito do tema: a dança de Tunda teve sua origem em Pernambuco ou nas Minas Gerais? A documentação mais antiga é de 1720, no Rio de Janeiro. Em seguida, a de 1747, que trata do ritual na Capitania das Gerais, enquanto que a de Pernambuco data de 1761²³⁰. Porém, Josefa Maria, “o Padre do Acotundá”, fora criada em Pernambuco. Teria ela trazido algum conhecimento desta última Capitania? Será que Josefa conheceu o “Padre Neto”? Ou, ambas as danças descritas não passam de simples coincidências sem nenhuma outra relação?

3.3 *O fetiche em Pernambuco*

Luís José da Cunha Grão Ataíde e Melo, mais conhecido como Conde de Povolide, sob a incumbência de ordem real de D. Maria I, deixou-nos um registro importante do campo religioso africano ocidental representado na Capitania de Pernambuco em fins do século XVIII. Em 10 de Junho de 1780, escrevia em seu parecer que “os pretos da Costa da Mina, fazem às escondidas, ou em Casas, ou Roças, com uma Preta Mestra, com Altar de Ídolos, adorando Bodes vivos, e outros feitos de barro”²³¹.

Adorar ídolos, ofertar comida, fazer juramentos, entre outras práticas ficaram conhecidas entre os viajantes, comerciantes, marinheiros e outras tantas pessoas como fetiche. Esse conceito que surgiu na costa africana seria a evolução da palavra feitiço. Segundo a

²²⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 6240, fls. 33-33v.

²²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 6240, fls. 33-33v.

²³⁰ *Idem*.

²³¹ Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221-221v.

concepção protestante, com base na herança cristã medieval, feitiço, *feitisso* ou *feitissi* foi interpretado como culto a imagens. Nesse caso, para estes, crenças africanas e católicas estariam no mesmo patamar²³².

No período medieval, a teologia cristã dizia que o ídolo era a representação de um deus falso, uma força (considerada sempre diabólica, vinda do próprio Diabo) externa a um objeto que servisse de suporte para invocação dessas forças ocultas. Parés discorda dessa visão que fora exposta por William Pietz, em 1980, numa série de três artigos sobre o tema. Através de relatos de viagem, ele mostra que “fetiche” poderia estar ligado tanto a ídolo, um objeto de poder ou adoração religiosa²³³.

O termo fetiche “surge a partir das interações multiculturais no âmbito da exploração comercial, religiosa e ideológica”²³⁴. Mary Louise Pratt denomina esses encontros culturais como “*contact zone*”. Segundo Pratt: “*contact zones,*” *social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination—like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today*²³⁵.

Com base nos relatos dos viajantes dos séculos XVII e XVIII²³⁶, o “fetiche” variava de acordo com a localidade. De Marees²³⁷ descreveu os “*fetissos*” como um amontoado de palhas

²³² PARÉS, Luís Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016, p. 30

²³³ PARÉS, Op. Cit., p. 34-35.

²³⁴ LARANJEIRA, Lia Dias. Entre fetiches e fetichismo: O culto da serpente nas práticas religiosas do reino de Uidá (séculos XVII e XVIII). In: PARÉS, Luis Nicolau (Org.). **Práticas religiosas na Costa da Mina**. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. Disponível em: <<http://www.costadamina.ufba.br/>> Acesso em: 30/03/2017.

²³⁵ Tradução nossa: “Zonas de contato,” espaços sociais onde culturas diferentes se encontram, chocam e se atacam, muitas vezes em relações de dominação e subordinação altamente assimétricas - como o colonialismo, a escravidão ou suas consequências, já que são vivenciadas pelo mundo hoje. PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation**. London and New York: Routledge, 1992, p. 5.

²³⁶ BARBOT, Jean. *A Description of the Coasts of North and South Guinea; and of Ethiopia Inferior, vulgarly Angola: being A New and Accurate Account of the Western Maritime Countries of Africa*. London, 1732.; BOSMAN, Guillaume. *Vollage de Guinée*. Utrecht: Chez Antoine Schouten Marchand Libraire, 1705.; DAPPER, Olfert. *Description de l’Afrique contenant les noms, la situation & les confins de toutes ses parties...* Amsterdam: Chez Wolfgang, Waesberge, Boom & Van Someren, 1686.; DE BROSSSES, Charles. *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l’ancienne Religion de l’Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, 1760.; DE MAREES, Pieter. *Description et récit historial du riche royaume d’or de Guinea, autrement nommé la Coste d’or de Mina, gisante en certain endroit d’Africque...* Amsterdam: Cornille Claesson, 1605.; DES MARCHAIS, Reynaud. *Journal du Voyage de Guinée et Cayenne par le Chevalier Des Marchais Capitaine Comandant pour la Compagnie des Indes La frégate nome l’Expedition armé au heure de Grace. Enrichy de plusieurs cartes, plans, figures et observations utiles et curieux...* Paris, 1724-26; LABAT, Jean Baptiste. *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727*. Tomo I e II. Paris: Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730.; VILLAUT, Nicolas. *Relation des costes d’Afrique appelées Guinée: avec la description du pays, mœurs et façons de vivre des habitans, des productions de terre et des marchandises qu’on en apporte... le tout remarqué dans le voyage qu’il y a fait en 1666 et 1667 par le sieur Villault...* Paris: D. Thierry, 1669.

²³⁷ DE MAREES *apud* LARANJEIRA, Lia Dias. Entre fetiches e fetichismo: O culto da serpente nas práticas religiosas do reino de Uidá (séculos XVII e XVIII). In: PARÉS, Luis Nicolau (Org.). **Práticas religiosas na Costa**

amarrado nos braços e pernas. Poderia ser utilizado para a proteção, mas também podia significar elementos da natureza a ser cultuados. Ao contrário de De Marees, Dapper concebia o “*fetisi*” como divindades construídas pelo homem com elementos da natureza²³⁸.

Em 1669 o viajante Villaut publica pela primeira vez o termo “fetiche”²³⁹. Ele descreve sobre a Costa do Ouro:

Os fetiches particulares ou pessoais são definidos como pequenos sacos de couro pendurados ao pescoço (uma espécie de patuá) e também como “figuras extravagantes”, como crânios de animais, chifres, penas misturadas com sebo, óleo de palma, terra etc, “adoradas como deuses”. Já os fetiches que protegiam todo o país seriam determinados tipos de árvore, uma montanha, uma pedra, um tipo de peixe ou de pássaro²⁴⁰.

No caso da Costa do Ouro, os fetiches assumiam a forma de “patuás”, que ficou conhecido no Brasil como “bolsas de mandingas”²⁴¹. Para os africanos desta região (ver mapa 2), o fetiche também possuía formas mais complexas e tinha a função de divindade. Em documento redigido em 1637, na Fortaleza de São Jorge da Mina, Gaspar Lopes nos dá alguns detalhes de como era a dinâmica do fetiche e de quem o cultuava. Vejamos a descrição a seguir. Sem conseguir reduzir a “Santa Fé Católica”, os negros da cidade de Fortaleza de São Jorge da Mina e seu distrito denunciavam o Vigário Gaspar Lopes em 9 de dezembro de 1637, para o desencargo de sua consciência, sobre os abusos e superstições que se fazia “sem haver remédio de se lhe poder tirar” esses costumes daquela terra²⁴².

Em certas sextas-feiras do ano matam “uma camada de cachorro e lançam o sangue naquilo que dizem ser seus santos”, em seguida, comem a carne nos dias da cerimônia. Alguns dos que participam são tidos por cristãos e repreendidos, mas diziam que é o costume e que “sua Majestade manda lhe guiar os costumes. Tem por santos ou ídolos pedras e paus que estão no campo e uns ossos de vales e lamaceiros de porcos e outras coisas sujas e imundas”²⁴³.

Em um relato de viagem Jean Baptiste Labat faz a seguinte descrição para os ídolos no reino de Uidá:

da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. Disponível em: <<http://www.costadamina.ufba.br/>>. Acesso em: 30/03/2017, p. 3; ver também: DE MAREES, Op. Cit., p. 25-37.

²³⁸ Idem. Ver também: DAPPER, Op. Cit., p. 313

²³⁹ LARANJEIRA, Op. Cit., p. 2.

²⁴⁰ LARANJEIRA, Op. Cit., p. 2-3.

²⁴¹ Sobre bolsas de mandinga, ver: CALAINHO, Daniela Buono. MetrÓpole das mandigas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime. Garamond, 2008; SANTOS, Vanicléia Silva. As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII. Tese de Doutorado. USP, 2008.

²⁴² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 13644.

²⁴³ Idem.

Não há nenhum povo mais supersticioso que esse de Uidá, o que é uma consequência natural de sua ignorância. Por mais pobre que seja um pai de família é raro que deixe de passar um dia sem fazer sacrifícios ou oferendas a esses Deuses que nós observamos anteriormente, que são os Deuses de toda a Nação, e àqueles que são particulares a cada família e a cada indivíduo que a compõe. Essas divindades de nível baixo são os Fetiches, que são de todas as espécies e todas as aparências; as mais extravagantes são as mais respeitáveis. São, normalmente, pequenas estátuas de terra vermelha ou preta de cinco ou seis polegadas de altura, eles os colocam na cabeceira e na extremidade de seus terrenos, nas portas de suas casas, nos quartos, corredores, nos chiqueiros, galinheiros[.] O diabo no qual acreditam, fazia estragos terríveis em todos os lugares, se ele não fosse detido por essas Divindades; que são para eles guardiões, protetores, a quem acreditam serem responsáveis pelo bem que eles têm e pela proteção contra as infelicidades que temem. Os Marabus²⁴⁴ os preservam cuidadosamente nessas ideias loucas porque eles aproveitam sozinho das oferendas e dos sacrifícios que eles mandam que façam a essas estátuas. Pode-se dizer que se os Marabus da costa do Senegal são habilidosos em roubar o bem dos Negros Maometanos por meio de seus Grigris²⁴⁵, os da Guiné e, sobretudo os de Uidá, não lhes cedem em nada para desamparar, mediante o culto dos Fetiches, e de outras divindades do país²⁴⁶.

Não encontramos referências de quem seria “sua Majestade” neste período. Porém, convém lembrar que a feitoria de São Jorge da Mina era entreposto onde os escravos aguardavam a hora do embarque para outras regiões, com a finalidade de serem comercializados. É provável que muitos dos negros que se encontravam no local fossem provenientes de reinos próximos, como o Daomé (atual Benim). Caso esta afirmação seja procedente, a palavra “costumes” representa algo mais específico e ligado diretamente ao campo religioso, político e militar dos Minas.

Em Uidá e Jakin, os costumes eram sinônimos de pagamentos de tributos que os capitães europeus²⁴⁷ deviam pagar ao rei local antes de iniciar as transações comerciais da compra e venda de escravos. Nas cerimônias fúnebres e cultos aos ancestrais, estrangeiros e população

²⁴⁴ Sacerdote dos malês. MOURA, Clóvis dicionário da escravidão negra no Brasil. São Paulo, Edusp, 2004. p. 265; “O termo marabu, por exemplo, que na Alta Guiné designava sacerdotes islâmicos, foi projetado pelos viajantes europeus num contexto não islâmico, como a Costa dos Escravos, para designar os especialistas religiosos autóctones [...]”. PARÉS, Op. Cit., p.

²⁴⁵ “Uns saquinhos de couro, contendo um papel com um trecho do Alcorão, os quais, pendurados ao pescoço ou costurados à roupa, protegiam contra a feitiçaria e armas inimigas”. SILVA, Alberto da Costa e. A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. 2.ed. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 119.

²⁴⁶ LABAT, Jean Baptiste. *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727*. Tomo I e II. Paris: Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730. p. 90-91. Trecho traduzido disponível em: PARÉS, Luis Nicolau (Org.). Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. Disponível em: <<http://www.costadamina.ufba.br/>> Acesso em: 30/03/2017.

²⁴⁷ Por exemplo: “Ele [Francisco Félix de Souza] ainda viajara até Abomei, juntamente com o agente francês Brue, para participar nos chamados “costumes” do rei...”. Ver mais em: LAW, Robin. A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849). Topoi, Rio de Janeiro, mar. 2001, p. 27.

local também deveriam ofertar presentes, pois este era considerado, também, um costume. Em meados do século XVIII, no reino do Daomé, os costumes eram dedicados aos ancestrais daomeanos. Havia, segundo Parés, dois tipos de costumes: os que celebravam após a morte de um rei, e os anuais, que eram de menor porte e contava com sacrifícios para os ancestrais reais²⁴⁸.

Dos autores²⁴⁹ que presenciaram e escreveram sobre os costumes, indicam que estas cerimônias eram múltiplas e representavam um “fenômeno social total” e “motor da economia”²⁵⁰. Então, esses costumes, poderiam ser realizados de forma política antes de uma guerra, em sua dimensão religiosa cultuando os mortos ou exaltando o poderio militar. Esses três campos seriam interdependentes e sinalizam a legitimação do poder real.

Os costumes duravam várias semanas e, com o tempo, foram ampliando sua duração e se tornando mais complexos. Eles reuniam a população local e visitantes estrangeiros e funcionavam como uma exibição pública do poder do monarca. Era o momento em que o rei centralizava e ostentava os recursos econômicos do país, coletando presentes e tributos. Os ministros, os Governadores das províncias, os representantes dos fortes europeus e dos reinos vizinhos, os comerciantes locais e estrangeiros, inclusive os malês islamizados do norte, os chefes de famílias, até o “homem livre mais simples nas aldeias”, todos estavam obrigados a assistir aos Costumes²⁵¹.

A denúncia do vigário não dá mais informações se existia algum ato público de maior porte ocorrendo na região de Elmina, mas fica claro que os negros estavam praticando algum “costume”. É importante compreender essas cerimônias e correlacioná-las com as realizadas na Capitania de Pernambuco e, assim, entendermos um pouco mais sobre as vivências religiosas que aqui se estabeleceram. Claro que as particularidades existentes na África foram gradativamente alteradas na colônia, e à medida que nova leva de africanos desembarcavam no Brasil em conjunto com a cultura mestiça que se desenvolvera, estas cerimônias ganhavam novo horizonte religioso em função de suas experiências atuais.

Ainda na denúncia, diz Gaspar que quando um negro morre, ainda que seja cristão e enterrado na igreja, seus companheiros se dirigem ao campo para erigir uma sepultura em homenagem ao falecido. No campo, realizam celebrações fúnebres, ofertam carneiros, muito vinho e colocam “todos os seus troféus, e insígnias de suas dignidades”. Com as pessoas que

²⁴⁸ PARÉS, Luís Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016, p. 183.

²⁴⁹ Ver nota 235.

²⁵⁰ PARÉS, Op. Cit., p. 186.

²⁵¹ PARÉS, Op. Cit., p. 184.

muito estimam eles não poupam recursos, comprando entre 30 e 40 mil réis de vinho de palma que dão a todos que participam da cerimônia. Ao término, “não dizem sequer um responso”²⁵². Diferente do que foi visto para os centro-africanos que pediam esmolas para rezar missa pela alma dos companheiros ou malungos, em Pernambuco, este povo da parte ocidental não fazia nenhum tipo de oração (responso) pela alma dos que partiram. Notamos a mesma preocupação em preservar a alma daquele que partiu, mas em concepções diferentes. Talvez pelo fato dos elementos católicos não terem tido tanta relevância como teve no Congo para estas pessoas.

Assim como a referência no parecer do Conde de Povólide, de que grupos se dividiam em nações e faziam voltas como arlequins, fora descrito algo semelhante no ano de 1773 em Uidá. “Havia as danças de arlequins, e uma em que várias mulheres faziam movimentar com a cintura, uma longa cauda feita com pele de leopardo”²⁵³. Trata-se de uma das fases dos “Costumes de Huegbaja”, que era a representação do reino de Uidá no período de grandes dificuldades financeiras e, posteriormente, sua recuperação econômica.

Outras semelhanças no referido parecer e documentos da Costa da Mina nos chamaram a atenção. Os ídolos descritos para Pernambuco (bodes vivos e outros feitos de barro) assemelham-se aos que o vigário Gaspar denunciou. Foi citado nesse nosso estudo que esse tipo de prática ficou conhecido como “fetiche”. Se tomarmos como base esse conceito, talvez o que fora descrito para Pernambuco ainda mantinha alguma relação com os cultos da África. O termo “fetiche” não seria usado apenas na adoração ou representação de um deus, mas também poderia ser o próprio instrumento de poder. Comumente são representados em figuras diversas da natureza e outros objetos, têm por função a proteção de um indivíduo, grupo ou reino. À primeira vista, o termo pode se confundir com a “idolatria”. Idolatria seria a prática semelhante a qualquer outra religião já que se adora um deus, enquanto que o culto ao fetiche (termo oriundo de feitiço) possui a conotação de técnicas mágicas com diferentes finalidades.

Disto isto, nos parece que o ritual descrito no Recife, em finais do século XVIII, tratava-se de um fetiche. Apesar da denúncia se referir a “ídolos”, é importante frisar que estes dois conceitos (fetiche e ídolo) quase sempre eram confundidos pelos viajantes. Continuando, o parecer nos diz que “depois de diversas benções supersticiosas, e fazendo crer a Rústicos, que naquelas unções de pão dão fortuna, e fazem querer bem Mulheres a Homens, e Homens a Mulheres”²⁵⁴.

²⁵² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 13644.

²⁵³ PARÉS, Luís Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016, p. 192.

²⁵⁴ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 220-221v.

Ou seja, a finalidade do culto ao bode vivo ou de barro era atrair homens e mulheres, o que nos leva a entender que esta celebração tinha o caráter similar à feitiçaria, e não à religião propriamente dita²⁵⁵. A situação de uma mulher parda de Elmina complementa nossa visão acerca de fetiche e idolatria, quando diz que os “brancos de Portugal mostravam seu feitiço pelo Santíssimo Sacramento”²⁵⁶. Para ela, os dispositivos litúrgicos da religião caracterizavam uma espécie de feitiço. O ato de celebrar o sacramento não seria diferente de adorar ao deus do Ocidente. Logo, não havia diferenças com as práticas dos negros naquela região.

Apesar do parecer dado pelo Conde de Povolide ser mais específico sobre a cultura religiosa dos Minas, não sabemos quais grupos étnicos participaram destas cerimônias. Uma denúncia aberta contra a preta forra Luzia Barboza, nação “coyrana²⁵⁷”, nos ajuda a entender mais um pouco sobre as vivências mágico-religiosas em Pernambuco.

Ano do nascimento de nosso senhor Jesus Cristo de mil setecentos e quarenta e nove, aos vinte e três dias do mês de março do dito ano; perante mim apareceu D. Maria Madalena mulher branca e casada com Manoel Ferreira Moraes mestre de barco morador na rua Nova da Praia dos Coqueiros da parte de Santo Antônio da vila do Recife; e disse, que por escrúpulo de sua consciência, e por mandado do seu confessor, e sem ódio vinha denunciar de Luzia Barbosa mulher preta, da nação coyrana do gentio da Costa da Mina, casada com Francisco Xavier homem preto também coyrana, e do gentio da Costa da Mina, moradores na mesma rua da Praia digo rua nova da Praia dos Coqueiros da parte de Santo Antônio da dita vila do Recife; e disse a dita denunciante, que a dita Luiza Barbosa lha tinha feito malefícios, e enfeitiçada, padecendo por espaço de anos grandes vexações com demonstrações evidentes de coisas pater naturais, e estando sempre no decurso dos sete anos com evidente perigo de vida, descobrindo o demônio por boca dela maleficiada, que quem lha tinha feito feitiços era a dita Luiza Barbosa e ela denunciante, que indo a dita Luiza Barbosa uma vez a sua casa com o pretexto de visita-la lhe metera debaixo do colchão da cama um embrulho, e que depois disto padecera gravíssimas dores, e moléstias, e que o mesmo fizera a uma sua escrava, e que desenganada dos médicos, e cirurgiões, se valera dos exorcismos, e com eles se achou boa, e livre da opressão, que a molestava, e da mesma sorte a dita sua escrava, e que até o presente não tinha denunciado por ignorar a obrigação, que lhe ouvia, o que fazia agora, por descargo de

²⁵⁵ Para uma discussão entre fetiche e ídolo ver: PARÉS, Luís Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016, p. 29-40.

²⁵⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 13644.

²⁵⁷ Courá, Curá, Curamo, Curano, Courana, Courama, Courá-Baxé, Courano da Costa da Mina, Mina Courá etc” MOTT, Op. Cit., p. 15; Rodrigo Castro Rezende argumenta que “coira” ou “courana” pode ser uma origem inventada no cenário escravista do Brasil. Embora esse etnônimo tenha sido adotado pela população africana, este autor acredita que essa designação faça parte de um mundo de “signos não-africanos”. REZENDE, Rodrigo Castro. Africanos, Crioulos e Mestiços: a população de cor em algumas localidades mineiras do século XVIII e a construção de suas identidades. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú- MG – Brasil, de 18 a 22 de Setembro de 2006, p. 2.; um outro ponto de vista sobre a etnia courana pode ser encontrado em: PARÉS, Luís Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016.

sua consciência, e nada mais disse a dita denunciante a qual não conheço nem posso afirmar da fé, e crédito, que a dita se deve dar²⁵⁸.

A denúncia contra Luzia era reflexo das interações sociais dos negros em Pernambuco no século XVIII. Alguns detalhes nos chamam a atenção. A denunciante, Maria Madalena, não explica as razões de Luzia ter feito supostos malefícios a sua pessoa além da sua escrava. Luzia era forra, será que foi escrava de alguém próximo a Maria? Caso sim, teria Luzia sofrido alguma agressão? É certo que existia um contato mais próximo entre as duas. Inclusive, permitindo que a “feiticeira” adentrasse sua casa para causar-lhe “moléstias e vexações”.

O embrulho usado por Luzia podia conter restos de humanos e animais. Outra negra de nação courana, Ana Maria Gomes, também forra e com fama de ser “mestre feiticeira”, foi denunciada em Minas Gerais no ano de 1760. Foi encontrada junta a outras mulheres desenterrando um defunto “no adro da igreja de Nossa Senhora da Boa Viagem”²⁵⁹. Ossos, cabelos, umbigos, unhas, pele de animais entre outras coisas eram ingredientes para o fabrico de feitiços. O embrulho deixado embaixo da cama de Maria certamente continha algum destes itens.

Desenterrar os restos mortais de defuntos era um dos expedientes de que os “calundzeiros” lançavam mão para obter a matéria-prima de seus malefícios. Outros obtinham-na de procedência diversa: o escravo José Francisco Pereira, 25 anos, natural de Costa de Judá, disse que foi em Pernambuco que o feiticeiro Zamita lhe “fez a cabeça”, e que para a confecção de patuás usava sempre pedacinhos da mão de uma criança, que encontrara morta dentro de uma panela, numa praia deserta, deixando-a então secar ao sol e dela extraíndo migalhas para compor suas bolsas de mandinga. Por sua vez, a mulher (branca) de Cristóvão Ferreira Freire, tendeiro de molhados na Capitania da Paraíba, 1768, conseguiu em sua própria casa o material humano necessário para seus feitiços: ao abortar [não se sabe se foi consentido ou aborto natural] uma sua escrava, “rasgara o ventre da criança morta e lhe tirara as tripas para as secar e fazer malefícios”²⁶⁰.

Não encontramos descrição de como Luzia adquiriu os ingredientes e quais eram, apenas podemos supor de acordo com as pesquisas de Luiz Mott e com os documentos encontrados por esse autor. O uso desses ingredientes não estava restrito apenas a escravos courana. Calundzeiros (como vimos nesse estudo, oriundos de Angola) também utilizavam

²⁵⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 108, fls. 146.

²⁵⁹ MOTT, Luiz. Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. **Revista USP**, São Paulo (31): 112-119, setembro/novembro, 1996, p. 115.

²⁶⁰ MOTT, Op. Cit., pp. 15-16.

estes materiais para fins diversos, o que demonstra que ocorria uma troca de conhecimentos entre diferentes grupos étnicos no que se refere à fabricação de feitiços.

Por que Maria Madalena demorou tanto para denunciar Luzia? Feiticeiros eram temidos pelo seu poder tanto de curar como o de fazer mal a alguém. É provável que, havendo alguma relação conflituosa entre Luzia e Madalena, esta última fosse ameaçada constantemente pela primeira. A doença de sua escrava “já desenganada pelos médicos” talvez fosse um aviso do que poderia acontecer a outros cativos da casa.

É importante chamar atenção sobre o caráter ambíguo da figura da feiticeira. Ao mesmo tempo solicitada para satisfazer os desejos de seus clientes – curas, amores etc. –, era também bastante temida pelas possibilidades perversas inerentes às suas habilidades. A elas imputavam-se desgraças e dissabores: mortes repentinas de adultos ou recém-nascidos; doenças desconhecidas que ainda a medicina estava longe de decifrar; destruição de bens materiais como colheitas, animais, embarcações; impotência sexual; confecção de vodus – bonecos compostos de objetos da vítima (Paiva, 1998:126). Para tudo isso, ervas e alimentos os mais variados eram matéria fundamental desses “feitiços”²⁶¹.

Assim seguia Luzia e tantos outros negros em Pernambuco no século XVIII. Suas expressões religiosas influenciavam sua vida privada e social, podendo atribuir-lhes reconhecimento (bom ou ruim), a depender do uso de seus conhecimentos sobre ervas, feitiços, oferendas a deuses etc. Além disso, podiam se valer de seu reconhecimento para adquirir algum benefício econômico. Por outro lado, poderiam sofrer as consequências de seus atos, caso fossem processados pelo Santo Ofício, o que não foi o caso de Luzia.

Ao passo que o Cristianismo se espalhou em diversas partes do continente africano, influenciando profundamente as crenças religiosas de Angola e Costa da Mina, o inverso também ocorreu. Nas palavras de Parés, as crenças afro-atlânticas difundiram-se pelo mundo: Brasil, Estados Unidos, Cuba, Haiti etc. Logo, estas também desregularam as estruturas do Cristianismo em outras partes do mundo, recriando novas crenças e práticas religiosas que tinham em sua base a cultura africana.

A partir do exposto, percebemos que, pelo menos para a Capitania de Pernambuco, havia divisões específicas entre Bantos e Minas. Através da religião, notamos traços inerentes a cada um dos grupos citados. Apesar disso, não generalizamos a ponto de dizer que estes grupos não

²⁶¹ CALAINHO, Daniela Buono. Magias de cozinha: escravas e feitiços em Portugal – Séculos XVII e XVIII. cadernos pagu (39), Julho-Dezembro de 2012:159-176, p. 173.

realizavam trocas culturais. Vimos que angolanos e negros da Costa da Mina praticavam ritos religiosos em conjunto para a salvação da alma de seus parentes.

Também nos foi possível analisar o calundu (Angola) associado ao culto do vodum (Costa da Mina), o que, em tese, não seria compatível dada as diferenças de culto e a localização geográfica. Denota-se, a partir do que foi visto, que para a região de Pernambuco (durante o século XVIII), não houve uma definição evidente de um modelo religioso. As práticas religiosas variavam de acordo com o praticante e as condições que lhes eram impostas.

4 AS CONTENDAS ENTRE GOVERNADORES E RELIGIOSOS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII

No presente capítulo, discutimos sobre a atuação dos missionários Capuchinhos italianos em Pernambuco, na segunda metade do século XVIII. Problematizamos até que ponto as medidas, muitas vezes autoritárias dos religiosos, influenciavam o cotidiano da Capitania, e as relações com as autoridades civis, como Governadores, capitães etc. Em seguida, discutimos as tensões e conflitos que se sucederam entre a administração religiosa e secular na citada Capitania. Com isso, foi possível observarmos como a cultura vinda da região Ocidental da África aqui se estabeleceu, assim como, identificamos as relações estabelecidas entre autoridades seculares e religiosas com a cultura africana e crioula. Além disso, colocamos em evidência como a Inquisição era utilizada a favor dos missionários religiosos e como os Governadores lidavam com a instabilidade causada por algumas pessoas ligadas a Igreja, que tentavam a todo custo normatizar e dogmatizar a sociedade daquele período.

4.1 *Capuchinhos italianos em Pernambuco e a disputa com os poderes locais*

Em 1761, foi endereçado, no dia 31 de agosto, para o Secretário de Estado e Ultramar, Francisco Mendonça Furtado, um ofício²⁶² do então Governador Luís Diogo Lobo da Silva (1753-1763), remetendo diligências do sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, dando conta das ações dos missionários barbudinhos entre os indígenas dos sertões.

Jerônimo Mendes da Paz fez um breve relato sobre como cumpriu suas diligências em relação aos aldeamentos no Pambú²⁶³ e na missão de Assunção (Bahia). Descrevendo como os indígenas de nação Cariri e Rodelas se comportavam frente à ótica do trabalho europeu, assim como relatou o grande dano que causavam as fazendas e gados.

²⁶² Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 96, D. 7564.

²⁶³ “Essa ilha, com cerca de cinco léguas de comprimento e entre seis quilômetros de largura, está defronte de Pambú, no lado baiano, e de Cabrobó, no lado pernambucano”. Ver: ALMEIDA, Luís Sávio e SILVA, Christiano Barros Marinho da. **Índios do Nordeste**: temas e problemas. EDUFAL, 1999. p. 80. “A Vila de Assunção criada em 24 de setembro de 1761, compreendia cinco léguas, foi formada com a transferência do aldeamento da Ilha do Pambú e contava com as nações Kariri, Ohez, Xocó, Paraquió e Pipipã”. Ver: CUNHA, Elba Monique Chagas. **Sertão, sertões**: colonização, conflitos e História Indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798). Dissertação de Mestrado em História, UFRPE. Recife, 2013. p. 114.

Mas, o que chamou a atenção foi a referência aos “Capuchinhos tanto o daquela missão [Pernambuco], como os que saíram das que de cá [Bahia]” incitavam os índios com a finalidade de “perturbarem o progresso dessas diligências”, e prosseguiu escrevendo que “enquanto estes homens se conservam na vizinhança” não seria possível continuar sua tarefa, e que os governos da Bahia e Pernambuco não poderiam se conformar com estas atitudes.

O progresso ao qual o Capitão-mor se referiu fazia menção em poder “recuperar” alguns indígenas que haviam fugidos da Ilha de Pambú para a missão dos Rodelas, na Capitania da Bahia. Sugere o denunciante que estes índios estavam “mal aconselhados” pelos missionários Capuchinhos. Posteriormente, o Capitão desta missão, Vicente Fogaça, remeteu carta para Jerônimo em 15 de fevereiro do mesmo ano, informando que os fugitivos haviam sido pegos e que só não foram enviados para a parte de Pernambuco porque os missionários convenceram os índios a não saírem e os conservaram em sua igreja.

Nos fala o Capitão-mor que logo que chegou à povoação de Assunção, procurou “reduzir com brandura” os indígenas da nação Araxá por via do Capitão-mor da Missão dos Rodelas, Vicente Fogaça, “que é um índio de bastante razão, a quem eu conhecia desde os cariris novos, por ali ter se refugiado com os seus patrícios”. Nesta ocasião, o Frei João Batista “fez degolar uns dois deles”²⁶⁴ e lhe pregou a orelha na porta da igreja, pois queria que soubessem que quem mandava ali era ele.

João Batista possuía um companheiro de ofício, o Padre Frei Barnabé, o seu próprio Prefeito, de “semelhante nata”. Frei Barnabé ilustrou vários casos conhecidos por seus “vizinhos e os índios”. O primeiro foi de uma velha índia chamada Grimaneza, mulher do índio Antônio Gomes, que fora achada morta em um tronco em 19 de agosto de 1753, vítima de vários açoites. Seu corpo fora arrastado, queimado e reduzido as “cinzas no monturo” por entender o Padre que se tratava de uma feiticeira²⁶⁵. Em 13 de Março de 1754, a índia Teodósia, viúva, com setenta anos, fora incansavelmente açoitada, assim como Grimaneza teve seu corpo arrastado, queimado e sepultado no monturo, Barnabé acreditava que a mesma também era feiticeira. Ainda no mesmo ano, aos 2 dias de agosto, a filha de Grimaneza, Maria Madalena, moça de 20 anos, esposa do índio Narciso de campos, fora açoitada e sentenciada à morte por chorar e lastimar a “desgraça da sua mãe”.

Sabendo que sua morte se aproximava, Maria Madalena “quis morrer como cristã”, fez sua última confissão um dia antes de sua sentença. Sua execução fora interpretada como se

²⁶⁴ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 96, D. 7564.

²⁶⁵ Idem.

fosse feiticeira, e depois de “lhe deitarem fora seus miolos a pauladas”²⁶⁶, seu corpo teve o mesmo trágico destino que o da sua mãe, tudo isso tendo ocorrido no local onde esta última teria sido executada. Por “murmurar contra seu Padre”, a índia Joana de Oliveira “sem a atenção de sua crescida idade nem o lugar da igreja”²⁶⁷, foi açoitada no alpendre da própria igreja, até que não resistiu e veio a falecer. Seu corpo teve o mesmo destino que as outras indígenas consideradas feiticeiras.

A brutalidade com que as índias eram tratadas pelo Frei chegava a tanto que outras duas, Maria da Rocha e Catarina da Costa, foram mortas por irem à casa de “alguns moradores com quem era proibido totalmente o comércio”. Os indígenas que relataram o caso alegam que as vítimas não sabiam de tal proibição. Além dos casos de abusos de poder, que resultou em várias mortes, os mesmos Padres também possuíam um negócio lucrativo de venda de sepulturas no valor de 12 mil réis, e o esquife no valor de 4 mil. Tudo isto documentado em um assento escrito pelo próprio Padre²⁶⁸.

As atitudes deste Capuchinho, em parte, é reflexo do que a Europa tinha vivido durante os séculos XVI ao XIX. Peter Burke²⁶⁹ cunhou a expressão “reforma da cultura popular” para “descrever a tentativa sistemática por parte de algumas pessoas [...] de modificar as atitudes e valores do restante da população”²⁷⁰. Essa “reforma” não foi uniforme, e em cada local por onde católicos e protestantes estiveram, esses missionários agiram de acordo com o contexto da sociedade que estavam inseridos. A forma como agiu Frei Barnabé era justificada, segundo sua concepção de mundo, pelo fato das supostas “feiticeiras” carregarem crenças e costumes pagãos. “Os costumes pagãos eram mais do que errôneos: eram diabólicos”²⁷¹. Curiosamente, a ideia de que que “bruxas” ou “feiticeiras” deveriam ser queimadas há muito fora superada na Europa, época em que as indígenas foram queimadas.

Durante o século XVII, “uma série de reformadores”²⁷² não levavam mais a “bruxaria” a sério como no século anterior. Na República Holandesa, por exemplo, o pastor calvinista Balthasar Bekker escreveu um livro com a finalidade de provar que a crença em “bruxas”²⁷³

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Idem.

²⁶⁸ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 96, D. 7564.

²⁶⁹ BURKE, Peter. A vitória da Quaresma: a reforma da cultura popular. In: Burke, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. Europa, 1500-1800. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 352.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ BURKE, Op. Cit., p. 356.

²⁷² BURKE, Op. Cit., p. 405.

²⁷³ Sobre a caça às bruxas e a imagem da mulher na Europa, ver: DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 462-567.

era desnecessária²⁷⁴. A julgar que essa ideia, deve ter se espalhado rapidamente pela Europa, o Capuchinho Barnabé conservava uma posição bastante ortodoxa, assim como os Padres que se puseram contra os batuques. As índias queimadas, além de expressarem aspectos supostamente pagãos, também incorriam no problema de ordem moral. No imaginário católico, a feitiçaria poderia ser palco de atos luxuriosos e pecaminosos. Dessa forma, a atitude desmedida empregada por Barnabé justificava seus excessos. Temos, no referido Frei, uma conduta similar a dos religiosos católicos e protestantes da Europa nos séculos XVI e XVII.

Citamos mais um caso, tendo como protagonista o Padre João Batista. Por ordem do Capitão-mor, foi pedido que se fizesse um inventário da freguesia dos povos e dos bens onde se encontravam os ditos missionários Capuchinhos. Por ser uma tarefa que levaria bastante tempo, algumas pessoas ficaram responsáveis por tal diligência, em conjunto com o Capitão da missão dos Araxá. Nesse intervalo, o Padre João havia comprado uma crioula chamada Bonifácia e o seu irmão, Antônio. João Batista informou a Jerônimo Mendes que havia alforriado aquela escrava pelo preço de 40 mil réis, que havia recebido em várias parcelas de “um preto pai da crioula”. Desconfiado das intenções do Padre, Jerônimo decidiu averiguar a situação e constatou que parte do pagamento foi efetuado com ofertas de fiéis à Igreja, e a outra parte saiu das finanças do referido Padre²⁷⁵.

Houve embaraço tão grande, que até a carta de liberdade de Bonifácia foi contestada, sob o argumento de que a mesma deveria ter sido redigida pela Junta das Missões, pois um Padre Capuchinho não gozava de autoridade para passar um documento deste tipo. Alguns dias depois, alguém que não sabemos (provavelmente o pai) foi interceder pela alforria da dita escrava, e que se fosse o caso, se fiasse novamente pela quantia de mais 40 mil réis, o que não fora atendido pelo Capitão nem pela justiça local²⁷⁶. João Batista alegava que também havia alforriado o irmão da dita crioula, mas nunca apresentou os documentos que comprovassem a liberdade do mesmo. Os irmãos que se encontravam em uma situação delicada, no dia 29 de março (provavelmente em 1761, ano que fora redigido o documento), fugiram furtivamente durante a noite para o “distrito da Bahia”²⁷⁷.

Notamos, na longa descrição no ofício, que a atuação dos Capuchinhos extrapolava os limites impostos pela justiça comum e que se valiam das mesmas missões para benefício próprio, como se mostrou na venda de esquifes e sepulturas. Além disso, tanto em Pernambuco

²⁷⁴ BURKE, Op. Cit., p. 405.

²⁷⁵ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 96, D. 7564.

²⁷⁶ Idem.

²⁷⁷ Idem.

quanto na Bahia as queixas referentes aos missionários eram semelhantes, denotando um comportamento uniforme de alguns destes religiosos. Também chamou a atenção a aspereza com que tratavam aqueles que iam contra os princípios católicos. As mulheres açoitadas e executadas evidenciam como o olhar ortodoxo destes religiosos era danoso às populações julgadas “silvestres” ou “gentílicas”. Não obstante, observamos a brutalidade na forma como agiam estes Padres, vide a perseguição aos batuques.

Apesar destes ocorridos, D. Francisco Xavier Aranha, Bispo de Pernambuco entre os anos de 1754 a 1771, afirmava em um ofício²⁷⁸ para o Secretário do Reino e das Mercês, o conde de Oeiras Sebastião José de Carvalho Melo, não ter queixas sobre as missões dos Capuchinhos italianos na Capitania de Pernambuco. Talvez, o Bispo partilhasse da mesma visão radical que os Capuchinhos italianos ou, simplesmente, não tinha conhecimento da administração dessa missão²⁷⁹. O que interessa notar nesses embates é como a Capitania estava dividida em diferentes modelos administrativos. Para o período aqui analisado, a Capitania de Pernambuco e o império português como um todo encontravam-se em um complexo quadro político. Na segunda metade do século XVIII, ocorreu uma reformulação política encabeçada pela administração pombalina, numa tentativa de instituição plena do absolutismo na colônia portuguesa.

Pombal impôs forte controle sobre a Igreja²⁸⁰, utilizou-se do Estado para relegar as instituições eclesiásticas aos interesses da coroa portuguesa²⁸¹. No tocante à Inquisição Portuguesa, diminuiu o seu poder de perseguição aos cristãos-novos e a utilizou “como instrumento de vingança contra aqueles que [ele] odiava”²⁸². Esta viria somente obter seu antigo poder com a ascensão de D. Maria I, que encabeçou o período conhecido como “viradeira”.

²⁷⁸ Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 93, D. 7406.

²⁷⁹ Para o século XVII, durante as missões dos capuchinhos franceses, também houve queixas por parte da administração secular. Em 28 de Novembro de 1673, Fernando de Sousa Coutinho, governador de Pernambuco, e a Câmara de Olinda denunciava os Padres capuchos franceses de introduzirem armas de fogo junto aos indígenas. Ver: Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco. AHU_CU_015, Cx. 10, D. 999.

²⁸⁰ Cabe lembrar que a relação de Portugal com a Igreja era delicada. Portugal foi alvo de inúmeros protestos por parte do clero católico por desviar o “dízimo” para outras áreas do comércio português e construções na metrópole. O dízimo, estipulado em acordo no Padroado Régio, era parte do montante arrecadado em impostos dos produtos agrícolas exportados da colônia, que seriam utilizados (em tese) para a manutenção e sustentação das igrejas no Brasil. Especialmente para o século XVIII, os impostos eram tributados principalmente na extração do ouro e diamantes. Sobre este assunto, ver: RUSSEL-WOOD, A. J. R. Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. **Rev. bras. Hist.** [online]. 1998, vol.18, n.36, p. 192; sobre o pagamento de dízimo no Brasil e Nova Espanha, ver o estudo recente de: CARRARA, Angelo Alves.; SANTIRÓ, Ernest Sánchez. Historiografia econômica do dízimo agrário na Ibero-América: os casos do Brasil e Nova Espanha, século XVIII. **Estud. Econ.** vol.43 no.1 São Paulo Jan./Mar. 2013.

²⁸¹ BOXER, Charles R. **O império marítimo português, 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 187-188.

²⁸² BOXER, Op. Cit., p, 188.

Longe de ser um período em que se rompeu com as reformas pombalinas, ficou conhecido pela “maneira de conceber a política fundada na reforma do aparelho de Estado, no domínio fiscal, militar ou da justiça”²⁸³.

É importante frisar que a perseguição aos batuques²⁸⁴ feita pelos Capuchos deu-se nesse período de retomada do poder inquisitorial. Os missionários estavam atentos à conjuntura política da época. Usar a Inquisição para os fins de erradicação dos batuques talvez não fosse possível no período em que Pombal administrou o Reino. De todo modo, a tentativa dos missionários de utilizar a Inquisição não obteve resultados satisfatórios. Um outro problema enfrentado pelos missionários era a autonomia política dos Governadores. Não existia um projeto uniforme de poder político ilimitado para a centralização da colônia portuguesa. O que havia, de fato, era uma “justaposição institucional, pluralidade de modelos jurídicos, diversidade de limitações constitucionais do poder régio e o [...] caráter mutuamente negociado de vínculos políticos”²⁸⁵.

Em outras palavras, a coroa portuguesa não dispunha de poder suficiente para obter controle total de suas colônias. Os Governadores ultramarinos tinham total liberdade para administrarem as Capitâneas de acordo com suas ideias. A negociação com os poderes locais também valia para a África. Sabendo que ali já havia Estados e políticas enraizados, a melhor opção para construir fortalezas e espaços comerciais era através da diplomacia e de alianças políticas com os sobados e reis locais²⁸⁶.

Vice-reis e Governadores eram os representantes pessoais do rei, pelo que lhes eram confiados os poderes do príncipe, tais como o poder de dispensar lei ou administrar a graça real. Quão maior fosse seu isolamento das fontes de poder, maior era o grau de responsabilidades²⁸⁷.

²⁸³ VARELA, Alex Gonçalves. "Juro-lhe pela honra de bom vassalo e bom português": filósofo natural e homem público: uma análise das memórias científicas do ilustrado Jose Bonifácio de Andrada e Silva (1780-1819). Dissertação de mestrado em História, Unicamp. São Paulo, 2001, p. 63.

²⁸⁴ Ressaltamos que o batuque em si sequer foi alvo de perseguição inquisitorial. A própria denúncia que dá abertura ao sumário de investigação se refere ao suposto “crime de idolatria”. Portanto, a perseguição desmedida e as atitudes dos missionários capuchos partiram de suas concepções do que era “herético”. Isso demonstra que o Tribunal de Lisboa pouco caso fez destes episódios. Ver: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo 4740. Sobre a perseguição religiosa as expressões culturais consideradas heréticas, ver: Burke, Peter. **Cultura popular na idade moderna. Europa, 1500-1800**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

²⁸⁵ HESPANHA, Op. Cit., p. 57.

²⁸⁶ RUSSEL-WODD, A. J. R. Sulcando os mares: Um historiador do império português enfrenta a “*Atlantic History*”. **HISTÓRIA**, São Paulo, 28 (1): 2009, p. 26.

²⁸⁷ HESPANHA, Op. Cit., p. 61.

Em uma sociedade como a portuguesa no século XVIII, não havia condições para uma política não partilhada. Os vários setores que compunham o Império português eram vistos “como um todo, onde as partes têm funções específicas e dependem umas das outras”²⁸⁸. O rei era tido como o “cabeça”²⁸⁹, mediava e arbitrava conflitos diversos, era parte essencial do corpo político. “Nesse formato, o rei – o monarca – operava como a cabeça do corpo social, constituído pelos vários reinos que se mantinham regidos por suas regras coadunadas com as leis maiores editadas pela coroa”²⁹⁰.

Desde a era pombalina, a América portuguesa passava por uma transição política intensa. As medidas criadas por Pombal, visou a melhoria e a racionalização da sociedade luso e brasileira. A religião, aos poucos, perdeu espaço para a “*razon de estado*”²⁹¹, praticada por Governadores e outros agentes ultramarinos. Também há de se compreender que em uma “monarquia pluricontinental”²⁹² não havia espaço para uma única visão (no caso a religiosa), que impedisse o crescimento intelectual, cultural ou econômico daquela região.

²⁸⁸ GOUVÊA, Maria de Fátima.; FRAZÃO, Gabriel Almeida.; SANTOS, Marília Nogueira dos. Redes de poder e conhecimento na governação do Império Português, 1688-1735. **Topoi** (Rio J.) vol.5 no.8 Rio de Janeiro Jan./Jun. 2004, p. 96.

²⁸⁹ Idem. Ver: HESPANHA, António Manuel. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João.; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 45-75.

²⁹⁰ FRAGOSO, João.; GOUVÊA, Maria de Fátima. Introdução. Desenhando perspectivas e ampliando abordagens – De o *Antigo Regime nos Trópicos* a *Na trama das redes*. In: FRAGOSO, João.; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 17.

²⁹¹ Este conceito já foi abordado anteriormente nesse nosso estudo. Para melhor compreensão, ver: RIBEIRO, Mônica da. “Razão de Estado” na cultura política moderna: o império português, ano 1720-30. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Civilização Brasileira, 2007.; “A despeito da impopularidade de Maquiavel no mundo ibérico e das muitas críticas ao pensamento *razon de estado*, [...] as vantagens práticas e políticas [deste conceito] nunca estiveram ausentes dos cálculos dos monarcas ibéricos, mesmo em questões religiosas, tanto nas metrópoles quanto nos impérios”. SCHWARTZ, Stuart B. Impérios intolerantes: unidade religiosa e o perigo da tolerância nos impérios ibéricos da Época Moderna. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes.; VAINFAS, Ronaldo. **Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna**. São Paulo: Alameda, 2009, p. 27.

²⁹² Entende-se por monarquia pluricontinental como um só reino, uma única aristocracia e diversas conquistas. “Nela há um grande conjunto de leis, regras e corporações. – Concelhos, corpos de ordenanças, irmandades, posturas, dentre outros elementos constitutivos...”. Essa visão difere do que propôs John Elliot. Tendo como referência principal a Espanha, este autor defende a ideia de monarquia compósita que seria constituída por vários reinos com estatutos próprios anteriores a formação de tal monarquia. Sendo assim, os vários reinos que surgem mantem sua formação original, suas leis, normas e direitos locais. Nesse caso, a visão de Elliot não cabe para o reino de Portugal, já que estas instituições não existiam previamente, sendo moldadas ao longo dos séculos de acordo com a necessidade no âmbito local ou da metrópole. Para aprofundamento dessa discussão, ver: FRAGOSO, João.; GOUVÊA, Maria de Fátima. Introdução. Desenhando perspectivas e ampliando abordagens – De o *Antigo Regime nos Trópicos* a *Na trama das redes*. In: FRAGOSO, João.; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 17-21.; ELLIOT, John H. *A Europe of Composite Monarchies*. In: **Past and Present**, nº 137 (*The cultural and Political Construction of Europe*), 1992, pp. 48-71.

Além de Portugal e Brasil, a América espanhola também passou por reformas similares no século XVIII. Durante o reinado de vários reis da Casa de Bourbon, foi implantada uma série de leis que visou a modernização econômica e política do território controlado pela Coroa espanhola.

*Puede considerarse como una centralización del mecanismo de control y una modernización de la burocracia. La creación de nuevos virreinos y de otras unidades de gobierno aplicó una planificación central a un conglomerado de unidades administrativas, sociales y geográficas y culminó en el nombramiento de intendentes, los agentes fundamentales del absolutismo*²⁹³.

No que diz respeito à economia, notamos particularidades entre as medidas adotadas para o Brasil com a criação da Companhia de Comércio e a América Espanhola com maior fiscalização de seus recursos. *“La reforma puede verse como algo más que un sistema administrativo y fiscal, también implicó una supervisión más estrecha de las sociedades y los recursos americanos”*²⁹⁴. Ambos os reinos e suas colônias empreenderam um projeto que fosse capaz de modernizar a sociedade daquela época, partindo dos pressupostos iluministas²⁹⁵ em voga no século XVIII²⁹⁶.

Por fim, havia outras duas situações distintas que completavam a vida política do Brasil no século XVIII. Nos referimos à presença da Inquisição portuguesa, seja através de seus agentes seja no imaginário social das pessoas que formavam o quadro demográfico das Capitanias brasileiras. A outra situação, também específica, estava a cargo da população

²⁹³ LYNCH, John. *El Estado Colonial en Hispanoamérica: América Latina, entre colonia y nación*. Barcelona: 2001, p. 89.

²⁹⁴ LYNCH, Op. Cit., p. 89.

²⁹⁵ Apesar do impacto do Iluminismo nas “sociedades de corte”, algumas de suas ideias não foram vistas com bons olhos. No Brasil, por exemplo, havia receio e controle de obras literárias que se posicionavam contra a escravidão. O lema “liberdade, igualdade e fraternidade” não era bem-vindo na colônia portuguesa, dada a sua sustentação em um modelo econômico que privava as pessoas de sua liberdade de ir e vir. O governador de Pernambuco, D. Tomás José de Melo, dava conta em 4 de Junho de 1792, sobre a permissão de deixar entrar nos portos dois navios franceses, e os riscos de contatos com os princípios de igualdade e liberdade propagados pelos clubes da França. Ver: Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, AHU_CU_015, Cx. 181, D. 12605. Em 16 de Novembro de 1799, a junta governativa do Recife enviou um ofício para o Conselho Ultramarino, sobre a ordem recebida para vigiar a propagação das ideias jacobinas entre os funcionários da coroa. Ver: Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, AHU_CU_015, Cx. 212, D. 14384. Sobre as sociedades de cortes, ver o estudo clássico de Nobert Elias: ELIAS, Nobert. **A sociedade de corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

²⁹⁶ Sobre o conceito de modernização e modernidade através das reformas borbônicas, ver o estudo de: PADILLA, Guillermo Zermeño. História, experiência e modernidade na América ibérica, 1750-1850. **Almanack brasileiro** nº 07. Maio, 2008.; sobre a relação das missões católicas na América espanhola e a relação com as reformas borbônicas, ver: DOMINGUES, Beatriz Helena. Política missionária e secular em escritos jesuítas sobre a Baixa Califórnia no século XVIII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, nº 45, 2003.

africana e crioula advinda da diáspora negra, que se estabeleceu com o fluxo contínuo de cativos remetidos a várias partes da América portuguesa. Foi nessa complexa sociedade que os negros Angolanos e Minas empreenderam seus costumes e crenças. “Numa época em que ouvir valia mais do que ver, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvira dizer”²⁹⁷. Ou seja, para a população africana, essa prática foi danosa as suas expressões culturais, uma vez que, rotineiramente, era alvo de denúncias dos mais variados setores que não admitiam suas crenças.

Para a documentação analisada neste capítulo, observamos que estes sujeitos enfrentaram uma perseguição sistemática por parte dos Capuchos italianos. Enquanto a administração secular (e até mesmo o Bispo) fazia pouco caso das danças e dos batuques (em sentido religioso ou não), esses missionários não pouparam esforços, utilizaram todos os meios acessíveis à época, como a Inquisição e a autoridade da Rainha D. Maria I para erradicarem tal costume.

Nesse sentido, o caráter de “religiosos reformadores”, associado ao processo missionário de civilizar e salvar as almas daqueles supostamente “heréticos”, teve papel fundamental na atuação destes missionários. Independente dos problemas que tivessem de enfrentar, o objetivo era a erradicação dos batuques e a moralização dos espaços públicos e privados²⁹⁸ na Capitania de Pernambuco.

Por outro lado, os negros que foram perseguidos constantemente encontraram meios de resistirem as investidas dos Capuchinhos. Suas estratégias de sobrevivência foram variadas, usavam sua maioria numérica para impor a dúvida de levantes, caso os batuques fossem proibidos. Também usavam os batuques de forma política para denunciar seus perseguidores. Através da comédia feita em atuação teatral nas igrejas, denunciavam o comportamento impróprio de alguns Padres. Souberam utilizar os aspectos simbólicos para responderem aos Capuchinhos.

4.2 Os conflitos entre o Governador de Pernambuco e o Prefeito da Missão dos Capuchinhos italianos

²⁹⁷ SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 21.

²⁹⁸ Não obstante, Constantino de Parma e outros missionários adentraram a casa de uma negra que tocava uma cítara. Tomaram o instrumento e o quebraram, pois dizia que este era usado nos festejos dos batuques. Ver: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo 4740. Ver também: Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 135, D. 10140.

O Governador José César de Meneses, em 1781, dava conta ao Secretário de Estado, Martinho de Mello e Castro, sobre o “comportamento impróprio do Prefeito das missões”, Constantino de Parma. O Governador advertia que o “sujeito é homem de gênio ardente, revoltoso e falso nas suas informações, e de tal sorte que se fez pesado aos seus mesmos missionários, e tanto mais perigoso, quanto é mais dissimulado, e de um exterior que sabe bem a hipocrisia”²⁹⁹. Seguiu a carta informando que o Prefeito era o “famoso zelador da história dos batuques” e que havia se utilizado de “intrigas indignas assim aqui [em Pernambuco] quanto nesta Corte [de Portugal]”³⁰⁰. As acusações entre José César e o dito Prefeito não cessaram por aí, pois, ainda no mesmo ano, Constantino fazia um relato sobre duas situações que tivera com o dito Governador.

Desde o tempo que no feliz Reinado de Sua Majestade que Deus conserve chegaram os primeiros missionários em Pernambuco procuraram eles como pedia o seu Apostólico Ministério os Ritos Indianos³⁰¹, escandalosos e contrários a Fé e Religião Católica, e proibidos pelas Leis do Reino e especiais de Pernambuco pois nem a Glória e honra de Deus nem ao serviço de Sua Majestade convinha que aqueles povos nos dias mais solenes, e Santos santificassem as festas com danças e bailes desonestos com estrondo e diabrura dos negros e com infinitos pecados e gravíssimas ofensas de Deus; por isso é que recorreram ao Trono da Fidelíssima Soberana que fartamente mandou proibir tais Ritos; mas porque o General de Pernambuco tem empenho contrário proibiu eles somente os instrumentos dos tabaques, e entretanto as danças são as mesmas desonestas e improprias de almas batizadas, e em lugar dos instrumentos antigos usam cimbanelas e outros, e como o suplicante Prefeito e os seus Missionários se mostraram constantes na justa oposição a semelhantes abusos incorreram na indignação e ódio do dito General especialmente o mesmo Prefeito como Vossa Excelência pode perfeitamente conhecer dos casos que se seguiram depois³⁰².

²⁹⁹ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx., D. 10368.

³⁰⁰ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 140, D. 10368.

³⁰¹ Maria Idalina Cruz Pires, ao analisar este documento, fez outra interpretação. A autora argumentou que as palavras “rituais indianos” estavam no contexto dos batuques e prossegue dizendo que o teatro com os capuchinhos (descritos outrora neste trabalho) eram realizados por indígenas. Na verdade, a documentação deixa bem claro que a preocupação aqui era com os rituais africanos. Não há qualquer menção à cultura indígena. O que ocorreu foi um pequeno equívoco no trecho: “Desde o tempo que no feliz Reinado de Sua Majestade que Deus conserve chegaram os primeiros missionários em Pernambuco procuraram eles como pedia o seu Apostólico Ministério os Ritos Indianos”. Apressadamente a professora tomou este trecho no contexto da denúncia, quando, na verdade, trata-se de uma justificativa dos missionários na Capitania de Pernambuco nos anos iniciais da colonização, que tinha por objetivo a catequização dos nativos. Ver: PIRES, Maria Idalina Cruz. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: Legislação, Conflito e Negociação nas vilas pombalinas 1757-1823**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2004, p. 122-124. Sobre a chegada dos Capuchinhos no Nordeste, ver: GABRIELLI, Cassiana Maria Mingotti. **Capuchinhos bretões no Estado do Brasil: estratégias políticas e missionárias (1642-1702)**. Dissertação de mestrado em História, USP. São Paulo, 2009, p. 45-77.

³⁰² Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 141, D. 10415.

O primeiro caso ocorreu na Igreja de Nossa Senhora da Penha, onde dois soldados seguiam um outro que fugiu e se escondeu no “Altar mor onde está o Sumo Sacramento”. Um dos soldados tentou matar o que havia fugido, e teria conseguido, se o Prefeito, Constantino de Parma, não tivesse surgido e arrancado de suas mãos uma faca. Após ter expulsado os soldados da igreja, o religioso recorreu até o Governador de Pernambuco para se queixar, o qual lhe respondeu que os soldados cumpriam suas ordens. Constantino, obviamente, não ficou satisfeito, replicando que não poderia se macular a igreja com sangue, e que o Governador não gozava de imunidade religiosa.

O segundo caso se deu em torno de uma petição “sumariamente injuriosa”, onde alegava o Prefeito, em que o mesmo devia alargar a um “sujeito de Pernambuco”, um pequeno caixão de devoções “fundado na leve razão que não tinha recebido outros que esperava”, ao que o Governador atendeu. Se sentindo ofendido, Constantino procurou um letrado, este o aconselhou que riscasse o que o Governador havia feito e lançasse nova petição. Em razão disso, José César, exaltando-se, dizia querer fazer queixa à Rainha do que o missionário havia feito, mesmo o religioso tendo se desculpado e reconhecido ter sido enganado pelo letrado.

Pouca atenção foi dada às suas desculpas. O Governador comentava que se o referido religioso era inocente nisto, não o era no caso dos “batuques e das danças que ele e os Missionários quiseram impedir e que estimava muito se fosse embora e o haviam de estimar também os Missionários”. Não era interesse apenas do Governador que Constantino fosse embora de Pernambuco, mas, também, de outros religiosos. A documentação não especifica quais seriam, mas é razoável pensarmos que um destes era o Bispo D. Tomás. Cabe lembrar que o referido Bispo teve sua autoridade contestada pelo religioso Capuchinho, assim como, fora alvo de denúncia, sendo acusado de permitir o teatro dos negros na Igreja e que “moços e moças dançassem escandalosamente” no mesmo local.

A fala de José César nos leva a entender que havia mais de um religioso que estimava isso. Infelizmente não há qualquer menção ou maiores detalhes que nos levem a conhecer o que de fato se passava entre Constantino e outros religiosos. Mais uma vez, os batuques são evocados nas discussões entre o Governador e o Prefeito das missões. Talvez o Governador tenha tido outros problemas em função desse caso. De todo modo, seu descontentamento deixa claro que estava em uma situação delicada perante a Rainha e o Tribunal do Santo Ofício.

José Gonsalves de Mello revelou um documento que reflete bem essa revolta e preocupação do Governador.

Diz José César de Menezes em ofício de 1778 ao Ouvidor da Comarca de Olinda (que abrangia o termo do Recife), Antônio José Barroso Pereira de Miranda Leite, que tivera ciência da prisão de "Pretos que faziam bailes com batuques" e ordenava que fizesse "logo soltar aos ditos pretos, pondo-os em liberdade", pois estavam autorizados por ele, Governador, a realizar suas danças "Devo dizer a Vossa Mercê que aos ditos pretos lhes concedido licença para fazerem os seus bailes nos arrabaldes dessa Vila (do Recife), não só por não ser cousa que eu inovasse, como também pelo antiquíssimo costume em que se achavam, facultado pelos meus Exmos. antecessores e aprovado por todo o povo desta Praça"³⁰³.

Em seguida, o Governador comentava que o ouvidor não ignorasse o “despotismo que alguns clérigos fanáticos e religiosos Barbadinhos obraram nessa vila, entrando pelas casas dentro, arrombando camarinhas, quebraram os instrumentos de divertimento dos ditos pretos”, e concluía que o “despotismo não poderia ser regra de conduta”³⁰⁴, referindo-se a Constantino e outros missionários. Aparentemente o Bispo, o Ouvidor e o Juiz de Fora estava em comum acordo com José César. Talvez Constantino tivesse razão quando falava que tudo não passava de “exterior demonstração”³⁰⁵.

Conflitos entre a administração secular e a religiosa eram comuns, apesar de que, em tese, deveriam atuar em conjunto para o bom funcionamento da colônia. Além dos conflitos de jurisdição, como observamos, esses dois setores possuíam projetos de governança diferentes em muitos aspectos, principalmente no que se referia a religião. Não era incomum, por exemplo, “que os Bispos se queixassem das autoridades civis, particularmente de alguns Governadores [...] e não poucas vezes entraram em graves conflitos com autoridades civis”³⁰⁶. Londoño nos mostra que no Rio de Janeiro no século XVII, os dois poderes, Igreja e autoridades civis, passaram todo o século em conflito, daí resultando na morte de dois prelados por envenenamento, e o afastamento do Bispo D. José de Barros para São Paulo durante três anos, por ter indisposição com algumas autoridades civis³⁰⁷.

Independente dos conflitos que ocorressem nas várias Capitanias, todos eles estavam relacionados a um único problema: a disputa do mesmo espaço de poder. A Igreja representada na figura de seus tantos súditos possuía, de certa forma, poder para disputar com as autoridades,

³⁰³ Seguimos o mesmo caminho traçado na pesquisa documental realizada por Gonsalves de Mello, mas não encontramos o referido documento. Desconhecemos outro trabalho que cite este documento sem ser pela indicação do referido autor. MELLO, José Antônio Gonsalves de. Um governador em seitas africanas. **Diário de Pernambuco**. Recife, 22 Jan. 1950, pp. 1-2.

³⁰⁴ MELLO, op. cit., p. 2.

³⁰⁵ Ver o primeiro capítulo.

³⁰⁶ LONDOÑO, Fernando Torres. **A outra família: concubinato, igreja e escândalo na Colônia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 115.

³⁰⁷ LONDOÑO, Op. Cit., p. 116.

mas o que não significa que sempre saíssem vencedores. Constantino é um exemplo desse poder. Há ainda de lembrar que a Inquisição, nesses casos, poderia ser usada como um braço da igreja como se tentou fazer no caso dos batuques. A igreja sabia dos poderes de que os Governadores estavam dotados. Evaldo Cabral de Melo chama a atenção na “*Fronha dos Mazombos*”, através do caso do Xumbergas, que “governar significava nomear, o que constituía fonte substancial de poder e também de renda”³⁰⁸. Mesmo diante disso, alguns religiosos aventuravam-se em defesa de seus interesses pessoais, como foi o caso do Ant3nio Soares.

Ant3nio Soares, Padre residente na Para3ba, se envolveu em uma s3rie de conflitos com o Governador da respectiva Capitania, Jer3nimo de Melo e Castro. Este Padre estivera em conflito constante com o Governador, chegando-o a insult3-lo no forte de Cabedelo na frente dos seus oficiais. Al3m do mal-estar que causava na administra33o civil, tamb3m tinha contendas com seu superior, o Bispo D. Tom3s da Encarna33o. Em 2 de junho de 1766, insuflava o Padre Ant3nio Bandeira de Melo a tamb3m ridicularizar o citado Governador.

A carta de Melo e Castro, datada de 10 de fevereiro de 1770 ao rei Dom Jos3 I, na qual retratou que as intrigas comandadas por Ant3nio Soares adquiriram um grau elevado de ofensa: maquina33o do seu assassinato e o de seu Secret3rio Jos3 Pinto Coelho, pelos seus ditos c3mplices. Segundo o Governador, o vig3rio cooperou para o atentado que sofrera, no qual “Prendendo se casualmente o cabra Constantino escravo do referido Padre Ant3nio Bandeira confessou geminada mente que sua senhora mo3a Dona Quit3ria Bandeira de Mello irm3 do dito Padre, lhe ordenara me matasse, e ao meu Secret3rio”³⁰⁹.

Constantino n3o chegou a tal excesso para com o Governador de Pernambuco, mas suas atitudes lembram as de Ant3nio Soares. Assim como o religioso na Para3ba, utilizava de suas prerrogativas religiosas para desestabilizar o funcionamento pol3tico da Capitania em benef3cio de suas cren3as. Mesmo que por via de regra a Igreja estivesse subordinada ao Estado, como ordenava o Padroado R3gio, a atua33o de religiosos n3o seguia 3 risca tais normatiza333es. Al3m do italiano Constantino, Jos3 C3sar, juntamente com o Bispo, tiveram problemas com outro religioso. A partir da documenta33o arrolada sobre esse novo desentendimento de religiosos e autoridades civis, definiu-se um quadro muito mais complexo das tens33es entre as duas esferas administrativas que analisamos. Nos parece que, ao menor indicativo de problemas na

³⁰⁸ MELLO, Evaldo Cabral. **A fronha dos mazombos**: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1714. S3o Paulo, Editora 34, 2003, p. 33.

³⁰⁹ DINIZ, Muriel Oliveira. Na tessitura das rela333es entre Igreja e Estado: tramas pol3ticas do vig3rio Ant3nio Soares Barbosa na Capitania da Parahyba nos setecentos (1768-1785). ANAIS dos Simp3sios da ABHR, 2011, p. 9.

jurisdição da Capitania, alguns religiosos se aproveitavam largamente dos fatos para se projetarem de acordo com os seus anseios.

4.3 *A possível amizade entre D. Tomás e José César de Menezes*

Em 12 de abril de 1778, D. Tomás, Bispo de Pernambuco, escrevia para o Conselho Ultramarino sobre as “desatenções do Vigário do Recife João da Cunha de Menezes feitas ao Governador” e sobre as irreverências as suas ordens. Diz o Bispo que o vigário bebe apenas vinho, e que em jantares públicos ataca a toda qualidade de pessoas, independente do seu “caráter e dignidade”, e que nunca repara o que diz³¹⁰. Além dos vexames públicos, causados pelo efeito do vinho, o Padre também conservava mulheres em sua residência na cidade de Olinda, e que era de conhecimento público. Fora tantas vezes repreendido por seu superior, o Bispo, mas sem sucesso, uma vez que o mesmo continuava com os seus costumes nada condizentes com os dogmas de um Padre. Andava pelas ruas sem nenhuma identificação de que era sacerdote, talvez fosse mais fácil para se “haver com mulheres”.

Afirmava o padre ser de sangue ilustre, “Freire de Avis” e que não se sujeitava a autoridade do ordinário. Em tom de possível irritação pela falta de respeito, escrevia o Bispo: “eu não sou de sangue ilustre; porém estou neste lugar, e sou o seu Prelado; é muito grande a paciência que tenho da sua ignorância, das suas desordens e do seu procedimento”³¹¹. Um dia após a carta do Bispo, o Governador também endereçou carta explicando seus desentendimentos com o vigário. “Sendo estilo inalterável em todas as Capitânicas do Ultramar virem os Párcos receber as portas das Igrejas não só os Governadores, mas as Câmaras, indo em Corpo, nada faz este Vigário”³¹². E saindo de uma festa no mosteiro do Carmo, ordenou ao seu ajudante de ordens que fosse desobrigar alguns soldados que estavam presos, “dando o sargento parte disto, a um clérigo, e indo dizer ao vigário, que se achava na mesma igreja”.

Logo, o vigário se colocou a gritar, ordenando que levasse os soldados de volta à fortaleza, pois o Governador não tinha nenhuma jurisdição sobre ele. O resto de sua carta praticamente repete o que D. Tomás já havia escrito, e, em palavras semelhantes, diz que tem tido prudência, mas esperava que Sua Majestade (D. Maria I), resolvesse esse problema, pois

³¹⁰ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPÉH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco Cx. 129, D. 9760

³¹¹ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPÉH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco Cx. 9760.

³¹² Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPÉH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 129, D. 9770. As redações de ambas as cartas conservam semelhanças no estilo, forma e pontuação sendo alterado apenas o nome do Bispo e do Governador. Há indícios que tenham elaborado as cartas em conjunto.

era nítido que o Bispo se incomodava com as desordens deste religioso e que o Governador partilhava do mesmo sentimento. O caso se alastra até os anos de 1780.

É importante observarmos que esses conflitos são anteriores aos batuques e se estendem até o período em que José César foi notificado pela Inquisição. Será que havia, por parte do vigário, raiva do Governador por permitir a livre manifestação dos africanos e descendentes nas ruas? Em resposta às cartas enviadas contra sua pessoa, José da Cunha Menezes expôs que o Governador havia interferido na sua jurisdição eclesiástica. Denunciava também que não havia cumprido com suas obrigações com a Quaresma nos anos de 1776 e 1777, tudo em “desprezo do pároco” e por não “reconhece-lo como seu pastor”. A Mesa da Consciência e Ordem encontrou dificuldades em averiguar a veracidade da denúncia. Se de um lado existia um Bispo e um Governador alegando a má conduta de um religioso, do outro, encontrava-se um vigário que era bem quisto pelos seus paroquianos e conhecidos por ser “pródigo” na doação de esmolas³¹³.

Além de conhecermos as contendas existentes no próprio clero, este episódio se torna interessante por dois motivos: o primeiro, em razão das tensões entre Igreja e Estado; o segundo, por mostrar que, para além das relações que os cargos de Bispo e Governador exigiam, temos um indicativo de que realmente poderia haver uma amizade entre os dois, o que confirmaria as acusações de Constantino. Alguns anos mais tarde, em 24 de janeiro de 1784, José César informava sobre o falecimento do seu suposto amigo, D. Tomás. Antes de iniciar as honrarias e ritos em homenagem a morte do Bispo, o Governador reuniu a todos os religiosos que se encontravam para prestar homenagem e lhes fez uma fala

Trouxe a memória aquelas desordens nascidas de quererem os que compõe o Cabido satisfazer suas paixões, em servir e utilizar a seus Parentes, Amigos: e muitos que eram estranháveis as mesmas desordens em uma tão autorizada Corporação; e quanto esta devia respeitar as acertadas disposições do seu defunto Prelado, que nunca teve nelas outro objeto, senão o bem público, e espiritual das almas [...]³¹⁴.

Os párocos concordaram com o Governador. Ainda em seu discurso, acrescentou que qualquer outro a se indispor e contrariasse as ordens como sucedera antes deveria ser averiguado, e constatando conduta irregular, seria sancionado na lei que melhor coubesse o seu

³¹³ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 131, D. 9899

³¹⁴ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 150, D. 10889.

caso. Sua fala rememorava as intrigas “antigas” com José da Cunha Menezes e Constantino de Parma. Os elogios e as advertências feitas com o objetivo de exaltar os feitos do Bispo talvez fossem sinceras, e demonstrassem um sentimento de amizade entre as duas autoridades máximas na Capitania. No entanto, só podemos supor. De todo modo, essas aproximações e conflitos em que estiveram inseridos anteriormente, durante e depois do caso dos batuques, nos revelam como as práticas africanas eram vistas pelo Bispo e o Governador.

D. Tomás faleceu em 14 de janeiro de 1784, em razão de várias doenças que se alastravam desde 1781, com problemas motores na perna esquerda até dores agudas no intestino dentre outras coisas, como pode ser constatado no parecer de sua morte³¹⁵. Um detalhe em seu testamento nos chama a atenção: declarava que “dois pardos, Euzébio e Felix, que me acompanharam são forros, e livres; e a cada um deles deixo cinquenta mil réis em dinheiro; e lhes dei a liberdade em minha vida”³¹⁶. O fato de terem sido alforriados e a quantia considerável deixada para cada um deles, demonstra uma relação mais próxima entre o Bispo e os libertos. Será que estes sujeitos participavam do teatro descrito no primeiro capítulo? Será que a convivência com estes tornou o Bispo mais maleável em relação as práticas culturais de africanos e descendentes?

O único problema que, ambos, o Governador e o Bispo, enfrentaram em sua política de “razão de Estado”, foram os missionários Capuchinhos. Não seria de estranhar que no meio religioso houvesse boatos sobre a maleabilidade com que tratavam os batuques. Muito provavelmente os Capuchinhos que empreenderam verdadeira caçada aos ritos africanos tivessem informações advindas de terceiros que não simpatizavam com essa flexibilização da religião cristã em razão das crenças africanas.

Próximo ao final do século XVIII, e mais uma vez, encontramos atribulações entre a missão dos Capuchinhos italianos e a administração secular. Em quinze de setembro de 1797, os Freis Capuchinhos do convento de Nossa Senhora da Penha enviaram um ofício para Rodrigo de Sousa Coutinho, Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, pedindo proteção contra os “senados do Recife e Olinda” e o Ouvidor da Capitania, Antônio Luís Pereira da Cunha que

No ano de 1789, espoliaram da vista, viração de um lugar, que confronta com o seu Hospício da parte do mar, que por cento e quarenta e um anos sempre gozaram de uma pacífica posse, preferindo a comunidade de uma banca de peixe e composta de cento e vinte e oito casinhas, e a conveniência particular

³¹⁵ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx.150. D. 10889.

³¹⁶ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx.151, D. 10961.

da mesma Câmara, ao suspirado sossego religioso sujeitando-os aos contínuos gritos, a clamores de negros e negra, que inteiramente os estavam no seu trabalhoso Ministério, obrigados assim até mesmo debaixo dos olhos as brigas desta gente, as danças e obscenidades de todos os dias, e noites.³¹⁷

Mais uma vez se faz presente as disputas entre autoridades eclesiásticas e civis. Notemos que, apesar de se tratar de uma denúncia sobre a situação do convento dos Capuchos, novamente foram evocadas as práticas culturais africanas dos negros. As danças perseguidas em 1778 ainda continuavam a ser executadas, o que demonstra a visão contrária que os religiosos possuíam frente a estas expressões. A descrição vaga e com poucos detalhes não nos permitem tecer comentários maiores a respeito de que tipo de “danças” se referiam. De todo modo, é provável que as realizadas durante o dia não passassem de folguedos para se divertirem, lunduns e fofas “como os fandangos de Castela”. As realizadas a noite poderiam indicar algo mais próximo do que discutimos anteriormente, visto que era comum a realização de rituais no período noturno.

Ainda que tolerados ou detestados, os costumes africanos seguiam firmes e contavam com o apoio das autoridades civis. Dezoito anos após a denúncia contra os batuques, encontramos outro Governador pernambucano, D. Tomás José de Melo, orientando o Capitão-mor de Goiana que deixasse os negros realizarem seus batuques

Quanto aos batuques que os negros dos engenhos e dessa vila costumam praticar nos dias santos, juntando-se na mesma, não devem ser privados de semelhante função, porque para eles é o maior gosto que podem ter em todos os dias de sua escravidão, porém sempre devem ser advertidos por Vmc. a fim de não praticarem distúrbios, sob pena de serem castigados asperamente³¹⁸.

Mesmo diante da liberdade que dispunham os africanos e crioulos, os missionários não poupavam esforços. Obviamente, não cabia na denúncia que fizeram contra o Senado falar sobre os negros que ali se divertiam, já que o problema real era a suposta obtenção indevida do espaço alheio. Uma coisa é certa: os Capuchinhos eram insistentes em seus objetivos. Tecemos nossas últimas considerações sobre os embates administrativos e os ritos religiosos e festivos dos africanos e seus descendentes. Até aqui, foi possível visualizarmos como sujeitos que, teoricamente não possuíam lugar na sociedade, se movimentavam e utilizavam de artimanhas para “agirem no território do outro”³¹⁹.

³¹⁷ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 198, D. 13608.

³¹⁸ PEREIRA DA COSTA, F. A. **Anais Pernambucanos**: 1493-1590. Vol. V. Recife, Arquivo Público Estadual, 1951, p. 356.

³¹⁹ CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Volume 1: Artes de Fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 18ª edição, p. 100.

O escravo, por não possuir um lugar próprio reconhecido pelas instituições, utilizava-se de táticas e acabava por atuar no território do outro. Através de suas práticas culturais, ele inverte a ordem das coisas a favor de si por meio de suas ações. Sendo assim, mesmo não tendo vitórias concretas em alguns casos, não deixam de criar, em momentos necessários, suas táticas sempre postas em prática na primeira oportunidade que tinham contra as estratégias criadas pelas instituições para os controlarem. A escrava Mina Izabel Francisca de Souza ilustra bem esse cenário ao atuar em um campo que não era seu através de petições ao governo da Capitania de Pernambuco e ao Bispado de mesma jurisdição.

Levando seu senhor a ser questionado com relação ao motivo de não ter dado alforria a sua escrava depois de ter feito acordo, em que garantia sua liberdade por uma quantia de oitenta mil réis. Izabel, após conseguir um fiador, dirigiu-se a Bartolomeu de Souza, seu senhor, para entregar a soma de dinheiro estipulada. Este, por sua vez, não a libertou e aumentou gradativamente o dinheiro que havia pedido de início, chegando a escrava pagar “duzentos e tantos mil réis” pela sua liberdade.³²⁰ No tocante aos escravizados, no limite de suas dores, nas agruras do cativo, conseguiram a manutenção das suas variadas visões de mundo, e indo contra os discursos normatizadores e as ações desmedidas por parte dos religiosos, provaram que a força que possuíam excedia em muito os limites impostos pelo sistema escravocrata e pelos dogmas católicos.

4.4 *Governantes na mira da Inquisição*

Algumas questões que aparentemente seriam de menor importância em um primeiro momento talvez demonstrem uma rede de aceitação dos rituais africanos e proposições “heréticas” na Capitania de Pernambuco, assim como percebemos que determinado segmento da sociedade (os religiosos) agia de forma imperiosa para concretizar seus ideais cristãos. Dessa forma, parece-nos que era comum entre estes sujeitos denunciarem Governadores de Pernambuco. Ao menos quatro foram alvos de denúncias no Santo Ofício.

O Governador e Capitão General Henrique Luís Pereira Freire (1737-1746) foi alvo de uma denúncia, em 25 de maio de 1744, do Padre Cornélio Pacheco, da cidade de Olinda. O teor da acusação trazia a conhecimento do Tribunal religioso algumas proposições consideradas heréticas. Dizia Cornélio que o Governador falava que o “Concílio Tridentino era feito por “um ajuntamento de Bispos desunidos, e que por isso podia ser ministrado pelo Espírito Santo nas

³²⁰ Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH). Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco: Cx. 138, D. 10266.

suas determinações”, “que o supremo domínio não estava nos sumos Pontífices, mas sim nos reis”, por que o apóstolo São Pedro, Sumo Pontífice da Igreja, estivera sempre sujeito ao imperador Nero³²¹.

Que nas eleições dos Sumos Pontífices havia bandos de ordinário, e parcialidades entre os cardeais eleitores, e que alguns Papas eram eleitos por meios indébitos; o que posto, onde devíamos crer assistia o Espírito Santo com as Suas ilustrações divinas; na parcialidade contrária, ou na que elegia o novo Papa? [...] que era escusado apontarem-lhe milagres, por que não estava por eles³²².

Luís Diogo Lobo Lacerda³²³ era conhecido entre os Padres por “estar ficando herege confirmado”. Em 31 de Julho no ano de 1760, data que se celebra a Santo Ignácio, o Padre João Garcia do Amaral, do Hábito de São Pedro, ouviu uma conversa entre Luís Diogo³²⁴ e o seu tenente General Antônio José Vitoriano. Enquanto admiravam alguns santos estampados no salão da Igreja do Colégio do Recife, o Governador falou que verdadeiro era apenas “Santo Ignácio, o Santo Cristo e Borgea, e que haviam muitas Bulas falsas”, o que seu tenente confirmou em seguida. A denúncia foi feita em 12 de fevereiro de 1761.³²⁵

[...]vendo uns santos, que estavam estampados, e postos na parede, cujos Santos eram da Sagrada Companhia de Jesus, Mártires, Confessores etc. Tão bem me pus a ver por detrás dos ditos uma braça pouco mais, ou menos; ouvi o dito Governador dizendo ao Tenente General Antônio José Vitoriano que os ditos Santos não eram verdades, que só era o Santo Ignácio, e mais o Santo Cristo e Borgea, e que haviam muitas Bulas falsas; e o dito Tenente Coronel lhe respondeu que assim era, o que muito me admirou, e não me faltou vontade o repreender; porem com medo das sem razões, que se fazem nesta terra me calei³²⁶.

Os casos de Luís Henrique e Luís Diogo Lobo são importantes. Provavelmente ambos eram católicos, o primeiro criticava os supostos métodos suspeitos de eleições no meio clerical e contestava a santidade do Papa; o segundo, acreditava apenas em três santos. O catolicismo

³²¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 105, fls. 17-17v.

³²² Idem.

³²³ Procuramos referências sobre este governador e não encontramos. Acreditamos que o denunciante tenha se confundido. Quem estava em exercício no ano de 1760 era Luís Diogo Lobo da Silva.

³²⁴ Luís Diogo Lobo é citado pelo Comissário Manoel Félix da Cruz, no ano de 1779, como um dos poucos governadores que repreendiam os batuques em Pernambuco. Outros governadores que também tentaram proibir os batuques foram: Henrique Luiz Pereira Freire (1737-1746), o sexto Conde dos Arcos Marcos José de Noronha e Brito (1746-1749), e o Conde de Povolide José da Cunha Grã Ataíde e Melo (1768-1769). Para ver mais: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, processo nº 4740.

³²⁵ Arquivo Nacional Torre do Tombo. Caderno do Promotor, nº 124, fls. 429.

³²⁶ Idem.

que professavam podia ser reflexo de uma maior racionalização possibilitada pelo período assim como podia ser simples descrença ou revolta. Apesar de denunciados, nenhum dos autores das denúncias tiveram coragem de repreende-los, por “medo das sem razões, que se fazem nesta terra”. A palavra do Padre Garcia do Amaral nos revela que haviam rixas entre alguns religiosos e os Governadores e outros da administração colonial em geral.

Sendo possível que os episódios descritos anteriormente entre José César de Meneses e Constantino de Parma, não foram caso isolado. A denúncia inicial contra os batuques e as citadas acima, revela um dispositivo da cultura política dos clérigos para enfrentar as autoridades da Capitania, que, segundo a visão ortodoxa da Igreja, não estavam de acordo com os preceitos defendidos por aqueles religiosos. De outro ponto de vista, é possível observar que, por parte dos denunciados, não havia muita preocupação em tratar-se de tais coisas. De certo, entendiam que os cargos de Governador lhes concediam benesses, ainda que simbólicas, de ir contra a o pensamento vigente da Igreja, o que pode ser constatado por não terem enfrentado problemas maiores com a Inquisição.

No ano de 1779, ocorreu a denúncia contra José César de Meneses, que desencadeou o caso dos batuques que analisamos. Em 1810, Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1804-1817), foi denunciado por comer carne em dias santos em um jantar que promoveu para um cônsul inglês³²⁷.

Fez um grande banquete de carne e juntamente de peixe, e para ele convidou ao Comandante Cônsul da Nação Inglesa, e a outros muitos protestantes, e igualmente convidou para o mesmo banquete aos ministros, marechais portugueses, e outros muitos portugueses da primeira Ordem, e aqueles, que de melhor condescendência para o referido banquete: e em consequência do dito banquete, na quinta seguinte que se contaram 15 do mesmo mês, aquele cônsul inglês deu em sua casa um grande jantar de carne somente, o qual se achou o sobredito General, com todos os portugueses que o acompanharam no banquete de seu palácio com o maior escândalo dos protestantes³²⁸.

Assim como Luís Diogo Lobo, Caetano era um ferrenho opositor aos batuques dos negros, tendo empreendido alguns ataques e criado medidas na intenção que estes costumes fossem cessados de uma vez por todas³²⁹. Em 1814, sob suspeita de levante por parte de livres

³²⁷ Arquivo Nacional Torre do Tombo. Processo nº 17313.

³²⁸ Idem.

³²⁹ SILVA, Luiz Geraldo. "Da festa barroca à intolerância ilustrada: Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815)". In: SALLES-REESE, Verónica (Org.). *Repensando el pasado, recuperando el futuro: nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana

e escravos, na Capitania de Pernambuco, o então Governador Caetano Pinto armou um forte esquema de segurança em Recife e Olinda, entre os dias 28 e 29 de maio daquele ano³³⁰.

Em correspondência destinada ao Marquês de Aguiar, Caetano explica “que foi tão grande o susto com os próximos exemplos da Bahia”³³¹ que colocou a infantaria de Olinda em marcha até o Recife. Seu objetivo era antecipar-se de um possível levante por parte dos negros daquela Capitania. Dizia também ao Marquês que os africanos e descendentes não respeitavam nem tinham medo da infantaria. Por isso, queria “conter em respeito quinze mil pretos, e mulatos de todas as idades e condições, que tanto tem os três bairros do Recife, Santo Antônio, e Boa Vista”³³².

Suas medidas não cessaram os temores. Era constante o medo de Caetano Miranda, por esse motivo, tratou de desarticular qualquer tipo de ajuntamentos de escravos. No ano de 1815, escrevia sobre a festa do Rosário de Olinda:

Antes de se conceder licenças para estas devia-se “conseguir que os habitantes de Olinda não misturam-se nas suas festas cousas profanas com as divinas” e que “o culto se praticasse com a maior pureza e santidade, cuidando-se mais em gravar nos corações os princípios da verdadeira moral do que em distraí-los com aparatos profanos, com os quais e com algumas práticas minuciosas, muitas vezes o povo ignorante julga ter cumprido os deveres da religião”³³³.

Assim era o início da segunda década do século XIX. Visivelmente, Caetano Miranda não vê com bons olhos o que José Cesar chamou de “razão de Estado”. Para ele, a negociação com os negros era impensável, antes deveria seguir a luz da razão do que se deixar permitir que as pessoas participassem de atos profanos. Sobre os ajuntamentos dos negros (danças), Caetano Miranda escreveu em dezembro de 1815 que

Não era sua intenção que se “embaraçasse e mandasse castigar um pequeno número de escravos que nos Domingos e dias Santos estivesse brincando em qualquer canto de Olinda”. Pequenos ajuntamentos de dia não podem ser consequência: grandes ajuntamentos, e com mais razão os noturnos, devem

³³⁰ Idem.

³³¹ FARIAS, Op. Cit., p. 49. Caetano estava se referindo à insurreição dos haussás em 1807. A revolta dos nagôs, jejes e haussás em 1809. E novamente os haussás em 1814. FARIAS, Op. Cit., 52; ver também: REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

³³² FARIAS, Op. Cit., p. 51.

³³³ SILVA, Luiz Geraldo. "Da festa barroca à intolerância ilustrada: Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815)". In: SALLES-REESE, Verónica (Org.). **Repensando el pasado, recuperando el futuro: nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. p. 284.

acautelar-se: e não podendo afirmar-se raias e limites em cousas vagas e incertas³³⁴.

Com exceção da denúncia contra José César, todas as outras sequer foram cogitadas abrir diligências para serem investigadas. Todas tiveram a anuência do Tribunal do Santo Ofício. Nos parece que eram questões de menor importância e não havia a necessidade de prosseguir nas apurações. O que explicaria a presença inquisitorial com mais ênfase no caso dos batuques? James E. Wadsworth, em artigo intitulado “Jurema *and* batuque: *indians, africans and the inquisition in Colonial Northeastern Brazil*”, analisou o mesmo caso dos batuques. Em seu texto, este autor afirmou que o envolvimento da Inquisição, neste caso, era incomum:

*The inquisitors' response was unusual. Under normal protocol, when a denunciation was deemed to have merit, the Inquisition would order an inquiry to be made. This inquiry would require an inquisitorial official, or a temporarily appointed official, to question witnesses and perform a formal investigation*³³⁵.

O procedimento padrão da Inquisição descrito acima foi ignorado pelo Tribunal de Lisboa. Como foi visto anteriormente, endereçaram uma carta ao Governador, José César de Meneses. James E. sugeriu três hipóteses para essa situação:

*First, the Inquisition may have been conceding that the situation was far beyond the institutional means for repression they had available in Pernambuco. They could not simply try the entire slave and free black population. Second, they may have questioned whether the matter really fell under their jurisdiction. Third, they may have wished to assert their authority during a period when the Inquisition was coming under increased pressure and experiencing a decline in its power and prestige*³³⁶.

³³⁴ SILVA, Op. Cit., pp. 284-285.

³³⁵ Tradução nossa: A resposta dos inquisidores foi incomum. Sob o protocolo normal, quando uma denúncia era considerada como tendo mérito, a Inquisição ordenaria que um inquérito fosse feito. Este inquérito exigiria que um oficial inquisitorial ou um funcionário temporariamente designado questionasse testemunhas e realizasse uma investigação formal. WADSWORTH, James E. “Jurema *and* Batuque: *Indians, Africans and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil*”, *History of Religions*, n. 46/2, 2006, p. 156.

³³⁶ “Tradução do autor: Primeiro, a Inquisição pode ter concedido que a situação estava muito além dos meios institucionais para a repressão que tinham disponível em Pernambuco. Eles não podiam simplesmente tentar toda a população negra escrava e livre. Em segundo lugar, eles podem ter questionado se o assunto realmente caiu sob sua jurisdição. Em terceiro lugar, eles podem ter desejado afirmar sua autoridade durante um período em que a Inquisição estava sob pressão aumentada e experimentando um declínio em seu poder e prestígio”. WADSWORTH, Op. Cit., p. 156. O declínio de poder e prestígio que o autor se refere é o mesmo descrito anteriormente neste trabalho quando o Marquês de Pombal diminuiu o poder inquisitorial.

Mais parece que a Inquisição tomou o caso para si como uma tentativa de demonstrar poder. Como descrito em nosso estudo, desde as reformas impostas por Pombal que os agentes inquisitoriais perderam espaço na sociedade luso e brasileira. É importante lembrar que o Tribunal foi acionado por Manoel Félix e Domingos Oliveira Marquez³³⁷. A partir da denúncia “*the Inquisition intervened in the long-standing³³⁸ debate regarding Afro-Brazilian religion and culture in the Captaincy of Pernambuco*”³³⁹.

Deduzimos, a partir da documentação utilizada, que estes casos eram recorrentes, daí a maleabilidade do Governador para com os ritos africanos. Por outro lado, identificamos também que algumas autoridades religiosas defendiam seus ideais missionários a qualquer custo, não importando as consequências, como foi o caso de Constantino, que viajou à Genova para tratar do assunto dos batuques com o seu superior, Celestino de Genova.

Apesar da dinâmica de correspondência entre o centro (Roma) e a periferia (Brasil)³⁴⁰, Constantino decide ir até o seu superior desejando encontrar uma solução definitiva para os batuques. Embora o esforço da Inquisição em tomar a frente no caso dos batuques, mas, a esta altura, não tinham tantos poderes que pudessem ajudar o Capuchinho missionário. Não há indícios de que Constantino tenha retornado ao Brasil. Também não há qualquer menção que tenha conseguido levar o caso adiante em Roma³⁴¹.

Suspeitamos que a atitude do Capuchinho Constantino de Parma era um misto de sentimentos. Para além de sua personalidade cristã e seu intuito de normatizar a vivência religiosa da Capitania de Pernambuco, havia, também, uma disputa pessoal com o Governador José César, como demonstramos anteriormente. Quando o mesmo falou em um ofício endereçado diretamente a D. Maria I e seu superior, Celestino de Genova, suas palavras deixam transparecer seu descontentamento: “[que o Governador] ofendia gravemente a uma comunidade religiosa por muitos títulos respeitáveis”. Logo, sua jornada não era apenas uma questão religiosa, mas também de honra. Conseguir proibir os batuques tinha o mesmo sentido

³³⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Processo nº 4740. Ver também o primeiro capítulo deste trabalho.

³³⁸ Nesse caso específico dos batuques, não existia um longo debate, como afirma este autor. Havia somente a denúncia feita por Manoel Félix Cruz e Domingos de Oliveira Márquez, no ano de 1778. Em 1779 a Inquisição encaminha a carta para José César de Meneses. A partir disso, começa-se o debate. Cabe lembrar que não existe documentação por parte da Inquisição sobre este assunto. Ficando restrito a uma correspondência feita entre o governador e o Conselho Ultramarino, durante o ano de 1780. Em 1781, o prefeito das missões, Constantino de Parma, reacende o debate quando decide ir para Gênova tratar deste assunto com seu superior pessoalmente. Depois deste episódio, não há mais documentação sobre este caso.

³³⁹ WADSWORTH, Op. Cit., p. 154.

³⁴⁰ MALHEIROS, Marcia. "Homens da fronteira": índios e capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes séculos XVIII e XIX. Tese de doutorado em História. UFF, Niterói. Rio de Janeiro, 2008, p. 183-184.

³⁴¹ Não parece haver relações da viagem de Constantino com a Inquisição. A esta altura do século XVIII, todos os tribunais religiosos da Europa passavam pela perda de prestígio e espaço na sociedade.

de minimizar o poder do Governador, uma vez que este possibilitava tal costume concedendo até mesmo licença escrita para os realizadores dos batuques.

Se tomarmos como base o livro *Terra à Vista*, de Eni Puccineli Orlandi, compreendemos os discursos empregados pelas esferas administrativas que nortearam todo o presente capítulo. Nas afirmações expressas pelo Governador e pelo Bispo, observamos que o silêncio era uma forma de resguardar suas ações, deixando margem para a interpretação da Inquisição e dos missionários. Sendo assim, ambos seguem a máxima cunhada por Orlandi quando dizem “y para não dizer x”³⁴², pois o não dito também possui significados.

Reforçamos o que João José Reis e Eduardo Silva afirmavam no final da década de 1980, que os escravizados possuíam determinada autonomia e sobrevivência de acordo com as suas artimanhas. Concordamos com os autores e acrescentamos que, para além da sobrevivência, estes sujeitos recriavam a sua humanidade e a sua dignidade, que foram violentamente subtraídas quando eles passaram a compor as cargas dos navios negreiros. Estes, sim, figuraram como atores principais de uma trama que desencadeou e inflamou o ego de várias pessoas, como pudemos constatar.

Por fim, fica evidente, diante das análises dos vários documentados utilizados, que os africanos e seus descendentes reinventavam os significados de liberdades por meio de suas variadas práticas culturais, e que a “morte social” destes podia ser contornada ao empreenderem seus ritos vindos da África. Ademais, a migração forçada destes sujeitos trouxe para o Brasil colonial não apenas a força de trabalho, mas também várias formas de se interpretar as situações e as instituições políticas e religiosas que moldaram a sociedade em que se fizeram presentes durante toda a sua existência.

³⁴² ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista**: discurso do confronto - velho e novo mundo. UNICAMP, 2008.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo teve como objetivo compreender como a cultura dos sujeitos escravizados, residentes em Pernambuco, relacionavam-se com os poderes locais: religioso e administrativo. Além disso, buscamos identificar algumas dessas práticas culturais, quem as realizava e como estas impactavam na vida dos seus proponentes e de outras pessoas. A produção cultural de grupos africanos e de seus descendentes, no Brasil, não foi caso isolado. A historiografia que se detém ao estudo da diáspora afro-atlântica há muito tem chamado a atenção para a formação da América Portuguesa baseada nos aspectos culturais dos grupos acima citados.

Para tanto, nossa análise apoiou-se num conjunto de fontes jurídico-administrativas, gestadas no Conselho Ultramarino, denúncias e processos movidos pelo Tribunal religioso do Santo Ofício. Também fora utilizada uma bibliografia referente ao estudo sobre a escravidão e a presença do negro no mundo ultramarino português, marcadamente numa perspectiva histórica e antropológica. Partindo, assim, de uma visão que privilegia estes sujeitos como ponto de partida para as problematizações que discutimos ao longo deste estudo.

Num primeiro momento, realizamos a identificação de um caso singular ocorrido no Recife entre os anos de 1778 a 1780. Nos referimos aos batuques, analisados com maior ênfase no primeiro capítulo. Como já assinalado por outros autores³⁴³, a permissão que africanos provenientes de Angola e Costa da Mina de batucarem em seus dias de folga e dias religiosos era uma forma de controle exercitada pelo governo português, fruto de sua “razão de Estado”. Concordamos com esta visão, mas buscamos atribuir outro sentido ao episódio em destaque, onde priorizamos analisa-lo a partir dos próprios negros que realizavam tais festejos.

Com isso, foi possível, invertermos a noção de que a permissão desses folguedos era uma tentativa de controle. Sendo assim, nossa análise buscou compreender que, as expressões culturais africanas e de seus descendentes, com força significativa sendo capaz de pressionar a instância governamental em Pernambuco e conquistando espaço para as suas brincadeiras em sentido religioso ou não.

A partir dos poucos indícios na documentação, foi possível compreendermos como estes grupos (sudaneses e centro-africanos) estavam organizados na configuração de uma produção cultural africana. Duas situações destacam-se nas fontes: primeira, que o batuque estaria ligado aos angolanos; segunda, que o animismo era comumente realizado por negros Minas. Apesar de um dado generalizante e sem mais evidências, possibilitou problematizarmos até onde havia

³⁴³ Ver introdução e capítulo I.

essa divisão de costumes na Capitania de Pernambuco. Outros autores como Chitunda corroboram com essa visão, nas contribuições que os batuques eram realizados, em sua maioria por Irmandades, estas compostas maciçamente por centro-africanos.

Apesar disso, a denúncia de Domingos Oliveira Marques³⁴⁴, revela uma outra situação desses grupos. Ambos, no domingo ou em dia santo, dançavam ao redor de uma mesa coberta com um pano, e retiravam esmolas para as almas de “seus companheiros ou malungos”. Estas duas palavras denotavam uma situação em que esses grupos tinham por finalidade garantir uma passagem tranquila da alma de um companheiro, ou seja, alguém pertencente ao mesmo grupo étnico, mas também a de um malungo, uma pessoa que não necessariamente fosse da mesma etnia, mas que a adversidade da travessia forçada e o cativo o tornaram um igual.

Em outras palavras, independente do grupo a qual pertencessem, as diferenças eram postas de lado para salvar a alma daqueles que julgavam importantes. Logo, foi razoável deduzirmos sobre a existência de negros sudaneses, angolanos, pardos entre outros. Cabendo ainda lembrar que esse costume de preservação da alma era comum aos africanos, a diferença seria apenas na forma como são realizados os rituais. A exemplo, enquanto centro-africanos rezavam e pagavam missas pelos seus irmãos, os negros de São Jorge da Mina não “rezavam sequer um responso”, enterrava junto ao morto seus pertences e davam vinho de palma aos presentes no rito funerário³⁴⁵.

As pesquisas nas fontes nos possibilitaram pensar além dos batuques. Além de batucarem e causarem incômodo aos religiosos Capuchinhos, os negros também realizavam uma peça teatral no púlpito de uma igreja, infelizmente não sabemos qual. Apesar disso, era uma atitude significativa, pois demonstrava um aspecto da cultura política daquelas pessoas, que utilizavam o teatro para satirizar os Capuchos, assim como, denunciar o assédio de Padres solicitantes³⁴⁶. Nesse sentido, os que compunham o teatro estavam atentos a uma conjuntura maior que extrapolava a dimensão do cativo revelando o conhecimento destes da sociedade em que estavam inseridos. Outro caso importante é a representação de uma carta de tocar³⁴⁷ utilizada para supor que os Padres também recorriam a objetos considerados profanos. Uma maneira inteligente de desmoralizar e denunciar aqueles que tentaram moralizar os batuques.

A partir desses episódios, revelou-se um quadro complexo criado pelos batuques. De um lado, o Governador, um Bispo e um Juiz de Fora que não via nada demais nesses costumes;

³⁴⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

³⁴⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº, 13644; ver também o capítulo II.

³⁴⁶ Designação dada a Padres que, no ato da confissão, assediavam o confitente.

³⁴⁷ Objeto mágico em forma de carta onde contém uma oração para forçar alguém a amar o portador do objeto. Para mais informações, ver capítulo I.

do outro, estava Constantino de Parma, Prefeito da missão dos Capuchinhos, que empreendeu uma “cruzada” em nome dos supostos valores de sua religião. O Governador e o Prefeito protagonizaram vários casos em que ambos trocaram acusações e fizeram juízo de valor um do outro. Teoricamente, Constantino obteve certo sucesso com suas denúncias, uma vez que a Rainha d. Maria I proibiu os batuques, mas o que na prática não foi feito pelo Governador.

Isso nos revela como os poderes daquela época estavam em constantes conflitos por conta dos diferentes modelos de concepção de mundo e de governo. Incluindo, até mesmo, algo que se constatou comum que era as denúncias contra Governadores ao Santo Ofício. Três dos quatro Governadores denunciados possuíam algum tipo de rixa com os religiosos, o que nos leva a pensar que as denúncias contra eles estavam, também, ligadas a uma situação pessoal. Significa dizer que, usar o Tribunal religioso que fazia parte da ofensiva contra supostos heréticos, era uma maneira de tentar resolver disputas pessoais como foi o caso com José César de Meneses.

No que diz respeito a religião, percebeu-se que para o período aqui analisado (século XVIII) não há uma definição clara do modelo afro-religioso em Pernambuco. Como foi visto, para algumas regiões como São Bento de Una sobressaiu-se um misto de práticas oriundas da Costa da Mina e Angola. Em Recife essa divisão fica um pouco mais nítida, graças ao parecer escrito pelo Conde de Povolide em que o mesmo fala que os negros Minas praticavam certo tipo de animismo, mas outras fontes confirmaram que também havia a presença de outros grupos étnicos.

Apesar das limitações impostas pela escassez das fontes, consideramos que o estudo realizado possibilitou conhecermos com mais profundidade os meandros da administração religiosa e civil, em Pernambuco, e como estas se relacionavam com os sujeitos escravizados e livres durante o século XVIII, revelando aspectos pouco conhecidos da dinâmica do sistema escravocrata na citada Capitania. Concluímos com mais perguntas do que respostas. Quais motivos levaram as culturas e religiosidades proveniente de Angola e Costa da Mina a se unirem em novos aspectos e praticados por outros sujeitos como pardos? Ou, mesmo com o grande fluxo de escravizados destas duas regiões, o que explica a ausência de suas práticas nos registros? Estas pessoas estavam em um processo de criouliização anterior a travessia do Atlântico? O processo de trocas culturais ocorria mais rápido em Pernambuco?

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (orgs.). **Cultura política e leituras do passado**: historiografia e ensino de história. Civilização Brasileira, 2007.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O Trato dos Viventes**: a formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Candido Mendes de, 1818-1881; Brasil. [Leis etc].; Portugal. [Leis etc]. p. 931. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242733>. Acessado em 9 de abril de 2017.
- ALMEIDA, Érika Simões. A câmara do Recife e a coroa portuguesa: negociação de conflitos e conformação do pacto político no reinado de D. Maria I. In: **Revista Trilhas da História**. Três Lagoas, v.4, nº8 jan-jun, 2015.p.186-189.
- ALMEIDA, Luís Sávio e SILVA, Christiano Barros Marinho da. **Índios do Nordeste**: temas e problemas. EDUFAL, 1999.
- ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro.; SOUSA, Jéssica Rocha. O Comércio de Almas: As rotas entre Pernambuco e **costa** da África-1774/1787. **Revista Ultramares**. Dossiê Ultramares. Nº 3, Volume 1, Jan-Jul, 2013.
- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Escravidão Negra no Tocantins Colonial**. Vivências escravistas em Arraias (1739-1800). 2. Ed. Goiânia: Kelps, 2007.
- ARAÚJO, Maria Farias de. **Governadores das nações e corporações**: Cultura Política e Hierarquias de cor em Pernambuco (1776 – 1817). Dissertação de Mestrado em História. Niterói, 2007.
- ARAÚJO, Rita Cássia B. de. Cruzes, plumas e batuques: festas públicas e colonização na América portuguesa. **Ci. & Tróp.** Recife, v. n. 2, p. 161-181. Jul/dez, 2000.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, in; POUTIGNAT, Philippe e STREIFFNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**, SP: UNESP, 1998.
- BASTIDE, Roger. BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas No Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 3ª edição. Livraria Pioneira Editora. São Paulo. 1989.
- BERTOLETTI, Esther Caldas.; BELLOTO, Heloisa Liberalli.; DIAS, Erika Simone de Almeida. O projeto resgate de documentação histórica barão do rio branco: acesso às fontes da história do brasil existentes no exterior. **Clio – revista de pesquisa histórica**, n. 29.1 (2011).

BERUTE, Gabriel Santos. O tráfico negreiro no Rio Grande do Sul e as conjunturas do tráfico Atlântico. C. 1790 - c. 1830. 5º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. 2012.

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

BOXER, Charles R. **O império marítimo português, 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna. Europa, 1500-1800**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

BYRD, Steven Eric. *Calunga, an Afro-Brazilian speech of the Triângulo Mineiro: Its grammar and history*. Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy. The University of Texas at Austin, 2005.

_____. *Calunga and the Legacy of an African Language in Brazil*. New Mexico University, 2012

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandigas**: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Garamond, 2008.

_____. Magias de cozinha: escravas e feitiços em Portugal: séculos XVII e XVIII. **cadernos Pagu** (39), julho-dezembro de 2012.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa; negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARRARA, Angelo Alves.; SANTIRÓ, Ernest Sánchez. Historiografia econômica do dízimo agrário na Ibero-América: os casos do Brasil e Nova Espanha, século XVIII. **Estud. Econ.** vol.43 no.1 São Paulo Jan./mar. 2013.

CARVALHO, Marcus; GOMES, Flavio.; REIS, João José. **O Alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro. Companhia das Letras, 2010.

CAVAZZI, João Antônio de Montecúcolo. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa. 1965.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Volume 1: Artes de Fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 18ª edição.

CHITUNDA, Paulo Alexandre Sicato. **Entre missas e batuques**: Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Recife, Goiana e Olinda - Século XVIII. Dissertação de mestrado apresentado ao PPGH- UFRN. Natal, 2014.

COSTA, Iraci Del Nero da & SLENES, R.W & SCHWARTZ, Stuart B. “A Família escrava em Lorena (1808)”. **Estudos Econômicos**. 17(2), maio/ago. 1987.

COSTA, Valéria Gomes.; GOMES, Flávio. **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. Editora: Selo Negro, 2016.

CRUZ, Roberta. Inquisição no Pernambuco quinhentista: o caso de Felícia Tourinho. **Nova Revista Amazônica** | v. 1 n. 2 | jul. /Dez. 2013 | 60-74.

CUNHA, Elba Monique Chagas. **Sertão, sertões**: colonização, conflitos e História Indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798). Dissertação de Mestrado em História, UFRPE. Recife, 2013.

DELFINO, Leonara Lacerda. **O Rosário dos Irmãos escravos e libertos**: Fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850). Tese apresentada ao PPGH-UFJF, Juiz de Fora, 2015.

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

DINIZ, Muriel Oliveira. Na tessitura das relações entre Igreja e Estado: tramas políticas do vigário António Soares Barbosa na Capitania da Parahyba nos setecentos (1768-1785). ANAIS dos Simpósios da ABHR, 2011.

DOMINGUES, Beatriz Helena. Política missionária e secular em escritos jesuíticos sobre a Baixa Califórnia no século XVIII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, nº 45, 2003.

ELIAS, Nobert. **A sociedade de corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ELLIOT, John H. “A Europe of Composite Monarchies”, in *Past and Present*, nº 137 (The cultural and Political Construction of Europe), 1992.

ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David; FLORENTINO, Manolo. Voyages: The Transatlantic Slave Trade Database (Voyages). Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>> Acesso em 02 de fevereiro de 2017.

FALOLA, Toyin & Matt D. Childs (eds). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004.

FERNANDES, Edresi. Santuário, jardim e pólis: pitagorismo, epicurismo, urbanidade e política. in: CORNELLI, Gabriele (org.). **Representações da cidade antiga**: categorias históricas e discursos. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

FILHOS DE DEUS, Tarcísio R. “Batismos de crianças legítimas e naturais na paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, 1712-1810”. In: **Varia História**, v. 31, 2004.

FRAGOSO, João.; GOUVÊA, Maria de Fátima. Introdução. Desenhando perspectivas e ampliando abordagens – De o *Antigo Regime nos Trópicos* a *Na trama das redes*. In: FRAGOSO, João.; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes**: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GABRIELLI, Cassiana Maria Mingotti. **Capuchinhos bretões no Estado do Brasil**: estratégias políticas e missionárias (1642-1702). Dissertação de mestrado em História, USP. São Paulo, 2009.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOUVÊA, Maria de Fátima.; FRAZÃO, Gabriel Almeida.; SANTOS, Marília Nogueira dos. Redes de poder e conhecimento na governação do Império Português, 1688-1735. **Topoi** (Rio J.) vol.5 no.8 Rio de Janeiro Jan./June 2004.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HERSKOVITS, Melville j., and FRANCES S. Herskovits. **Dahomey Narrative**: A Cross-Cultural Analysis. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1958.

HESPANHA, António Manuel. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João.; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes**: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HIGGINS, Kathleen. **Licentious Liberty in a Brazilian Gold-Mining Region**. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999.

JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2001.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da Violência**: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LARANJEIRA, Lia Dias. Entre fetiches e fetichismo: O culto da serpente nas práticas religiosas do reino de Uidá (séculos XVII e XVIII). In: PARÉS, Luis Nicolau (org). **Práticas religiosas na Costa da Mina**. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. URL: <http://www.costadamina.ufba.br/>, acessado em 30/03/2017.

LAW, Robin. A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849). **Topoi**, Rio de Janeiro, mar. 2001.

_____. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. **Tempo** [online]. 2006, vol.10, n.20.

LIBBY, Douglas Cole; GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. “Reconstruindo a liberdade – alforria e forros na freguesia de São José do Rio das Mortes, 1750-1850”. In: **Varia História**, v. 30, 2003.

LONDOÑO, Fernando Torres. **A outra família**: concubinato, igreja e escândalo na Colônia. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LOPES, Gustavo Acioli. **Negócio da Costa da Mina e o comércio atlântico**: tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco (1654 - 1760). Tese de doutorado, USP. São Paulo, 2008.

LOVEJOY, Paul E. "*Identifying enslaved Africans: methodological and conceptual considerations in studying the African diaspora*". Trabalho preparado para UNESCO/SSHRCC Summer Institute. York University, 1997.

LYNCH, John. *El Estado Colonial en Hispanoamérica: América Latina, entre colonia y nación*. Barcelona: 2001. p. 89.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. Tese de doutorado em História, USP. São Paulo, 2015.

_____. Ambiguidades do conceito de crioulização entre a teoria e a empiria. In: simpósio nacional de história, 25., 2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009. CD-ROM.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **Bahia no século XIX: uma província no Império**. Rio de Janeiro: nova Fronteira, 1992.

MAUPOIL, Bernard. *La géomarcie a l'ancienlle Cote des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1943.

MAYOR, Mariana Soutto. O teatro do século XVIII no Brasil: das festas públicas às casas de ópera. **Revista aSPAs**. Vol. 5. n. 2. 2015.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte, Editora da Universidade de Minas Gerais, 2002.

MELLO, Evaldo Cabral. **A fronda dos mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1714**. São Paulo, Editora 34, 2003.

MELLO, José Antonio Gonsalves de. **Um Governador em seitas africanas**. Diário de Pernambuco. Recife, 22 jan. 1950.

MENZ, Maximilliano M. A companhia de Pernambuco e Paraíba e o funcionamento do tráfico de escravos em angola (1759-1775/80). **Afro- Ásia**, 48 (2013), p. 45-76.

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

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo, Edusp, 2004.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes.; DANTAS, Vinícius. Maquiavelismos e governos na América portuguesa: dois estudos de ideias e práticas políticas. **Revista Tempo** | 2014 v20 | Dossiê Traduções de Maquiavel: da Índia portuguesa ao Brasil.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*. v.5 n. 9/10 jan/dez, São Luis/MA, 2008

_____. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro" In: **Anais do Museu Paulista**, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986.

_____. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do IAC**, Ouro Preto, n. 1. Dez 1994.

_____. Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. **Revista USP**, São Paulo (31): 112-119, setembro/novembro, 1996.

_____. Transgressão na calada da noite: um sabá de feitiçarias e demônios no Piauí colonial. **Texto de História**, v. 14, p. 57-84, 2006.

NOVINSKY, Anita. **A igreja no Brasil colonial**: agentes da inquisição. Anais do Museu Paulista, São Paulo, tomo 33, p. 17-34, 1984.

ORO, Ari. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos **Afro-Asiáticos**, Ano 24, nº 2, 2002.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista**: discurso do confronto - velho e novo mundo. UNICAMP, 2008.

PADILLA, Guillermo Zermeño. História, experiência e modernidade na América ibérica, 1750-1850. **Almanack brasileiro** nº 07. Maio, 2008.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII**. São Paulo: Annablume, 1996.

_____. **Dar nome ao novo**: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PARÉS, Luis Nicolau (org). **Práticas religiosas na Costa da Mina**. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. URL: <http://www.costadamina.ufba.br/>, acessado em 30/03/2017.

_____. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: UNICAMP, 2006.

_____. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016.

_____. O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800). **Afro- Ásia**, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005, p. 89.

PEREIRA DA COSTA, F. A. **Anais Pernambucanos**: 1493-1590. Vol. V. Recife, Arquivo Público Estadual, 1951.

PETTER, Maria Margarida Taddoni. A Tabatinga revisitada: a manutenção de um léxico de origem africana em Minas Gerais (MG-Brasil). **Moderna sprak** 2013:1.

PEIXOTO, António da Costa. **Obra nova de língua geral de Mina**. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora. Agência geral das colônias. Lisboa. 1944.

PIRES, Maria Idalina. Cruz. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial**: Legislação, Conflito e Negociação nas vilas pombalinas 1757-1823. Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2004.

PRICE, Richard. **O milagre da criouliização**: retrospectiva. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 25, n. 3, p. 383-419, dez. 1999.

RAMINELLI, Ronald. Impedimentos de Cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750. **Vária História**, Belo Horizonte, vol. 28, 1º 48, p. 699-723, Jul/Dez de 2012

RAMOS, Donald. “Single and married women in Vila Rica, Brazil, 1754-1838”, In: **Journal of Family History**, v. 16, n. 3, 1991.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

RÊGO, João Figueirôa e OLIVAL, Fernanda. Cor da Pele, Distinções e Cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). **Tempo**, n. 30, 2011.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Batuque Negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2001.

_____. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Revisitando “Magia jeje na Bahia”. In: COSTA, Valéria Gomes.; GOMES, Flávio. **Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. Editora: Selo Negro, 2016.

_____. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês (1835). São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo, Cia das Letras, 1996.

REZENDE, Rodrigo Castro. Africanos, Crioulos e Mestiços: a população de cor em algumas localidades mineiras do século XVIII e a construção de suas identidades. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu- MG – Brasil, de 18 a 22 de setembro de 2006.

RIBEIRO, Eneida Beraldi. A censura inquisitorial e o tráfico de livros e ideias no Brasil colonial. Fênix – **Revista de História e Estudos Culturais** Janeiro/ Fevereiro/ Março/ Abril de 2012 Vol. 9 Ano IX nº 1.

RIBEIRO, Mônica da. “Razão de Estado” na cultura política moderna: o império português, ano 1720-30. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (orgs.). **Cultura**

política e leituras do passado: historiografia e ensino de história. Civilização Brasileira, 2007.

RUSSEL-WODD, A. J. R. Sulcando os mares: Um historiador do império português enfrenta a “Atlantic History”. **HISTÓRIA**, São Paulo, 28 (1): 2009.

_____. Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. **Rev. bras. Hist.** [online]. 1998, vol.18, n.36.

SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificação racial no Brasil dos séculos XVIII e XIX. **Afro-Ásia**, 32 (2005).

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico:** século XVIII. Tese de Doutorado em História. USP, 2008.

SCHLEUMER, Fabiana. Cenários da Escravidão Colonial. In **Revista Ultramares**. Dossiê Nº 1, Vol.1, jan-jul/2012. pp. 97-120.

SCHWARTZ, Stuart B. Impérios intolerantes: unidade religiosa e o perigo da tolerância nos impérios ibéricos da Época Moderna. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes.; VAINFAS, Ronaldo. **Império de várias faces:** relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna. São Paulo: Alameda, 2009.

SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo:** a África e a escravidão, de 1500 a 1700. 2.ed. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. **Um rio chamado atlântico:** a África no Brasil e o Brasil na África. 5.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2011.

SILVA, Gian Carlo de Melo. Inquisição e Igreja católica no Pernambuco Colonial: Os desvios morais contra o Sagrado Matrimônio. Disponível em:

<<http://www.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Gian-Carlo.pdf>>
Acesso em 05 de julho de 2016.

SILVA, Kalina Vanderlei. O teatro urbano – sociabilidades urbanas açucareiras em Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**, n. 29.2 (2011).

SILVA, Luiz Geraldo. "Da festa barroca à intolerância ilustrada: Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815)". In: SALLES-REESE, Verónica (org.). **Repensando el pasado, recuperando el futuro:** nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

SILVA, Carolina Rocha. **O sabá do sertão:** feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58). Dissertação de mestrado em História, UFF. 2013.

SLENES, Robert W. **The demography and economics of Brazilian Slavery:** 1850-1888, Ano de obtenção: 1976.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor:** Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os jêje no Brasil**: Bahia e Maranhão. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro, 2004.

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

_____. **O diabo na Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello. Histórias, mitos e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: JANECSON, István e KANTOR, Iris. **Festa**: cultura e sociabilidade na América portuguesa (Volume 1). São Paulo: Imprensa Oficial. Hucitec; Edusp; FAPESP, 2001.

STABEN, Ana Emilia. Visões sobre o comércio de escravos entre Pernambuco e a Costa da Mina no século XVIII. VII Jornada Setecentista. UFPR, 2007.

_____. **Negócios dos escravos**: o comércio de cativos entre a Costa da Mina e a Capitania de Pernambuco (1701 - 1759). Dissertação de mestrado, UFPR. Curitiba, 2008.

SWEET, James H. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

_____. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770) / James H. Sweet; trad. João Reis Nunes; Luís Abel Ferreira. - Lisboa: Edições 70, 2007.

THORNTON, John. “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundu, de 1500 a 1700”. In.: HEYWOOD, (Org.), **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

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

TOLEDO, Cezar de Alencar Arnaut de; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins; RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI. Revista **HISTEDBR** On-line, Campinas, n.25, mar. 2007.

VALE, Fernanda Cristina. Linguagens de amor: a feitiçaria como meio de Conquista amorosa no Brasil colonial. III Seminário Linguagem e Identidades: múltiplos olhares.

VARELA, Alex Gonçalves. "**Juro-lhe pela honra de bom vassalo e bom português**": filósofo natural e homem público: uma análise das memórias científicas do ilustrado Jose Bonifácio de Andrada e Silva (1780-1819). Dissertação de mestrado em História, Unicamp. São Paulo, 2001.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. 2nd edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no século XVIII**. Salvador/Bahia, Editora Itapuã. Sd.

WADSWORTH, James E. Jurema *and* batuque: *indians, africans and the inquisition in Colonial Northeastern Brazil*. **History of Religions**, Vol. 46, No. 2 (November 2006), pp. 140-162.

APÊNDICE A - FONTES UTILIZADAS

Laboratório de Pesquisa e Ensino de História (LAPEH) Arquivo Histórico Ultramarino coleção avulsos

Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 10, D. 999.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 93, D. 7406.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 96, D. 7564.
Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco Cx. 129, D. 9760.
Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 129, D. 9770.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 130, D. 9816.
Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 131, D. 9899.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 135, D. 10140.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 137, D. 10245.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 138, D. 10259.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco: Cx. 138, D. 10266.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 140, D. 10368.
Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 141, D. 10415.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 144, D. 10539.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 144, D. 10566.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 148, D. 10763.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 149, D. 10835.
Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 150, D. 10889.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 157, D. 11334.
Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 181, D. 12605.
Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 198, D. 13608.
Arquivo Histórico Ultramarino. Pernambuco, Cx. 212, D. 14384.

Arquivo Histórico Ultramarino coleção códices

Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 190v-191
Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221-221v.
Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 222.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 105, fls. 17-17v.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

Arquivo Nacional Torre do Tombo. Caderno do Promotor, nº 124, fls. 429.

Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 130, fls. 163-164.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Real Mesa Censória, doc. 6603.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério do Reino, mç. 599, nº 15.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 1377-1.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 6240.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 13644.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 14557.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 17313.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 3825.

FONTES IMPRESSAS

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.

CAVAZZI, João Antônio de Montecúccolo. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa. 1965.

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

ALMEIDA, Candido Mendes de, 1818-1881; Brasil. [Leis etc].; Portugal. [Leis etc].