



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JOSINALDO SOUSA DE QUEIROZ

**RELIGIÃO E FEITIÇARIA NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO NO SÉC. XVIII
(1700-1799)**

Recife

2023

JOSINALDO SOUSA DE QUEIROZ

**RELIGIÃO E FEITIÇARIA NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO NO SÉC. XVIII
(1700-1799)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para o título de doutor em História.

Área de concentração: Sociedades, Culturas e Poderes
Linha: Mundo Atlântico
Orientador: Prof. Dr. Rômulo Luiz Xavier Nascimento

Recife

2023

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Queiroz, Josinaldo Sousa de.

Religião e feitiçaria na capitania de Pernambuco no Séc. XVIII (1700-1799) / Josinaldo Sousa de Queiroz. - Recife, 2023.

211f.: il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2023.

Orientação: Rômulo Luiz Xavier Nascimento.

Inclui referências e apêndice.

JOSINALDO SOUSA DE QUEIROZ

**RELIGIÃO E FEITIÇARIA NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO NO SÉC. XVIII
(1700-1799)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para o título de doutor em História.

Área de concentração: Sociedades, Culturas e Poderes
Linha: Mundo Atlântico

Orientador: Prof. Dr. Rômulo Luiz Xavier Nascimento

Tese aprovada em: 25/08/2023

BANCA EXAMINADORA

Profº. Dr. Rômulo Luiz Xavier do Nascimento
(Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Profª. Drª Juciene Ricarte Apolinário
(Examinadora Externa)
Universidade Federal de Campina Grande

Profº. Dr. Bruno Boto Martins Leite
(Examinador Externo)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Profº. Dr. Alexandre Almeida Marcussi
(Examinador Externo)
Universidade Federal de Minas Gerais

Profª. Drª. Valéria Gomes Costa
(Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. George Felix Cabral de Souza
(Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, a Oxum, regente do meu ori, e ao meu guia da Jurema Sagrada, Mestre Aroeira.

Ao meu babalorixá Altair, pela paciência, dedicação e atenção ao meu desenvolvimento espiritual. Certamente, ele foi uma das pessoas que mais me ajudou ao longo desses quatro anos, com seus conselhos, explicações sobre o Candomblé e a Jurema Sagrada e, principalmente, pelo ensinamento sobre a importância de respeitar meus limites.

Ao Mestre Sibamba, entidade da Jurema, de personalidade forte e autêntica, que, durante todo o período do doutorado, tornou minha jornada mais leve com seus conselhos e suas curas, tanto físicas quanto espirituais.

A entidade Pomba-Gira Menina Rainha, pelos conselhos e pelo amparo nos momentos de dificuldade.

Rômulo, orientador e amigo, com quem compartilho este e outros trabalhos desde 2016, ano em que ingressei na pós-graduação. Rômulo sempre respeitou minhas escolhas teóricas e metodológicas, mesmo quando divergiam de seu pensamento. Sempre me ouviu e acolheu minhas ideias com entusiasmo. A ele, minha mais profunda gratidão e admiração.

Minha madrinha Clara Damião (em memória), que, em sua breve passagem por esta vida, foi minha segunda mãe. Sem ela, não sei o que seria de mim hoje.

Minhas amigas de doutorado e irmãs de santo, Nita e Priscila, que me deram apoio emocional incondicional e me ajudaram a superar desafios ao longo de 2021. A elas, toda a minha gratidão e carinho.

Minhas queridas amigas Tatianne e Zenis, pelo auxílio durante o processo seletivo do mestrado e do doutorado.

Aos meus amigos Wilkens e Guilherme, com quem compartilho uma amizade desde os tempos de ensino médio. Sem nossas conversas e encontros, a jornada da tese teria sido bem mais árdua.

Emanuel, meu professor de Muay Thai, que se tornou um grande amigo e me proporcionou conquistas incríveis em tão pouco tempo desde que iniciei minha dedicação ao esporte.

Aos meus amigos da pós-graduação, Jessica, Suzana e Nielson, com quem compartilhei momentos especiais ao longo do mestrado, entre 2016 e 2018.

Aos meus pais, que nunca mediram esforços para me apoiar e incentivar.

Minha irmã, Carla, que sempre esteve ao meu lado, me ouviu, me ajudou em inúmeras ocasiões e me fortaleceu nos momentos difíceis.

Ao meu irmão, Mateus, que, mesmo sendo de outra área acadêmica e com uma visão religiosa distinta da minha, leu com entusiasmo a primeira versão deste trabalho e contribuiu significativamente com seus apontamentos.

Aos professores Bruno Boto, Alexandre Marcussi, Marcus Carvalho, Aghata Bloch, Edson Silva e Juciene Ricarte, pelo conhecimento compartilhado e pelo incentivo ao longo da minha trajetória.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos orixás e guias da Jurema, meu porto seguro, por estarem sempre comigo, orientando-me e corrigindo-me quando necessário.

RESUMO

Durante décadas, a historiografia tem se dedicado a entender o africano e seus descendentes na América Portuguesa. A partir do sistema escravista, foi possível conhecer de forma mais aprofundada a presença do negro na sociedade brasileira. Porém, um dos aspectos mais marcantes desses povos que vieram para o lado de cá do Atlântico foi a sua religiosidade. Sendo assim, este trabalho é voltado para as práticas afrorreligiosas trazidas da África e aqui desenvolvidas. O marco temporal deste trabalho engloba todo o século XVIII, e o seu recorte espacial são algumas cidades e freguesias que formam a capitania de Pernambuco durante o período de análise. Para tanto, recorreremos aos processos e denúncias produzidos pelo antigo Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, que registram a perseguição contra a cosmovisão dos escravizados, livres e libertos. Com isso, buscamos analisar o complexo cenário afrorreligioso criado e recriado durante o setecentos. O objetivo central deste trabalho é discutir, através dos rituais de transe e possessão, adivinhações, bolsas de mandinga, confecção de objetos mágicos, altares e o uso da flora local, como se deu a formação da religiosidade afro em Pernambuco.

Palavras-chave: crioulaização; feitiçaria; pernambuco; escravidão.

ABSTRACT

For decades, historiography has been dedicated to understanding Africans and their descendants in Portuguese America. From the slavery system, it was possible to learn more about the presence of black people in Brazilian society. However, one of the most striking aspects of these people who came to this side of the Atlantic was their religiosity. Therefore, this work is focused on Afro-religious practices brought from Africa and developed here. The time frame of this work encompasses the entire 18th century, and its spatial outline is some cities and parishes that form the captaincy of Pernambuco during the period of analysis. To do so, we resorted to the processes and denunciations produced by the former Holy Office of the Inquisition of Lisbon, which record the persecution against the worldview of the enslaved, free and liberated. With this, we seek to analyze the complex afro-religious scenario created and recreated during the 18th century. The central objective of this work is to discuss, through trance and possession rituals, divination, mandinga bags, making magical objects, altars and the use of local flora, how the formation of Afro religiosity occurred in Pernambuco.

Keywords: creolization; witchcraft; Pernambuco; slavery.

LISTA DE TABELAS

TABELA 1:LISTA ÉTNICA DOS PARTICIPANTES DA DANÇA DE TUNDÁ	38
TABELA 2: FLUXO DE CATIVOS DURANTE O SÉCULO XVIII EM PERNAMBUCO	42
TABELA 3:NEGROS MINAS DESEMBARCADOS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII	43
TABELA 4: CENTRO-AFRICANOS DESEMBARCADOS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII.....	43
TABELA 5: REPRESENTAÇÕES DE CAÇUTO	59
TABELA 6: LISTA DE DENUNCIADOS POR PORTAR BOLSA DE MANDINGA EM PERNAMBUCO	81
TABELA 7: INGREDIENTES	114
TABELA 8: IDOLOS DA ÁFRICA CENTRAL.....	129
TABELA 9: PLANTAS SAGRADAS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII.....	159
TABELA 10: LÉXICO INQUISITORIAL	176

LISTA DE IMAGENS

FIGURA 1: IDOLE ET SC1ÉNE D'ADORATION AU CONGO	56
Figura 2: REPRESENTAÇÃO DO VODUM DAN	68
FIGURA 3: MÃE JOANA BAPTISTA NO IROKÔ, EM 1947, SÍTIO DE PAI ADÃO	76
FIGURA 4: CREDO AS AVESSAS COLHIDO EM UMA BOLSA DE MANDINGA	88
FIGURA 5: DESENHO ENCONTRADO EM UMA BOLSA DE MANDINGA	93
FIGURA 6: VÉVÉ DE ERZILIE-FREDA	94
FIGURA 7: VÈVÈ DE AYIZAN	96
FIGURA 8: POTEU-MITAN	98
FIGURA 9: PARTE TRASEIRA DO ASSENTAMENTO DE OGUM	100
FIGURA 10: CRUCIFIX AVEC CHARGE MAGIQUE	101
FIGURA 11: DESENHO ENCONTRADO NO PROCESSO DE ANA DAS SAUDADES.	103
FIGURA 12: DIVERSOS DESENHOS	104
FIGURA 13: DESENHOS ENCONTRADOS EM UMA BOLSA DE MANDINGA E O VÈVÈ DA FAMÍLIA LENÇOL	118
FIGURA 14: CASA DE CULTO DESTRUIDA POR UM CAPUCHINHO EM ANGOLA	130
FIGURA 15: CIDADE DA JUREMA	134
FIGURA 16: MISSA CELEBRADA POR UM CAPUCHINHO	135
Figura 17: “OS QUATRO MOMENTOS DO SOL”. ESQUEMA DE REPRESENTAÇÃO DO COSMOGRAMA BAKONGO	138
FIGURA 18: BÚZIOS ABERTOS E FECHADOS EM UM JOGO.	150

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A DANÇA DE TUNDÁ E O CULTO A CAÇUTO EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII	31
2.1	<i>Dados do tráfico escravo</i>	40
2.2	<i>O culto a Caçuto: alguns fragmentos documentais</i>	50
2.3	<i>O culto a Caçutú em Pernambuco</i>	58
2.4	<i>O culto à serpente em Olinda</i>	66
2.5	<i>A preta mestra e outras feitiçeras em Pernambuco</i>	74
3	MANDINGAS E MANDINGUEIROS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII	80
3.1	<i>Manoel Pereira de Sousa e a busca por uma bolsa de mandinga</i>	86
3.2	<i>Elementos católicos e africanos nas bolsas de mandingas</i>	91
3.3	<i>A produção das bolsas de mandinga</i>	106
3.4	<i>Ingredientes das bolsas de mandinga em Pernambuco</i>	114
4	PRÁTICAS DE CURA, ADIVINHAÇÃO E O USO DE PLANTAS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII	120
4.1	<i>Um sacerdote africano e uma feitiçeira portuguesa</i>	124
4.2	<i>A cabaça de Domingos João</i>	132
4.3	<i>A cruz na cosmologia bakongo</i>	141
4.4	<i>Métodos de adivinhação em Pernambuco</i>	145
4.5	<i>Práticas de cura em Pernambuco no século XVIII</i>	152
4.6	<i>O uso de plantas</i>	156
5	CRIOLIZAÇÃO EM PERSPECTIVA	162
5.1	<i>Catolicismo e crioulização</i>	163
5.2	<i>Léxico inquisitorial</i>	172
5.3	<i>Debates sobre a crioulização</i>	176
6	CONSIDERAÇÕES	191
	REFERÊNCIAS	197
	APÊNDICE A - FONTES MANUSCRITAS E IMPRESSAS	210

1. INTRODUÇÃO

Durante o século XVIII, Pernambuco foi palco da intensa atividade do comércio escravista. A partir da institucionalização do tráfico transatlântico de homens, mulheres e crianças africanas, a capitania vai ser bombardeada não só pela mão de obra para as plantações e o serviço doméstico na casa grande, mas também de novas concepções religiosas notadamente das regiões de Angola e Costa da Mina. Como se verá nos capítulos seguintes neste trabalho, abordamos uma série de práticas, algumas corriqueiras, como as famosas bolsas de mandinga¹, e outras não tão comuns, como objetos que possibilitavam ao seu portador predizer o futuro.

A fonte principal deste trabalho é, sem dúvidas, os processos e denúncias movidos pelo Santo Ofício português² durante o século XVIII. Dito isto, é importante frisarmos que este trabalho não é sobre esta instituição, não nos preocupamos em analisar o seu funcionamento ou as regras que existiam para a abertura de um inquérito, para isso há um bom número de trabalhos sobre o tema³. Nosso foco é desvendar o caminho traçado por africanos e seus descendentes na América Portuguesa, como eles mantiveram sua crença anterior à escravização forçada e como ela se reconfigurou já em solo luso-brasileiro.

As fontes que utilizamos são, em sua maioria, denúncias e processos movidos pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. Todas as denúncias utilizadas para esta pesquisa estão dispostas nos chamados “Cadernos do Promotor⁴”. Estes cadernos foram escritos entre os anos

¹ SANTOS, Vanicléia da Silva. *As bolsas de mandingas no espaço Atlântico: século XVIII*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2008.

² Apesar das fontes inquisitoriais serem de grande riqueza, por detalharem práticas (ainda que de forma generalizada no que tange as práticas mágicas vindas da África), costume e o cotidiano do réu, devemos levar em consideração que a mesma requer 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. Ver mais em: GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo*. In: *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 287.

³ FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. *As metamorfoses de um povo: religião e política nos regimentos da Inquisição portuguesa (sécs. XVI-XIX)*. Theya, 2015.; GREEN, Toby. *Inquisição: o reinado do medo*. Objetiva, 2011.; MOTT, Luiz. *Bahia: inquisição & sociedade*. EdUFBA, 2010.; DA SILVA, Juniely Cezaria. *O FUNCIONAMENTO DA INQUISIÇÃO ACERCA DE DELITOS COMETIDOS NO BRASIL COLONIAL (SÉCULOS XVI-XVIII)*. *Repositório de Trabalhos de Conclusão de Curso*, 2019.; PAIVA, José Pedro. *Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)*. *Iusitania Sacra*, v. 15, p. 43-76, 2003.; LIMA, Lana Lage da Gama. *O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é o culpado*. *Revista de sociologia e política*, n. 13, p. 17-21, 1999.; NOVINSKY, Anita. *A igreja no Brasil colonial: agentes da Inquisição*. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, tomo 33, p. 17-34, 1984.

⁴ Nestes cadernos, encontram-se denúncias que poderiam originar os processos descritos acima. Não há uma organização por capitanias 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”,

de 1541 a 1802. Em geral, foram produzidos 134 cadernos. Não existe uma ordem de denúncias separadas por capitânias ou assunto, respeitando apenas o espaço cronológico em que foram copiadas e arquivadas no referido fundo documental.

Cada um desses livros contém documentos respeitantes ao Brasil, Portugal, Goa e África, e o número de páginas de cada documento varia conforme a gravidade do suposto crime. Também podem conter entre um simples termo de abertura de processo a devassas que chegam a ocupar uma parte significativa de cada livro. A documentação por nós utilizada engloba todo o período do século XVIII, dispõe-se entre os cadernos de número 69 até o 134 e se refere a Pernambuco. O segundo grupo de fontes que utilizaremos são os processos⁵ movidos pelo tribunal lisboeta. Diferente das denúncias, estes documentos possuem maiores detalhes, contendo o sumário de culpa dos acusados, registro de embarcações, audiências com um inquisidor, testemunhas e, em alguns casos, “pedido de mesa” - designação dada quando o réu pedia para confessar seus supostos crimes, para redução da sua pena ou isenção de culpa perante o tribunal.

A partir desta documentação, foi possível traçar a trajetória de feiticeiros (as) que se utilizaram de seus conhecimentos para sobreviverem e barganharem espaços de inserção na sociedade pernambucana. Destacam-se, nesses processos, sujeitos que conseguiram relativa fama, como guias espirituais e curandeiros (as), que fizeram a travessia como escravos alcançando relativo prestígio entre a comunidade cativa e com os seus senhores. Desse modo, é possível problematizarmos como estas pessoas viviam, bem como a formação de redes de clientes, que se estabeleceram graças aos seus serviços ligados ao universo mágico e religioso.

O terceiro grupo de fontes que usamos diz respeito aos documentos jurídico-administrativos produzidos pela administração colonial em Pernambuco, encerrados no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa⁶. Apesar destes manuscritos não registrarem o

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 contém 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.

⁵ 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.

⁶ Os documentos referentes ao Conselho Ultramarino foram digitalizados pelo Projeto Resgate Barão do Rico Branco, sob a coordenação de Esther Caldas Bertoletti. O referido projeto reuniu pesquisadores do Brasil e de

cotidiano religioso, como as fontes inquisitoriais, são de grande valia para compreendermos a dinâmica da administração de Portugal sob o Brasil. Além disso, muitas destas fontes são essenciais para o cruzamento de informações com os registros inquisitoriais. Como exemplo, podemos citar a carta escrita pelo Conde de Povolide. A missiva em questão era um parecer expedido pelo Conde, a pedido da rainha D. Maria I, contendo explicações sobre dois tipos de “danças” que o mesmo havia visto, na época em que governara Pernambuco. O processo que se segue na Inquisição também faz referência ao mesmo caso, tendo como eixo as expressões culturais de negros angolanos e sudaneses

As figuras centrais deste trabalho são homens e mulheres, sujeitos comuns, muitos destes sem o conhecimento letrado do período, mas que guardavam com muito esforço e zelo os saberes ancestrais tão importantes quanto qualquer outro. Esse conhecimento englobava cura, proteção, ataque, devoção, dança, música, enfim, tudo o que permanece até hoje nas religiões que surgiram advindas da diáspora africana. Dessa forma, buscamos compreender, a partir dos relatos que chegaram até nós, como estas pessoas colocavam em prática sua religiosidade, como lidavam com o sistema escravocrata e, não menos importante, como recriaram as suas tradições em solo brasileiro.

Ao longo da leitura, será notado que o recorte cronológico, em alguns momentos, é ignorado possibilitando o movimento de ir e voltar no tempo, de forma comparativa, entre o que é o candomblé no presente e o que foi essa gama de variedade ritualística no passado. De acordo com Nicolau Parés, a etnografia pode ser útil quando as fontes não conseguem ser claras⁷. Seguindo esse pensamento, será comum em algumas passagens do nosso texto, reflexões a partir de casa de cultos na contemporaneidade. Comumente essas comparações estarão amparadas de referências bibliográficas ou pesquisa de campo realizada por outros autores.

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).

⁷ O trecho de Bosman é um bom exemplo da incapacidade europeia, tanto dos viajantes como de alguns teóricos contemporâneos, de entender a lógica cultural inerente à ação do africano. Nesse sentido, a etnografia contemporânea permite, sem muita margem de erro, identificar aquilo que Bosman chama, nesse trecho, de “deuses” com aquilo que as línguas vernáculas designam como *bô*. Os *bô* são objetos de poder pessoais, utilizados para fins específicos, e são claramente distintos dos voduns, ou deuses, enquanto entidades espirituais. Levando em conta essa distinção, a possível lógica que guia a escolha e a construção do artefato *bô* (e, de modo mais geral, os altares) permite matizar e relativizar a teoria do “primeiro encontro”. PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. Editora Companhia das Letras, 2016, p. 33.

Algumas das imagens colhidas para este trabalho, como assentamentos de orixás, altares da Jurema sagrada,⁸ entre outros, são de nossa autoria. A casa onde foram feitas as fotos se chama Ilê Oyá Gigandê, está situada na cidade de Campina Grande, Paraíba, em atividade desde a década de 1980. O terreiro foi fundado pela ialorixá Zezé de Oyá Gigandê e hoje segue aos cuidados do babalorixá Altair de Oyá Dolú. Certamente o leitor irá se perguntar por que não procuramos uma casa de Pernambuco, já que o trabalho trata, em sua totalidade, deste local. No primeiro momento, não pensávamos que fosse necessário recorrermos a locais de culto para responder as nossas dúvidas nas fontes inquisitoriais, isso foi um problema que se estabeleceu a partir da minha participação em um culto religioso, que, em maior ou menor grau, possibilitou visualizar muitas respostas às perguntas que surgiam.

O segundo problema em relação a isso se dá em função de não termos nenhuma abertura com terreiros em Recife. Por coincidência do destino, a casa da qual faço parte descende diretamente do terreiro mais antigo em atividade de Pernambuco, o Sítio do Pai Adão. Sendo assim, seguimos basicamente os mesmos preceitos religiosos desta antiga casa. Uma justificativa para, ainda assim, recorrer a um terreiro em Capina Grande, é por conta da minha relação próxima com o sacerdote desta casa e o cargo que ocupo, o que me permite não apenas ter acesso a tudo que compõe o culto, mas também informações e conhecimento prático sobre diversos rituais. Isso poderá ser melhor visualizado ao longo do texto.

A história do Sítio do Pai Adão ou Ilê Obá Ogunté iniciou-se por volta de 1875, com a chegada de Inês Joaquina da Costa, popularmente conhecida por Tia Inês, falecida em 1905 e fundadora do terreiro mais antigo em atividade no Estado de Pernambuco⁹.

O Sítio de Pai Adão é um modelo sob todos os pontos de vistas, no que se refere as religiões de matrizes africanas: na sofisticação do ritual, na beleza de sua música e da dança, no poder espiritual das possessões no número de divindades cultuadas (lá são cultuadas divindades não encontradas em nenhum outro culto no Brasil), tudo indicando uma tradição conservada com fidelidade às suas raízes¹⁰.

⁸ Religião característica do Nordeste do Brasil. Tem influência das tradições indígenas, africanas e europeia. Também é conhecida pelo nome de catimbó. Seu culto está voltado para os mestres, caboclos, boiadeiros, exus, pomba giras, marinheiros etc. A Jurema é entendida como religião e ao mesmo tempo é um reino sagrado onde os espíritos habitam. Ver mais em: PINTO, Clécia Moreira. **Saravá Jurema Sagrada**: as várias faces de um culto mediúnico, 1995. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

⁹ CAMPELLO, Alexandre José MC. Entre memória e história: o sítio histórico terreiro de Pai Adão através da perspectiva de Pierre Nora “lugares de memória”. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião-UNICAP**, v. 1, n. 1, p. 45-57, 2010, pp. 48-49.

¹⁰ Idem, p. 49.; CAMPOS, Zuleica. Memórias etnográficas do sítio de Pai Adão. **Revista de teologia e ciências da religião**, v. 4, n. 4, p. 9-34, 2005, pp. 11-14.

Por mais que este terreiro guarde um distanciamento temporal das casas clandestinas de culto do século XVIII, ainda assim, é um dos poucos elementos de séculos passados que pode nos ajudar a compreender melhor a dinâmica religiosa de Pernambuco. Nesse terreiro, por exemplo, se cultua ao orixá Iroko, representado por uma gameleira. O seu espaço serve de local para o culto aos ancestrais (egun) e aos orixás. A época do contato português com o continente africano é descrita nos relatos de viajantes como os negros daquele local cultuavam uma árvore, colocavam comida (oferendas), dançavam e cantavam a sua volta, algo similar ao que acontece no Ilê Obá Ogunté.

Ainda que surjam dúvidas sobre essa aproximação entre fontes documentais e as religiões da diáspora no presente, vejamos o exemplo do terceiro capítulo, onde discutimos sobre um casal de africanos que realizava limpeza espiritual utilizando galinhas como se fossem espanadores. Essa prática até hoje existe no Haiti e é conhecida como *passer poulet*. Aqui no Nordeste, presenciei várias vezes este mesmo ritual, que leva apenas o nome de “limpeza”. Estar em uma casa de culto foi primordial para que eu pudesse revelar os detalhes desta prática que não se encontra em sua totalidade nos livros, o porquê de se usar uma galinha, a qual divindade é destinada, etc. Entre outros detalhes, ser um observante-participativo do candomblé foi importante para que pudéssemos refletir detalhes que passariam despercebidos, veja, entre outros momentos deste texto, o culto a Caçuto analisado no primeiro capítulo.

Em muitos momentos, as percepções que aparecem nesse texto são frutos da observação do dia a dia de um candomblé. Ao contrário do que pode parecer, as análises de alguns documentos aqui divulgados partiram do conhecimento prático. Por exemplo, no terceiro capítulo há um quadro com uma extensa lista de plantas ligadas às tradições religiosas, só nos foi possível perceber isso por vê-las sendo utilizadas em diferentes cerimônias. Como lidar com as plantas, o preparo, os encantamentos para dar força às poções criadas, tudo isso foi visto em campo e depois aplicado às fontes. Sempre que este tipo de situação ocorrer, haverá uma nota de rodapé explicando os detalhes.

Passadas essas explicações, destacamos que a todo momento utilizamos termos vigentes no candomblé e outras expressões afroreligiosas. Quando ocorrer, sempre será de forma comparativa, já que não temos relatos registrados destas palavras no passado pernambucano. Em todos os capítulos do texto será possível se deparar com esta situação, por exemplo: no primeiro, quando tratamos de mulheres que efetuaram a execução de um ritual chamado “dança

de tundá”, em algum momento, nos referimos a uma “preta mestra” que pode ser comparada a *vodúnsi* da antiga Costa da Mina e atual República do Benim. Ou então, Leonor, negra da Costa da Mina, que fazia adivinhações com búzios, algo incomum, mas não raro, já que Bernard Mapouil encontrou o mesmo no século XX.

Outro episódio fica a cargo dos desenhos depositados nas bolsas de mandinga. Um caso já bastante conhecido na historiografia trata destes desenhos encontrados em um patuá de um negro chamado José Francisco, que viveu em Pernambuco, Rio de Janeiro, Bahia e depois em Portugal. Sobre este ocorrido, Vanicléia Santos e Didier Lahon dedicaram alguns trabalhos na tentativa de explicar do que se tratava tais imagens¹¹. Santos conseguiu demonstrar, de forma exitosa, a presença africana, enquanto Lahon revelou a criouliização do conhecimento africano em terra lusitana. Nesse trabalho, abordamos as duas concepções e adicionamos uma terceira informação, que foi mostrar que os desenhos de Francisco estão representados no assentamento de Ogum, o que faz todo o sentido já que este orixá e o seu equivalente, São Jorge, são evocados para “fechar o corpo”, sentido parecido com esses saquinhos mágicos que visavam tornar o seu portador imune a ferimentos por arma branca e de fogo.

Destes termos, alguns merecem explicação mais detalhada. Sempre que nos referirmos ao corpo físico de uma divindade, o nome adotado será o de “assentamento”. Assentamento é um conjunto de materiais que passam por determinados rituais, tonando-se objetos encantados que representam o orixá, inquice ou vodum. No período que dedicamos nossa análise, esse termo pode ser entendido, também, por fetiche, sendo a evolução do termo *feitisso*¹². Em meados do século XVIII o filósofo Charles de Brosses cunha o termo fetichismo para nomear

¹¹ LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e "magia" africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi* (Rio J.) [online]. 2004, vol.5, n.8.; SANTOS, Vanicléia. **Arqueologia das bolsas de mandinga: artefatos africanos de proteção no Brasil colonial**. In: Camilla Agostini (org.). (Org.). *Objetos da Escravidão Abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. 1ed. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2013, v. 1.

¹² “A expressão [feitiço, feitiçeiro] 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: Acesso em: 09/04/2017.; 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 “Íteque”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 vodum Dangbé. QUEIROZ, Josinaldo Sousa. **Entre a permissão e a proibição: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e o governo secular em Pernambuco (1778-1797)**. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 2018. p. 73.

a forma de cultuar dos africanos que atribuía poderes a objetos como pedras, ferro, cascas, etc.¹³ Lucas Marques explica que, o mesmo espanto que os portugueses tiveram no século XV a respeito dos fetiches, ainda pode ser observado nos trabalhos de Nina Rodrigues.

Séculos depois, o mesmo espanto dos colonizadores portugueses e do filósofo iluminista pareceu assombrar aquele que é considerado o pioneiro dos estudos sobre religiões de matriz africana no Brasil, o médico legista Raimundo Nina Rodrigues. Em seu estudo *O animismo fetichista dos negros baianos*, publicado em 1900, Nina Rodrigues demonstrava-se intrigado com que, para os negros baianos (tal como os africanos da costa ocidental), pedras, árvores ou objetos de ferro, quando consagrados, eram adorados os próprios deuses; ou seja, que o que era motivo de adoração não era a “imagem” do santo, mas o próprio objeto que a ele pertencia. Assim, explicavam-lhe, Xangô era a própria pedra de raio onde o santo estava encarnado (2006:43); ou ainda, ao falar sobre Ogum, dizia que “qualquer objeto de ferro pode ser adorado como Ogum, contanto que tenha sido consagrado pelo feiticeiro”¹⁴.

Roger Bastide sintetizou essa relação dos cultos afroreligiosos com objetos da natureza em um sistema de participação “entre os homens, as coisas e os orixás”¹⁵. Para haver a interação entre o ser humano e o sagrado, é necessário que as coisas ocorram de forma bem delimitada, que existam num mesmo domínio, que possibilite um sistema classificatório no cosmo¹⁶. Para isso são necessários alguns dispositivos que formam o que Bastide chama de a “filosofia sutil do candomblé”¹⁷. Esses dispositivos são chamados de “princípios”. O primeiro é o princípio da participação, em que os rituais e os objetos devem ser inseridos em um sistema de crenças que permita aos adeptos identificarem e atribuírem sentido. O segundo, o princípio de corte, que dá “conta dos diferentes domínios onde as participações seriam possíveis. Entretanto, os diferentes domínios operados pelo princípio de corte se conectam entre si por meio de “analogias”, ou por aquilo que ele vai intitular”, isso conhecido por “princípio da correspondência”¹⁸. Sendo assim, toda divindade terá, partindo dos princípios acima, seu espaço de atuação, forma de cultuar, músicas, ritmos específicos e ferramentas ligadas à sua atividade. Ogum, senhor dos metais,

¹³ MARQUES, Lucas. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. *Religião & Sociedade*, v. 38, n. 2, p. 221-243, 2018, p. 221.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ MARQUES, *Fazendo orixá...*, p.222

seu assentamento terá ferro; Oxóssi, o caçador, sua ferramenta estará relacionada à caça. Outros orixás, como Oxum, rainha das águas doces, seu assentamento possuirá prata, ouro ou latão¹⁹.

Conforme as fontes por nós utilizadas, apenas uma divindade é citada, nesse caso o espírito Caçuto de origem centro-africana. Há, porém, o termo “tunda” ou “tundá” que, de acordo com Parés, encobre o culto ao vodum Dangbé²⁰. Como se verá adiante, concordamos com as palavras deste autor e adicionamos uma nova discussão a este tema. Notamos que tunda ou tundá também é o nome de um deus. Dois casos sustentam a nossa hipótese, o primeiro sobre um casal de pardos “que dançavam a Caçûtû, a que chamamos tunda”; e o segundo, uma mestiça que entendia “o tundá por seu deus”. Esses dados corroboram com a ideia de que se tratava de uma linha de culto dentro da religião dos voduns, mas com o advento da diáspora sofreu alterações significativas, englobando outras divindades em Pernambuco.

Vodum, orixá e inquice são os nomes dados para designar o panteão de seres divinos de algumas regiões da África. Em 1658 os capuchinhos espanhóis conseguiram apreender o significado de deus representado pela palavra “vodu”. No século XVIII, na Costa do Ouro²¹, o viajante William Bosman registra *Bossum*²². E no reino de Benim Olfert Dapper descreve que os negros deste reino adoram e reconhecem por seu deus o *orisa*, que são fetiches feitos de árvore e grama²³.

Os orixás e voduns se dividem na mesma região da Costa Mina, mas conservam particularidades em termos de ritual²⁴. Enquanto os inquices vêm da região de Angola. Na

¹⁹ Idem, p.224.

²⁰ PARÉS, *O rei...*, p. 321.

²¹ NAJERA, frei José de. Doctrina Christiana; Y Explicación de sus Misterios en Nuestro Idioma Español, y en Lengua Arda. Consagranse, y Dedicánla a la Concepción Purissima de María Santissima Señora nuestra los primeros Misioneros de aquel Reyno. Madri: Domingo García Morras, 1658. [Ver Labouret & Rivet].; PARÉS, Luis Nicolau. O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. Editora Companhia das Letras, 2016, p. 29.

²² BOSMAN, Willem. A new and accurate description of the coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts. Sir Alfred Jones, 1705, p. 148.

²³ DAPPER, Olfert. DESCRIPTION DE L'AFRIQUE: CONTENANT Les Noms, la Situation & les Confins de toutes ses Parties, leurs Rivières, leurs Villes & leurs Habitations, leurs Plantes & leurs Animaux; les Mœurs, les Coutumes, la Langue, les Richesses, la Religion & le Gouvernement de ses Peuples. AVEC Des cartes des Etats, des Provinces [et] des Villes,[et] des Figures en taille-douce, qui representent les habits [et] les principales Ceremonies des Habitans, les Plantes [et] les Animaux les moins connus. Chez Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1970, p. 313.

²⁴ 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. Herkovits, o vodum 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 vodum, 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 vodum voltaria a ser humano, e o homem teria a oportunidade de conhecer os segredos do plano sagrado. Para Pierre Verger, o vodum (e o Orisa) é parte da

atualidade, estes deuses encontram seus equivalentes nos mais diferentes cultos. Enquanto existe Oxalá na tradição dos nagôs ele também é reverenciado como Lembá no candomblé de Angola. O orixá Oxumarê tanto existe como vodum (da família Dan) e também como o inquice Angorô. Em algumas discussões recentes, Ivete Previtali ao problematizar o candomblé “mesclado” de São Paulo e o movimento de alguns sacerdotes em questionarem essa ligação de diversas divindades diferentes. Segundo a autora:

Parece que essa é uma questão que recentemente se tornou importante devido à ideologia da pureza. A partir dos anos 1980, a questão da pureza passou a ser importante para os adeptos do candomblé. O requisito para ser “o melhor” é a proximidade da África e, portanto, ser menos sincrético. A princípio, houve uma proposta de rompimento com o sincretismo afrocatólico, e mais tarde, no candomblé Angola, para o sincretismo entre nações²⁵.

Sempre que houver a referência a estas divindades, estamos nos referindo aos três tipos de culto ainda em atividade no Brasil, que seria o vodum, o candomblé de tradição nagô, que engloba os orixás, e o angolano, composto pelos inquices. Significa dizer também que aludimos a duas grandes regiões, as quais influenciaram de forma incisiva no tráfico de africanos: a Costa da Mina e Angola²⁶. Cabe lembrar que para o período aqui analisado, que tem início em 1700 e se estende até o final do século, essas nomenclaturas religiosas ainda não existem, o que só irá ocorrer a partir do século XIX²⁷.

natureza, agem de forma sensata e disciplinada e formam uma cadeia que possibilita a relação do homem com o desconhecido. Ver mais em: HERSKOVITS, Melville J., and FRANCES S. Herskovits. *Dahomey Narrative: A Cross-Cultural Analysis*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1958.; MAUPOIL, Bernard. *La géométrie de l'ancien Cote des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1943; 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.

²⁵ PREVITALI, Ivete Miranda. Reflexões sobre hibridação, sincretismo e tradução no candomblé Angola paulista. **Ponto-e-Vírgula: Revista de Ciências Sociais**, n. 14, 2013, p. 26.

²⁶ Sobre este assunto, ver: STABEN, Ana Emília. *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.; ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes. A formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.; 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.; 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.; O 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).

²⁷ A referência mais antiga que encontramos sobre o termo candomblé em Pernambuco data de 1829. “[...] por acaso li em hum dos numeros da Abelha Pernambucana hum tal de Comprovinciano, que dava por certo a existencia da tal nigromancia, e candomblé [...]”. *PERNAMBUCO, Diário*. Número 104, ano: 1829, fls. 2.

As denúncias e toda a discussão no entorno das religiões de matriz africana no século XVIII, passaram pelo olhar dos agentes inquisitoriais e de outras autoridades ligadas ao catolicismo. Dessa forma, criou-se uma linguagem para identificar a devoção e os objetos sacralizados. O termo fetiche, como descrito anteriormente, foi e ainda o é utilizado em larga escala para esse propósito.

O termo fetichismo foi inventado no fim do século XVIII pelo Presidente Charles De Brosses, para definir a forma mais primitiva (elementar) de religião. No seu livro *Essai sur le culte moderne des dieux fétiches* (1760), De Brosses faz uma comparação entre a religião dos africanos modernos e a dos egípcios antigos. Assim como os antigos egípcios, os africanos modernos adoravam as coisas, os objetos, os eventos naturais, a matéria, a primeira coisa que encontrassem à frente. Essa, para De Brosses, é a forma mais burda e simples de religião: a adoração das coisas encontradas ao acaso. Esses objetos-deuses seriam chamados “fetiches” pelos africanos. Daí o termo “fetichismo” para definir a sua religião. O fetichismo demonstraria que os africanos tinham a forma de religião – e, portanto, de sociedade – mais simples e selvagem. Eles eram contemporâneos e, no entanto, moravam no passado dos europeus, que tinham chegado às formas mais elevadas de religião (o teísmo)²⁸.

Apesar do termo ser uma evolução de um conceito europeu, fetiche e fetichismo adquiriu um caráter africano, algo parecido com a palavra quimbando como pode ser constatado no terceiro capítulo, tonando-se referência comum para qualquer devoção empreendida pelos chamados pagãos. O discurso do fetiche elaborado por De Brosses, fundamentado no racionalismo do século XVIII, coloca o africano e a sua história em segundo plano transformando o continente e os seus habitantes em seres a-históricos e selvagens. “O fetichismo então não seria apenas a tradição frente à modernidade, mas uma fronteira incomensurável que situa os seus praticantes fora da humanidade”²⁹.

Segundo Parés, o termo surgiu na Costa do Ouro, mas rapidamente se espalhou para outras localidades como a Costa dos Escravos. “O conceito de fetiche surgiu, assim, do encontro, ou confronto, entre as sociedades africanas, a herança da teologia medieval e a cultura mercantilista europeia, a última fortemente impregnada da crítica ferrenha dos calvinistas e outros puritanos aos papistas romanos”³⁰. William Pietz argumenta que o conceito de fetiche

²⁸ SANSE, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia**, p. 123-153, 2008, pp. 124-125.

²⁹ Idem, p. 125.

³⁰ PARES, *O rei...*, p. 30.

do século XVIII é falho em associá-lo a objetos apenas fálicos e de reduzir a sua complexidade a uma realidade ficcional.³¹ A concepção de fetiche na África rompe com o pensamento teológico cristão da Idade Média em que se enxerga os objetos, unicamente como ídolos (falsos) para veneração. Os objetos criados e sacralizados na África Ocidental adotam uma nova formulação que extrapola a ideia de referência. Eles agora passam a ser a própria divindade criando um abismo entre a simples representação entre o objeto e a deidade (considerada falsa pela igreja por ser um deus não-cristão)³².

Pietz consegue avançar significativamente nesta discussão, mas não leva em consideração o argumento dos europeus a respeito do fetiche. Para ele, o objeto seria alvo de culto e a própria divindade possuidora de pensamentos e vontades que divergiam do seu devoto. Segundo Parés, o argumento de Pietz é falho por não considerar que os viajantes que desenvolveram a teoria consideravam fetiche não apenas como coisa, mas também como adoração religiosa tecendo a relação de fetiche com ídolo, evocando o discurso religioso de idolatria. Além disso, juramentos e oferendas devocionais eram vistas como “fazer fetiche”. Em outras palavras, o termo englobava praticamente toda atividade de início, meio e fim relacionada a religião dos africanos ocidentais.

Ou seja, embora o discurso do fetiche transcendesse a noção medieval de feitiço, ele continuava imbricado e superposto ao discurso cristão da idolatria. Por outro lado, embora os fetiches fossem muitas vezes identificados com “objetos de poder” pessoais, eles não podem ser reduzidos apenas a “coisas”, pois o termo designava também tanto os deuses, ou forças espirituais de caráter imaterial, como ações rituais e relações sociais. Mais interessante parece a contribuição de Pietz ao problematizar a construção institucional do valor social atribuído aos objetos materiais. Nesse sentido, o fetiche constituía “um discurso crítico sobre a falsidade dos valores objetivos de uma cultura da qual o narrador [europeu] estava pessoalmente distanciado”. Essa atribuição de falsidade e de engano moral talvez seja a característica que melhor capta a inovação do discurso do fetiche³³.

³¹ PIETZ, William. The problem of the fetish, I. **RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 9, n. 1, p. 5-17, 1985, p. 7.; sobre o discurso de falsidade do ídolo, ver: PIETZ, William. The problem of the fetish, II: The origin of the fetish. **RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 13, n. 1, p. 23-45, 1987.

³² Idem, pp. 7-8.

³³ PARES, *O rei...*, p. 32.

Lorand Matory define o fetiche³⁴ como um objeto que tem o seu valor projetado por outro objeto ou pessoa³⁵. “De acordo com a análise de Sigmund Freud, os fetiches mais poderosos e duradouros encarnam a ambivalência do fetichista: a esperança de conforto, alívio e satisfação e o medo de privação e de violência”³⁶.

A incapacidade europeia de entender o fetichismo africano acabou por legar as práticas daquele continente ao patamar de rudimentares, selvagens, etc. Bosman alertava também para a corrupção moral dos sacerdotes africanos “sabidos e astutos, encorajados pela estúpida credulidade do povo, aproveitam toda oportunidade para impor ideias absurdas e roubar suas bolsas”³⁷. Bosman se referia ao procedimento empreendido pelos religiosos na confecção dos objetos de poder e devoção. Para este autor, baseado em informações de um africano católico, o fetiche era moldado pelo acaso.

um informante local — educado na feitoria francesa de Uidá e instruído na religião católica — lhe relata, com evidente intenção de ridicularizar, como os nativos escolhem seus “deuses” a partir do primeiro objeto que encontram ao sair de casa. Bosman reitera, assim, a ideia de que a escolha e a adoração do fetiche estão baseadas na fantasia arbitrária da imaginação, em conjunção com o “acaso conjuntural de um desejo ou intenção momentâneos”³⁸.

Utilizando o exemplo do Kongo, Wyatt MacGaffey nos mostra que a ideia de Bosman não condiz com a realidade dos objetos sacralizados na África. Para este autor, todo *nkisi*³⁹ possui regras bem estabelecidas de preparo. O suposto acaso para encontrar os materiais, na verdade, é uma demanda do perfil espiritual do portador do *nkisi*. Itens que parecem aleatórios, como a cabeça de uma serpente ou terra de cemitério, na verdade, estão bem posicionados na configuração material-religiosa. A cabeça do ofídio poderia representar a atitude de ataque a inimigos, enquanto a terra depositaria um pouco do poder do mundo dos mortos. Os objetos de poder raramente são ordenados de forma caótica, muito pelo contrário, como se vê, todos os

³⁴ Para Lorand, os pesquisadores que empregam a teoria de Karl Marx e Freud sobre o fetichismo esquecem que a ideia de fetiche criada pelos europeus surge de condições sociais e materiais específicas em antítese a africana. Em seu livro mais recente, ele coloca em diálogo o pensamento marxista e freudiano com seis sacerdotes especialistas em animar objetos de diferentes localidades (Nigéria, Brasil, Alemanha, Cuba e Estados Unidos). MATORY, J. LORAND. *The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the Gods Black People Make*. Duke University Press, 2018.

³⁵ MATORY, J. Lorand. MARX, FREUD, E OS DEUSES QUE OS NEGROS FAZEM: A TEORIA SOCIAL EUROPEIA E O FETICHE DA VIDA REAL. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 33, n. 97, e339701, 2018, p. 2.

³⁶ Idem.

³⁷ PARES, *O rei...*, p. 32.

³⁸ PARES, *O rei...*, p. 30.

³⁹ Divindade ou objeto.

ingredientes estão dispostos conforme a necessidade de quem os encomenda. MacGaffey ainda alerta que não é tão fácil obtê-los, o que demonstra que, se fosse feito de qualquer maneira, sua confecção se daria em tempo hábil para quem os procura⁴⁰.

Neste trabalho encontramos dois modelos religiosos: o calundu e a dança de Tundá. No período colonial o calundu foi uma das expressões afroreligiosas mais recorrentes. Um dos casos mais conhecidos na historiografia é o da calunduzeira Luzia Pinta⁴¹ processada pelo Santo Ofício. Luzia atuava em Sabará, capitania de Minas Gerais. Ali ficou conhecida por prestar serviços de adivinhação e cura seguidos de transe mediúnico e o uso de objetos ritualísticos. Apesar de alguns autores terem encontrado casos recorrentes de calundu principalmente em Minas Gerais e na Bahia, em Pernambuco encontramos apenas um e com poucos detalhes, mas que nos permite enxergar uma pequena variação desta prática.

Segundo Marcussi, o calundu era um apanhado de práticas tais como exorcismos, santidades, catolicismo popular, ventura bem-querer, cura, adivinhação, ordálios, bolsa de mandinga, possessão espiritual e a religião dos negros Minas⁴². Em Pernambuco, ao menos no caso que recebe a designação de calundu, constatamos uma variação do que foi descrito acima. De forma breve, a denúncia nos fala de 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 engenho⁴³ da Casa Forte, dissera que Izabel tinha feito casar “fulano” com Úrsula Gomes por meio de artes “diabólicas”⁴⁴.

Infelizmente esta é a única referência que temos conhecimento para Pernambuco em que se utiliza o termo. Claro que outros episódios como o que analisamos no terceiro capítulo

⁴⁰ MACGAFFEY, Wyatt. African objects and the idea of fetish. **RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 25, n. 1, p. 123-131, 1994, p. 126.

⁴¹ 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.; MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Revista do IAC, Ouro Preto, n. 1. Dez 1994.; SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.;

⁴² MARCUSSI, *Cativeiro e cura...*, p. 86.

⁴³ “O engenho Casa Forte era movido a bois e possuía uma igreja sob a invocação de Nossa Senhora das Necessidades, ocupando uma bela situação. Dispunha de uma grande área territorial e de excelentes matas e ficava localizado nas imediações do Passo do Fidalgo, à margem esquerda do Rio Capibaribe, no sítio depois chamado de Santana. O açúcar que fabricava era colocado no dito Passo e depois conduzido em lanchas para a Praça do Recife. As casas do engenho, de vivenda, com a sua capela contigüam, e suas respectivas dependências, campeavam no belo arrabalde da cidade denominado da Casa Forte, e precisamente na grande praça vulgarmente chamada Campina da Casa Forte.” Disponível em: <https://engenhosdepernambuco.blogspot.com/search?q=casa+forte>

⁴⁴ QUEIROZ, *Entre...*, p. 69.; Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Caderno do Promotor 86, fls. 232.

acerca da vida de Domingos João e sua esposa⁴⁵, fica claro que sua casa de culto praticava uma versão do calundu, mas que não recebeu este nome na documentação. De todo modo, Izabel parece acrescentar uma dinâmica a esta prática que seria a de criar laços amorosos entre sujeitos que não compartilhavam o mesmo interesse.

Segundo as pesquisas antigas e recentes, o calundu é de origem centro-africana e possui uma ampla variação na forma como era praticado. Laura de Mello e Souza em seu livro “*O diabo e a terra de Santa Cruz*” destacou que Luzia seria “uma antepassada cultural das mães de santo no Brasil contemporâneo”⁴⁶ pela semelhança que o processo inquisitorial narrava com o atual candomblé. Para Mello e Souza o calundu se tratava de um misto entre o animismo africano e o catolicismo português. Seguindo esta mesma linha de pensamento, Luiz Mott conseguiu ser mais preciso identificando a raiz angolana desta atividade⁴⁷. Na contramão deste argumento, Sweet defende que o calundu teria sido transportado para o Brasil, conservando a tradição africana, sofrendo alterações somente na década de 1770.

Em outro texto, Laura retifica algumas de suas ideias criticadas por Luiz Mott. 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 candomblé⁴⁸.

Em sua tese de doutorado, Marcussi traça um longo percurso em que mostra uma série de práticas na região centro-ocidental africana que tinha em comum a adivinhação, cura e a possessão espiritual⁴⁹. Este autor atribui a formação do calundu à condensação de várias práticas terapêuticas centro-africanas na cidade de Luanda. Sweet sugere que no Brasil o termo seja uma variação de *quilundo* (da língua quimbundo) a palavra seria utilizada na África para designar

⁴⁵ A presença de um casal realizando este tipo de cerimônia não era incomum nem na África nem no Brasil. Marcussi relata a denúncia contra o casal Lucrécia e André, em Jaguaripe, Bahia, no ano de 1685. Na década de 1740 temos o caso de Ivo Lopes e Maria Cardoso em Minas Gerais. MARCUSSI, *Cativeiro e cura...*, p. 122.

⁴⁶ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 352 e seguintes.

⁴⁷ MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do IAC**, Ouro Preto, n. 1. Dez 1994

⁴⁸ 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.; QUEIROZ, *Entre...*, p. 70.

⁴⁹ MARCUSSI, *Cura e cativeiro...*, pp. 29-50 e pp. 58-89.

os espíritos que participavam dos cultos presididos pelos *xinguilas*. Todas as províncias daquela região tinham o seu *xinguila* e o seu ídolo e o nome genérico para as almas que possuíam alguns dos participantes destes cultos. Logo, nas Américas, calundu se tornou sinônimo de incorporação entre os seus praticantes⁵⁰.

Já a dança de Tunda seria de mais difícil apreensão já que, como se verá adiante, há, pelo menos, três variações deste culto dos couranos da região de Lagos na Nigéria. Pernambuco, Minas Gerais e Maranhão foram palco de denúncias sobre esta prática. Em alguns momentos as denúncias conservam semelhanças e em outras se afastam em diversos aspectos. Para as capitanias de Pernambuco e Maranhão o caso é ainda mais intrigante por não haver a presença de africanos e muito menos a menção de que Tunda (identificado pelos seus próprios participantes por deus) pertencia à mesma região de Lagos. O referido caso servirá para sustentarmos a possibilidade da presença dos voduns ainda no início do século XVIII na cidade de Recife e na freguesia de Una.

Os casos apresentados neste trabalho seguem a perspectiva da criouliização. Este termo foi cunhado após uma série de debates a respeito da obra de Sidney Mintz e Richard Price⁵¹. Para estes autores, a cultura africana no Novo Mundo se reorganizou a partir de práticas distintas e variados grupos étnicos compartilhadas, principalmente, com o advento do tráfico de escravizados para diferentes localidades nas américas⁵². Em 1968 Kamau Brathwaite foi o primeiro pesquisador a utilizar o termo “*creolization*”, segundo Parés, a criouliização se fez no sistema de *plantation* das colônias escravistas. Do atrito surgido entre culturas heterogêneas houve mútua adaptação criando novas instituições e mantendo um pequeno número de tradições⁵³. Esse argumento vai de encontro com os “afrocentristas”, que defendem a transposição da cultura africana na diáspora. James Sweet enfatiza em seus livros que até o ano de 1770 os escravizados, em geral, conseguiram manter seus padrões religiosos conforme o que ocorria na África⁵⁴.

Para Paul Lovejoy essa visão é suspeita e merece ser reconsiderada, já que um conceito que tem como cerne apenas a interação entre africanos e europeus, o que resultaria em uma

⁵⁰ SWEET, SWEET, *Recrutar...*, p. 173.; MARCUSSI, *Cura e cativoiro...*, p. 33.

⁵¹ MINTZ, Sidney.; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro; Pallas; Universidade Candido Mendes, 2003.

⁵² MARCUSSI, *Cativoiro...*, p. 31.

⁵³ PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800). **Afro-Ásia**, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005, pp. 88-89.; BRATHWAITE Kamau. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford, 1971.

⁵⁴ 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.

nova forma cultural recriada a partir da dinâmica social, política e cultural em que os escravizados estariam inseridos. Para os afrocentristas essa ideia seria eurocentrista por, supostamente, negar a sobrevivência da cultura africana em face da suplantação europeia⁵⁵.

O “modelo Mintz & Price” suscitou uma série de reações que poderíamos chamar de afrocêntricas. Os autores “afrocêntricos” retomavam, sob um novo contexto ideológico, o velho paradigma herskowitziano dos anos 1920-1930, enfatizando a persistência, continuidade e relevância das culturas e identidades africanas no Novo Mundo, enquanto os “crioulistas” sustentavam a rápida síntese crioula que desfigurava tais referentes africanos. Como aponta o mesmo Richard Price, numa recente revisão às críticas feitas ao seu modelo, o debate entre os “afrocêntricos” (i. são, Michael Gomez, John Thornton, Paul Lovejoy, Monica Schuler) e os “crioulistas” (i. é, Mintz e Price, Kamau Bradwaite, Ira Berlin, Philip Morgan) está baseado, em parte, no “carreirismo”, que divide africanistas e americanistas e, às vezes, historiadores e antropólogos, mas comporta ideologias ou partis-pris opostos; os “afrocêntricos” sintonizados com o nacionalismo cultural negro, e os “crioulistas” acusados de eurocêntricos por enfatizar o viés assimilacionista do processo. Embora essa polaridade seja excessivamente simplista e reducionista, ela aponta para a importante dimensão política e ideológica do debate⁵⁶

Os entraves entre “crioulistas” e “afrocentristas” renderam novas interpretações interessantes como a de Stephan Palmié que criticou a rápida adaptação dos africanos nas américas o que Mintz e Price acabaram reconhecendo que era algo particular do Suriname local onde foi desenvolvida a pesquisa destes autores⁵⁷. John Thornton também da corrente afrocêntrica inova no assunto ao discutir que a criouliização começava ainda na África, tendo como exemplo a relação do Congo com a Europa ainda no século XV⁵⁸. Já Sweet desconsidera o contato dos congolezes como uma forma de reelaboração cultural, mas sim de reinterpretação de crenças exteriores que tinham como base a religião nativa⁵⁹.

Para Lucilene Reginaldo, a devoção negra não se limitava à interpretação da aparência de símbolos cristãos⁶⁰. Vejamos um caso que ocorreu em Recife em meados de 1778. Um grupo

⁵⁵ LOVEJOY, Paul E. "Identifying enslaved Africans: methodological and conceptual considerations in studying the African diaspora". Trabalho preparado para o UNESCO/SSHRCC Summer Institute. York University, 1997, p. 17.

⁵⁶ PARÉS, *O processo...*, pp. 89-90.; PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. **Estudos afro-asiáticos**, v. 25, n. 3, p. 383-419, 2003.

⁵⁷ PARÉS, *O processo...*, p. 90.

⁵⁸ QUEIROZ, *Entre...*, p. 41

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011, p. 39-40.

de negros livres, libertos e cativos das regiões de Angola e Costa da Mina praticava uma espécie de dança ritual em praça pública, que contava com a presença de expectadores não-negros. No centro da dança, os participantes armavam uma mesa com uma toalha e pediam esmolas para rezarem missas para os seus parentes e companheiros de travessia. Entre uma música e outra, acompanhadas do som de tabaques, marimbas e cimbanelas era possível ouvir as seguintes palavras: “oh meu Deus, ora vamos para o céu”⁶¹.

Os símbolos católicos podem ser entendidos tanto quanto o objeto, como às preces e orações. Um bom exemplo disso são as bolsas de mandingas que continham diversas orações para proteger o seu portador. Tomando as palavras ditas pelos negros no seu ritual público para amearhar algum dinheiro para a manutenção das almas de seus amigos, poderíamos dizer que ela revela não apenas a inovação religiosa, mas também a reinterpretação dos dispositivos litúrgicos da igreja católica invertendo a concepção de que estes sujeitos abandonavam a suas crenças nativas por imposição cultural de outro grupo. De acordo com Sweet, pode-se afirmar que “conexão entre duas dimensões religiosas que, visivelmente, marcavam suas diferenças em se tratando de como eram postas em práticas”⁶².

Apesar de reconhecer o avanço no argumento de Thornton, Sweet⁶³ o acusa de minimizar o pensamento religioso centro-africano. Embora os esforços de sua análise, os africanos ainda são apresentados como cristãos, o que implica na sobreposição da identidade individual e coletiva dos nativos pelo modelo do cristianismo. Outro ponto problemático seria o de não se conhecer o esquema conceitual da religiosidade congoleza à época do contato. Para suprimir essas lacunas, adota-se o termo de “cristianismo africano”⁶⁴.

Na esteira do pensamento de Thornton, Ira Berlin define o “crioulo atlântico” “como aquele africano ou mestiço criado nos portos comerciais do perímetro atlântico, familiarizado

⁶¹ QUEIROZ, *Entre...*, p. 41.; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740

⁶² QUEIROZ, *Entre...*, p. 41.

⁶³ “Em oposição a essa linha teórica, surgiu o conceito de criouliização. Esse conceito busca valorizar o processo histórico pelo qual os africanos passavam devido ao tráfico atlântico. Este novo olhar sobre as culturas dos africanos e seus descendentes nas Américas critica o modelo proposto acima por causa da busca demasiada por sobrevivências de africanismos, sendo que uma possível continuidade das tradições africanas no Novo mundo não é negada pela teoria crioulista, pelo contrário, ela valoriza os processos culturais pelos quais algumas práticas precisaram passar para sobreviver de uma forma recriada, além disso, se acrescentarmos que as religiosidades também passavam por processos de transformação na África, constataremos que o movimento de criouliização não é um fato exclusivamente americano”. Ver mais em: LENON, John de Jesus Ferreira. “**MANDINGAS DOS PRETOS**”: DIÁSPORA, CRIOULIZAÇÃO E RELIGIOSIDADES NA CAPITANIA DA BAHIA DO SÉCULO XVIII. Dissertação de Mestrado em História, UFRN, Natal, 2021, p. 25.; SWEET, James. Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora. *The American Historical Review*, Vol. 114, n. 2, apr., 2009, pp. 279-306.

⁶⁴ SWEET, *Recriar...*, pp. 130-140.

com os costumes, línguas e religiões tanto dos africanos, como dos europeus, e que atuava como intermediário cultural”⁶⁵. Ira questiona até que ponto o cenário de assimilação em que os escravizados estão inseridos realmente é efetivo, já que o criouloizado pode fazer o movimento inverso a partir da chegada de novos africanos em uma comunidade escrava. Dessa concepção, nota-se a ausência de um modelo mais incisivo que leve em consideração estas questões postas⁶⁶.

Os capítulos estão divididos em três eixos temáticos que sintetizam a vida afrorreligiosa em Pernambuco. No primeiro, tratamos de um ritual específico conhecido por Tundá, Tunda, Dança de Tunda ou Acotundá. Este ritual foi apresentado pela primeira vez por Luiz Mott em uma devassa que ocorreu em Minas Gerais, onde vários negros foram acusados de práticas contra a fé cristã, tendo como mentora a negra Josefa, que residiu em Pernambuco no início do século XVIII e mais tarde na capitania do ouro. Além do caso de Josefa, analisamos algumas denúncias em que mulheres “dançavam o Tunda com um bode” na frente de uma igreja no Recife, uma mestiça no Piauí que “tinha o Tundá por seu deus” e um casal de pardos que “dançavam o Caçûtû, a que chamamos tunda” na freguesia de Una no bispado de Pernambuco.

A partir destes processos e denúncias, levantamos algumas hipóteses que podiam conter neste ritual, como o modelo religioso vodum, a presença de divindades como Legba, Exu e Elegbará, assim como uma divindade da África Central que, em tese, não deveria compor o cosmo religioso do Acotundá. Para tanto, recorremos à bibliografia especializada no tema, assim como à etnografia nas casas de candomblé atuais. Fazendo a ligação com outras manifestações sagradas do período, conseguimos identificar possíveis aproximações entre o pensamento dos povos autóctones do Brasil e o da África Central e Ocidental, respectivamente Costa da Mina e Angola.

Ainda nesta sessão, discutimos sobre um possível sacerdote do vodum Dangbé e sua versão de culto a esta divindade em Pernambuco. Problematisamos a presença da serpente em suas práticas divinatórias e a transformação da palavra mandingueiro como sinônimo de “curadores” e “encantadores de serpente” no início do século XIX. Essa linha de devoção será problematizada a partir de alguns autores que sustentam a sobrevivência do culto Mahi (vodum) nos sécs. XX e XXI, onde o orixá Ogum dançava com uma jiboia. Discutimos até que ponto

⁶⁵ PARÉS, *O processo...*, p. 91.

⁶⁶ PARÉS, *O processo...*, p. 92.; BERLIN, Ira. “**From Creole to African:** Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 52, no 3 (1996), pp. 251-288.

isso se trata de uma sobrevivência africana ou uma recriação no Atlântico. Por fim, discutimos sobre uma africana anônima conhecida por “preta mestra” provavelmente uma *vodúnsi* que comandava uma casa de culto nos arredores do Recife. A devoção desta mestra estava atrelada a imagem de um bode de barro ou até mesmo ao animal vivo, tal como em Angola no culto a Cassuto. Discutimos as aproximações entre as crenças da preta mestra com João e Vitória, devotos do Tunda na freguesia de Una.

O segundo capítulo intitulado “Mandingas e mandingueiros em Pernambuco no século XVIII” busca refletir e problematizar o uso das bolsas de mandingas. Estes objetos serviam de proteção, contrafeitiço, tornar o portador destemido entre outros benefícios. A partir da trajetória de Manoel de Sousa e tantos outros sujeitos denunciados evidenciamos a composição ritualística destas bolsas, seus ingredientes e as orações mais comuns que se encontravam para o período. No que tange a sua fabricação e concepção religiosa, buscamos entender a presença dos orixás Exu e Ogum, assim como do santo católico Antônio. Analisamos exaustivamente a presença dos voduns Ayizan e Erzile nos patuás e como a influência daomeana estava representada nos desenhos que compunham estes artefatos considerados heréticos. E, por fim, ao longo de todo o capítulo, problematizamos o que era de fato elementos do catolicismo e das religiões africanas na confecção das bolsas de mandinga.

O terceiro capítulo “Práticas de cura, adivinhação e o uso de plantas em Pernambuco no século XVIII” engloba uma série de temas que se relacionam não apenas com este tópico, mas, de certa forma, presente em todo o texto. Em um primeiro momento tratamos de um sacerdote africano conhecido por Domingos João. Domingos era um afamado curandeiro que possuía uma casa bem estabelecida com devotos e realizava sessões de cura em troca de algum valor em dinheiro. Do que chegou até nós, a história de Domingos é permeada de embates contra uma feiticeira portuguesa que veio degredada para Pernambuco e ali acumulou uma extensa lista de malefícios e vingança contra algumas pessoas.

Dando continuidade, o próximo tema a ser discutido é sobre uma cabaça que Domingos João utilizava a partir do esquema bakongo em que a cruz representa os quatro momentos do sol e a ligação entre o mundo dos homens e o dos mortos. Sua cabaça tinha a função de auxiliá-lo nas consultas, servindo de método de adivinhação. Em seguida, falamos a respeito da cosmologia dos bakongos, como lidavam com a morte e como estreitavam laços com o mundo dos espíritos. Além de Domingos, existia outro negro contemporâneo a ele conhecido por Angico ou João Novo. Angico também utilizava o sinal da cruz, assim como Domingos, para adivinhar e prender pessoas que incorressem no crime de furto.

Os métodos de adivinhação em Pernambuco não se resumiam a cabaça de Domingos, encontramos vários sujeitos (africanos, descendentes, brancos e pardos) que utilizavam o quibando para descobrir eventos do passado como roubo, traições, etc. Além das quibandeiras existia uma negra da Costa da Mina chamada Leonor que fazia adivinhações com búzios, algo incomum, mas não era impossível de acontecer. Do caso de Leonor avançamos nas discussões sobre prever o futuro e chegamos até os dias atuais em que evidenciamos o modelo único de adivinhação por meio de búzios em Pernambuco. Por fim, dois temas que se conectam que são as práticas de cura e o uso de ervas para fins diversos como o fabrico de pós, emplastos e banhos encerram o capítulo. Listamos uma série de ervas utilizadas no candomblé atualmente e que já se discutiam suas propriedades curativas ainda no século XVIII.

2. A DANÇA DE TUNDÁ E O CULTO A CAÇUTO EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII

No presente capítulo, discutimos sobre as diferentes concepções religiosas que compunham a capitania de Pernambuco durante o século XVIII. Especificamente, tratamos de entender como diversos grupos africanos e seus descendentes transitavam em uma sociedade excludente alicerçada, em parte, pelos ditames morais da igreja católica. Procuramos analisar a trajetória religiosa de algumas pessoas que aparecerão ao longo do capítulo para entendermos parte da formação religiosa naquele local. Para tanto, os documentos inquisitoriais serão imprescindíveis por serem a fonte mais próxima a registrar tantos episódios em que houve supostos crimes de atentado contra a fé cristã.

Durante o ano de 1718, Luzia de Barros, mulata, moradora no Recife, foi denunciada juntamente com outra negra, cativa de Luís de Brito, por dançarem com um bode no adro da Penha. Também Domingas, negra, escrava de Antônio Ribeiro, morador na Praça do Recife, foi igualmente denunciada por todas as noites ir “dançar o Tunda” na cruz do adro com um bode⁶⁷. Muitos anos depois, em 1761, um casal de pardos fora denunciado à Inquisição por ser corriqueiro “dançar o Caçûtû, a que chamamos Tundá”, na vila de Una. João de Freitas e sua esposa Vitória eram, há tempos, conhecidos por “escandalosas artes diabólicas de que usam, para mais claro falar, feitiçarias”⁶⁸. As testemunhas afirmavam que em certa ocasião, viram os “mestres da dança” com um bode preto em uma encruzilhada.

No dia do Divino Espírito Santo, João e Vitória realizaram, a portas fechadas, mais um culto devocional ao deus Caçûtû. Dessa vez, os observadores não conseguiram enxergar o que acontecia, apenas descreveram que viram “se acender fogo artificial com desconhecido fendo, e extraordinário fumo”, e que um excesso de fumaça se esvaía pela chaminé do local, o que causou grande admiração nos transeuntes⁶⁹. Na Vila da Moucha, no Piauí, em 1758, há menção da palavra Tundá, mas o culto ao qual a nomenclatura está ligada não conserva semelhanças

⁶⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 321-321v.

⁶⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

⁶⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

com o que fora descrito até aqui. De todo modo, o episódio em questão é útil para entendermos um pouco mais dos encontros culturais que ocorriam a respeito deste possível ritual⁷⁰.

Joana Pereira de Abreu, mestiça e escrava do Capitão-mor José de Abreu Bacelar, moradora em Cajazeiras, freguesia de Nossa Senhora do livramento pertencente ao Bispado de São Luís do Maranhão, confessou que, cerca de alguns anos atrás, quando residia na Moucha, capitania do Piauí, e pertencia a outro senhor, teve como mestra uma Mãe Cecília e Josefa Linda, irmã mais velha da denunciante. Em seu depoimento, Joana de Abreu confessou que:

A primeira que começou a me ensinar foi a supradita Cecília mestiça: esta, por espaço de um mês, que nesse ano foi próximo ao dia e véspera de São João, em que foi o primeiro dia que eu comecei o comércio com o Demônio [...] Então me disse ela que eu havia de ir nua à porta da igreja da mesma vila da Moucha, em que vivíamos [...] bater com as partes preposterass assim nua três vezes na porta da igreja indo sempre para trás, e havia no mesmo ponto de chamar por este nome e vocábulo: Tundá, o qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal, mas julgo ser nome do Demônio⁷¹.

Além da ritualística corporal empregada por Joana, deveria ser dito uma “ladainha” ensinada por suas mestras, chama-nos a atenção o início da oração em que se reconhece como autoridade máxima “o Tundá”: “Nem ali [na igreja] creio que esteja o Sujeito que dizem ser Deus. Nem eu conheço outro Deus mais que o Tundá”. Feito isso, se dirigia, ainda nua, para um local próximo chamado de “Enforcado” onde encontrava suas mestras e o suposto demônio, para, supostamente, terem cópula.

Natural e criada na Vila da Moucha, Joana Pereira iniciou seu “comércio com o Demônio” aos 11 anos. “Se me fez mestra” Cecília e Josefa Linda, irmã mais velha de Joana.

Gritava por Tundá e batia por desprezo com as partes preposterass na porta da igreja três vezes. E sempre de cada vez com a ladainha infernal dita, ensino tudo da Mestra Cecília por um mês [...] fiz o dito em véspera de São João, à porta da Igreja, e dali assim nua, fui logo para o Enforcado. Tornei a fazer ali a mesma ladainha. Apareceu logo em forma de Moleque o nomeado Homem da Cecília, minha Mestra⁷².

A ladainha a qual se refere, consistia em palavras consideradas heréticas e na negação ao panteão do Cristianismo:

⁷⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 121, fls. 125-127.

⁷¹ Idem.

⁷² Idem.

Punha todos os nomes mais horrendos, especialmente a Virgem Senhora que faziam tremer-se. Arrenegava de Cristo e de quem o amassou e o gerou, que o não soube amassar. Pegava logo eu a arrenegar⁷³ de meu pai, de minha mãe e de toda a minha raça por individuais graus de parentesco, nomeando e arrenegando pelo tal *sporco* vocábulo dito *pudenda virilia et feminea*, de toda a minha raça. Ultimamente acabava eu em arrenegar minha própria alma, do meu corpo⁷⁴.

Guardado os devidos excessos que há na confissão, muito embora a descrição mais se assemelhe ao “Sabá” europeu, podemos encontrar outros sentidos para este documento⁷⁵.

Em 1747, na capitania de Minas Gerais, Josefa Maria, negra Courana, e várias outras pessoas tiveram sua “Dança de Tundá” encerrada por um grupo de capitães do mato. A reunião em questão ocorria nos fins de semana e tinha como objetivo a devoção a um deus “feitio de cabeça e nariz” que recebia oferendas de alimentos para o seu sustento. Na casa onde ocorriam as reuniões, ainda fora encontrada “panelas em roda” com ervas cruas e cozidas, “frigideiras” com búzios, entre outros apetrechos⁷⁶.

Em outro documento, um “boneco de ferro” é citado em uma denúncia sobre o Rio das Pedras, Minas Gerais, João da Silva, casado com Páscoa de Jesus, ambos pretos forros e naturais da Costa da Mina, foram acusados de “fazer adivinhações e curas”.

E mais ainda adora a um ferro ao modo de santo dizendo que é o seu santo da sua terra, ao qual oferece o sangue das galinhas que mata para o dito ferro, que adora, e as galinhas, e mais guisados que lhe faz as oferece ao ferro cônico, e as deixa ficar ao pé do dito ferro, que tem guardado o culto [...] diz que com aquele sangue, das galinhas, e com as mesmas galinhas cozinhadas sustenta o seu santo⁷⁷.

Como já assinalado por Luiz Mott, a Dança de Tunda, Tundá ou Acotundá, é um ritual em homenagem ao deus de Courá, do povo courano, pertencente a região de Lagos, na Nigéria.

⁷³ Arrenegar dos santos e familiares era algo comum envolvendo práticas consideradas heréticas. Por exemplo, no capítulo II, veremos esse abandono de santos e familiares ligado a confecção das bolsas de mandingas. Entre outros textos, ver, por exemplo: MOTT, Luiz. TRANSGRESSÃO NA CALADA DA NOITE: UM SABÁ DE FEITICEIRAS E DEMÔNIOS NO PIAUÍ COLONIAL. **TEXTO DE HISTÓRIA**, v. 14, n. 1/2, 2006.

⁷⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 121, fls. 125-127.

⁷⁵ Sobre esta associação, ver: SILVA, Carolina Rocha. **O sabá do Sertão**: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58). Dissertação de mestrado em História, UFF. 2013.

⁷⁶ MOTT, Luiz. **Acotundá**: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro". In: **Anais do Museu Paulista**, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986. pp. 140 e seguintes.

⁷⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 105, fls. 195.

O caso mais detalhado e alvo de análise pelo autor supracitado, ocorreu em Paracatu, Minas Gerais, no final da primeira metade do século XVIII. Para as denúncias sobre a Dança de Tundá, em Pernambuco, a ausência de detalhes não nos permite ir muito além do que já foi dito por Luiz Mott. Porém, cabe ressaltar que uma grande questão proposta pelo citado pesquisador, e por enquanto sem resposta, é a filiação linguística bantu no nome Acotundá.

Para Mott, a explicação seria simples, tendo em vista que o tráfico transatlântico de escravos deslocou vários “angolas” para a região das Minas. Sendo assim, “esse empréstimo linguístico teria explicação no próprio fluxo de cativos, que vieram primeiramente de áreas centro-ocidentais para depois voltar-se para a Costa da Mina e cercanias”⁷⁸. Essa visão também está consoante à de Margarida Tarddoni Peter, que afirma que o uso de palavras de regiões distintas pode ser necessário à compreensão e comunicação entre grupos diversos⁷⁹.

Sogbosi afirma que “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”⁸⁰.

A historiografia sobre o Golfo do Benim tem reconhecido como problemática a origem do nome Popo. O termo aparece pela primeira vez quando o antigo Reino do Benim interrompeu o fornecimento de escravos e os portugueses se dirigiram para o Oeste, entre o canal de Lagos e o Volta, quando citam o rio chamado de Papoues (Popos), em 1553. Era a referência ao canal entre o rio Mono e o mar, que passou a ser conhecido, posteriormente, nas fontes portuguesas, como “rio dos Popos”. Referência que indicaria o que, depois, foi chamado de reino do Grande Popo. Uma das hipóteses defendida para o uso do termo Popo seria a apropriação, pelos navegadores portugueses, da forma como os povos falantes de iorubá do reino de Ijebu-Ode e de Onim (Lagos), com os quais mantiveram relações antecedentes, identificavam os povos costeiros que viviam a Oeste. De outra maneira, acredita-se que o nome Popo faria referência, anteriormente ao reino de Tado, no interior, que certas tradições dão como origem dos governantes de Grande Popo e de Allada⁸¹.

⁷⁸ NOGUEIRA, A. **Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)**. Rio de Janeiro, RJ. Tese de Doutorado. COC-Fiocruz, 2013, p. 297.

⁷⁹ PETTER, Maria Margarida Taddoni. A Tabatinga revisitada: a manutenção de um léxico de origem africana em Minas Gerais (MG-Brasil). *Moderna språk* 2013:1, p. 95.

⁸⁰ 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;

⁸¹ MAIA, Moacir Rodrigo. **De reino traficante a povo traficado: A diáspora dos courás do Golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa (1715-1760)**, 2013, pp. 75-76.

Os Hulas, supostos couranos como afirma Sogbossi, estão presentes na longa faixa litorânea do Golfo do Benim, sua identidade étnica se dá por tradições orais que explicam, por meio de migrações, a construção identitária destes povos.

os Hulas, a partir do século XVI, pelo menos, são conhecidos na faixa costeira da Costa dos Escravos. Viviam da abundância do pescado em suas lagoas e, provavelmente, da produção artesanal de sal, prática documentada em algumas localidades da área ao longo do tempo. Desde início do século XVII, encontravam-se espalhados em diversas povoações, contando com governantes com certa autonomia. Grande Popo, a primeira localidade reconhecida como hula, situada entre o rio, as lagoas e o mar, tinha o nome vernacular de Hulagan ou Grande Hula. Contudo, foi como Grande Popo que passou a ser comumente conhecida pelas nações europeias, nome que, ao longo do tempo, acabou apropriado como topônimo oficial na atualidade⁸².

A identidade Hula é de difícil apreensão, pois se tratava de um grupo que não estava restrito as fronteiras territoriais. Ao passo que poderiam compartilhar interesses em comum, também criavam disputas políticas e conflitos particulares na intenção de garantir recursos e a manutenção de interesses pessoais⁸³. A etnicidade deste povo ainda poderia encobrir outros sujeitos, “por exemplo, a chegada de pessoas da Costa do Ouro, refugiados de guerra, modificou a estrutura populacional de Hulaviho (Pequeno Popo) que, até aquele período, se constituía em área periférica dentro dos assentamentos hulas”⁸⁴. No século XVIII, Uidá será o principal assentamento litorâneo hula juntamente com Jakin. A Costa da Mina, região situada na atual Gana, abrangia a Fortaleza de São Jorge da Mina e mais quatro portos: Grande Popo, Uidá, Jaquim e Apa⁸⁵. Os africanos traficados por esses portos foram designados por “minas”, o que, de certa forma, encobriu especificidades dos grupos étnicos que ali transitaram na condição de cativos⁸⁶. Dessa forma, muito dos hulas que foram destinados a Pernambuco foram reduzidos a um termo genérico que mascarava sua identidade.

Luíz Mott assevera que “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

⁸² Idem.

⁸³ MAIA, *De reino...*, p. 80.

⁸⁴ MAIA, *De reino...*, p. 80.

⁸⁵ 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. 499. Nota 1.

⁸⁶ Idem. De acordo com Maia, no início do século XVIII a África Centro-Ocidental se manteve como grande exportadora de cativos. Entre os anos de 1701 e 1702, o Golfo do Benim enviou para o Brasil 13 mil escravizados, desta soma Pernambuco recebeu sete mil. Ver mais em: MAIA, *De reino...*, p. 40.

quanto seus vizinhos Mina, Gêge, Fula, Nagô, Galinhas, Lanu, Mande, etc.”⁸⁷. Não há estudos mais precisos sobre esta localização e sua dinâmica no século XVIII, sabe-se apenas que era uma região da Baía do Benin cuja população foi traficada, principalmente, pelo antigo reino do Daomé⁸⁸.

Todos esses nomes provêm, com certeza, de três importantes acidentes geográficos situados entre a Fortaleza de Oudah (Judá ou Ajuda) e o Reino de Benin: o rio Curamo, a lagoa e a ilha do mesmo nome. Se nos debruçarmos sobre os poucos mapas antigos da África relativos a esta região, podemos descobrir, bem próximo à costa, ao sul do Porto de Judá e ao norte do Rio Benin, esses três pontos geográficos, assim como a pequena vila de Curamo, que, na Descrição do Reino de Benin, de 1748, diz-se que se situa a dez léguas do Rio Formoso, povoação que tinha todo seu espaço circundado por paliçada dupla, distante treze léguas da vila de Jabum.² Revela a mesma fonte que os couranos distinguiam-se dos vizinhos pela excelente qualidade e beleza dos tecidos que aí confeccionavam, sendo vendidos por altos preços na Costa do Ouro. Segundo ensina Pierre Verger (1987), os courá, inimigos do Rei do Daomé, habitavam as margens da lagoa de Curamo, nos arredores da atual cidade de Lagos⁸⁹.

De acordo com Mariza de Carvalho Soares, essa relação dos couranos com o Lago Curamo é uma interpretação particular de Pierre Verger endossada por Mott, mas ressalta que não há menção segura na literatura que comprove a localização desse grupo⁹⁰. De certo, existe menção aos couranos inimigos do rei do Daomé, no ano de 1743. Posteriormente, em 1767, é relatada uma invasão pelos “coiranos” a Ajudá⁹¹. O Lago Curamo ficava nas proximidades de

⁸⁷ MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro". In: **Anais do Museu Paulista**, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986. pp. 140 e seguintes.

⁸⁸ SILVA JR., Carlos da. Ardras, minas e jejes, ou escravos de "primeira reputação": políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack**, Guarulhos, n. 12, p. 6-33, Apr. 2016, p. 10.

⁸⁹ MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial. **Cadernos IHU idéias**, ano 3 - nº 38 - 2005, p. 2.

⁹⁰ SOARES, Mariza de Carvalho. A nação que se tem e a terra de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 26, nº 2, 2004, p. 323. Nota 18.

⁹¹ Idem, p. 310.

Onim, situado no litoral da atual Nigéria⁹². Logo, tomando a hipótese de Verger como correta, os couranos seriam um povo litorâneo⁹³.

Lagos era um pequeno reino situado no complexo de lagoas na Costa dos Escravos, região do Golfo do Benin, onde acomodavam importantes portos de embarque de escravizados para as Américas. Utilizando os dados disponíveis sobre o tráfico do século XVIII encontramos uma única viagem em que Lagos (Onim) foi local de embarque de 316 africanos na Galera do capitão José Pereira, durante a viagem fez escala em São Tomé e depois tomou destino para um porto não especificado em Pernambuco, desembarcando um total de 284 cativos. Não há viagens para Minas Gerais e para a Bahia, duas viagens em 1766 e apenas uma nos anos de 1773, 1786 e 1798⁹⁴. Se não havia um fluxo contínuo desta região para as capitanias citadas, a única explicação plausível para os couranos nestas localidades se dê em função do apresamento por guerras e o deslocamento forçado destes povos para a fortaleza de Ajudá ainda no início do século XVIII.

Sobre a presença dos couranos em Pernambuco, encontramos uma referência,⁹⁵ como se vê abaixo:

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

⁹² Onim era como naquela altura se chamava mais comumente a cidade de Lagos, hoje uma grande metrópole na Nigéria. Também conhecido pelo nome tradicional, Eko, ali se formara um dos numerosos reinos dos povos de língua iorubá, nossos nagôs, os quais ocupavam território que cobria desde o poderoso Oió, no norte, até precisamente Lagos, no sul. O [...] era um pequeno reino, localizado numa das ilhas do complexo de lagos formado na Costa dos Escravos, região do golfo do Benim assim denominada por ter sido importante entreposto de cativos para o tráfico atlântico. Nesse litoral se localizavam famosos portos negreiros, como Pequeno Popo (ou Mina Pequena), Grande Popo (Mina Grande), Jakin, Uidá (ou Ajudá), Porto Novo, Badagri e Lagos. Este último, a casa de Domingos, ganhou importância a partir do final do século XVIII e se tornou o porto de embarque mais ativo das últimas três décadas do tráfico de escravos para a Bahia. Ver mais em REIS, J. J. Domingos Pereira Sodré: Um sacerdote africano na Bahia oitocentista. *Afro-Ásia*. Salvador: EDUFBA, 2006, n. 34, p. 247.

⁹³ SOARES, *A nação...*, pp. 309-10.

⁹⁴ ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David; FLORENTINO, Manolo. *Voyages: The Transatlantic Slave Trade Database (Voyages)*. Disponível em: Acesso em: 02/02/2017.

⁹⁵ Os couranos aparecem em alguns inventários em Pernambuco durante o século XVIII. Ver mais em: ARAÚJO, Maria Farias de. **Governadores das nações e corporações**: Cultura Política e Hierarquias de cor em Pernambuco (1776 – 1817). Dissertação de Mestrado. Niterói, 2007. p. 101. Nota 26.

denunciante, que a dita Luiza Barbosa lha tinha feito malefícios, e enfeitizada, 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 desencargo de 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 dar⁹⁶.

As primeiras décadas do século XVIII em Pernambuco são marcadas pelo comércio de escravizados da Costa da Mina para aquela região, o que pode indicar a presença dos couranos já no início do centenário. Um problema relativo a este suposto culto dos couranos é a sua variação de divindades e modos de proceder, além da filiação étnica dos que participavam.

Tabela 1:LISTA ÉTNICA DOS PARTICIPANTES DA DANÇA DE TUNDÁ

NOME DO CULTO	FILIAÇÃO ÉTNICA DOS PARTICIPANTES	LOCAL DE DEVOÇÃO	DIVINDADE	CAPITANIA	ANO
Dançar o Tundá	Mulata (1), negra (1)	Cruz do adro da Igreja da Penha do Recife	Não consta	Pernambuco	1718
Acotundá	Courá (8), Calundá (1), Mina (1), Mina-Courá (1), Lanu (1), Angola (1), Crioula (1), sem especificação (6)	Corrego do Macaco	deus de Courá (feitio de cabeça e nariz à imitação do Diabo)	Minhas Gerais	1747

⁹⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 108, fls. 146.

Tundá	Mestiça (1)	Vila da Moucha	Tundá	Piauí	1758
Dança de Tundá ⁹⁷	Pardos (2)	Freguesia de Una	Caçutú	Pernambuco	1761

Fonte:

Essa ampla variação étnica atrapalha a compreensão sobre a Dança de Tundá. Com exceção de Minas Gerais, onde há a presença maciça de couranos, as outras capitanias apresentam a difusão deste suposto culto nas populações descendentes de africanos e indígenas. O termo pode designar, como se observa em dois dos casos apresentados, o nome de uma divindade. Na Vila da Moucha, Joana julgava ser o “nome do demônio”, enquanto o religioso que denunciou João e Vitória foi categórico ao afirmar que a cerimônia que eles realizavam (dançar a Caçutú) era conhecida por dança de Tundá. Como assinalado por Mott.

Outra questão mais complexa - agora de etno-lingüística-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 “Ako” ou “Aku” - de Acotundá - seria um substantivo adverbial, ou verbo infinitivo, típico prefixo de origem da região Benguela, Sul de Angola. Consultando o “Vocabulário do dialeto crioulo sanjonense” da Chapada Diamantina, recolhido por Mata Machado Filho (1964: 116), encontramos o termo “ATUNDA”, indicando como advérbio significando “alto”. O *Dicionário Aurélio*, por seu turno, arrola os seguintes significados para o étimo “TUNDÃ”: (do latim tündere, golpear, surrar; (do quibundo kutundá), ultrapassar, exceder, sobressair, com aférese. Outros significados no português do Brasil: vestido de roda com muitas saias debaixo; nádegas, traseiro; calombo, tumor, excrescência, protuberância e inchaço nas costas⁹⁸.

Pensemos, por exemplo, no termo calundu que serviu para designar, principalmente, as práticas terapêuticas trazidas pelos centro-africanos para o Brasil. Apesar de ser um termo bastante genérico, era possível ter ciência do que se tratava caso fosse relatado em uma denúncia do Santo Ofício. A palavra banto acotundá pode ter sido utilizada por outras etnias, o que, nos parece, se espalhou entre seus praticantes e até mesmo entre os religiosos. Onde e quando a

⁹⁷ Também descrito como “Dançar o Caçutú”.

⁹⁸ MOTT, Luiz. Acotunda: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. *Revista do Museu Paulista*, v. 31, 1986.

expressão surgiu talvez nunca se saiba, mas há indícios do termo em Pernambuco desde o início do século XVIII.

Pelo menos para Pernambuco e Maranhão, o termo dança de tunda difere do proposto por Luiz Mott, que assevera se tratar de um ritual dos couranos. Aqui, nos interessa mais a utilização da palavra como sinônimo de manifestação religiosa do que propriamente um culto específico e setorizado vindo da África. Ao que tudo indica, o termo se espalhou inicialmente em Pernambuco e mais tarde apareceria em outras capitanias, produzindo sentidos distintos conforme a interpretação do denunciante. Em Recife, “dançar o tundá” foi sinônimo de culto à figura do bode. No Maranhão, o termo indicava o nome de uma divindade e, em Minas Gerais, uma congregação de africanos.

Por fim, cabe lembrar que no início do século XVIII, somente entre os anos de 1701 a 1702, Pernambuco recebeu sete mil cativos do Golfo do Benim, um número bastante significativo para o período. Esse montante pode estar associado às denúncias sobre a dança de tunda no ano de 1717 na capitania. Isso explicaria como o ritual se espalhou tão rápido, assim como suas variações e traços de outros grupos religiosos em sua composição. Atestaria também a rápida transformação dos sacerdotes e sacerdotisas dos voduns na América portuguesa, espalhando seu conhecimento sagrado e adaptando-o as novas imposições ditadas pelo tráfico transatlântico.

2.1 *Dados do tráfico escravo*

O século XVIII, para a capitania de Pernambuco, foi decisivo para o aumento populacional. Desde o seu início se consolidava o tráfico de africanos provenientes das regiões da Costa da Mina e Angola, bem como a vinda de reinóis portugueses para o trabalho de comércio local⁹⁹. As fontes para o estudo do tráfico e demografia de africanos em Pernambuco são incompletas e não permitem visualizar longos períodos dessa transição populacional do continente africano para a citada capitania.

Petros Brandão recentemente conseguiu sistematizar boa parte dessas fontes e trabalhos que abordam o comércio negreiro em Pernambuco, porém, não conseguiu condensar longos

⁹⁹ BRANDÃO, Petros José da Rocha. As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Pernambuco: organização religiosa de pessoas de cor no setecentos. Dissertação de Mestrado, UFRPE, Recife, 2019, p. 49.

períodos de análise. Por exemplo, entre os anos de 1762 e 1763 este autor nos mostra um total de 23.295 sujeitos escravizados, sendo 14.990 do sexo masculino e o restante, feminino. A essa altura, a capitania contava com mais de 90.000 habitantes, o que demonstra que uma parcela significativa da capitania era de africanos, isso sem contar os descendentes e os livres e libertos¹⁰⁰.

O comércio da mão de obra escrava em Pernambuco teve seu aumento significativo a partir do fim do século XVII, quando fora descoberto as minas de ouro no Brasil. Segundo Ana Emilia Staben

A expansão do comércio pernambucano de escravos na Costa da Mina ocorreu, sobretudo, em decorrência da descoberta das minas de ouro no Centro-Sul da América portuguesa no final do século XVII. A enorme demanda por mão-de-obra gerada pela mineração fez com que os negociantes de escravos das principais praças de comércio do Estado do Brasil, isto é, Rio de Janeiro, Salvador e Recife, preferissem vender os africanos que transportavam para os mineradores que pagavam preços mais elevados e com ouro em pó. Com o crescimento da demanda por cativos nas áreas mineradoras, seu preço triplicou rapidamente em todas as regiões, o que dificultou a já complicada situação financeira dos senhores de engenho de Pernambuco, que já enfrentavam dificuldades na comercialização do açúcar no mercado europeu por conta da concorrência da produção açucareira das Antilhas¹⁰¹.

Com a alta demanda de cativos para o sudeste, as capitanias da Bahia e Pernambuco passaram a comercializar os cativos principalmente com a região de Minas Gerais, onde o escravizado chegava a valer o triplo do seu preço e o pagamento ainda poderia ser realizado em ouro em pó. Essa foi uma das alternativas encontradas pelos comerciantes pernambucanos frente a decadência econômica da produção de açúcar que se encontrava em baixa graças a produção açucareira nas Antilhas. Dessa maneira, temos nesse processo a substituição da compra de cativos africanos para o trabalho nos engenhos para a venda para as regiões auríferas da América portuguesa, o que complicou ainda mais a vida dos senhores de engenho que se encontravam em uma situação difícil pela dificuldade em vender seus produtos na Europa, como assinalado anteriormente.

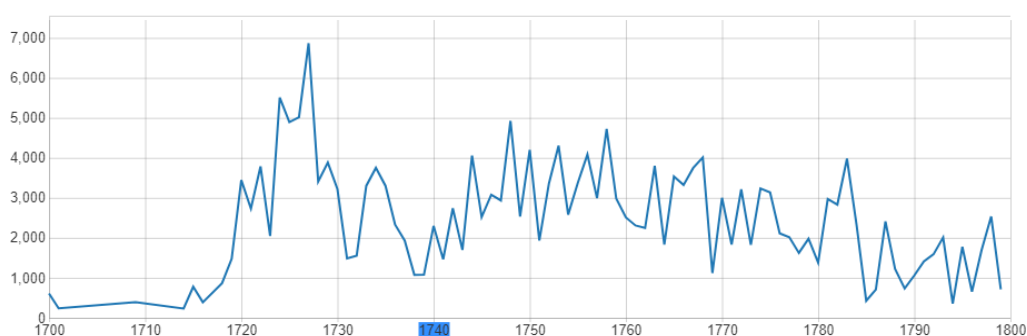
De acordo com o *Slave Voyages*, é possível visualizar o aumento significativo da aquisição de cativos até meados de 1725-1730 e, posteriormente, uma baixa no número de

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ STABEN, Ana Emilia. Negócio dos escravos: o comércio de cativos entre a Costa da Mina e a Capitania de Pernambuco (1701-1759). UFPR: Dissertação de Mestrado. Curitiba. 2008, p.

africanos que desembarcavam nos portos de Pernambuco. Para tanto, colhemos apenas as viagens durante todo o século XVIII, tendo como destino a capitania de Pernambuco, ignorando, nesse momento, de onde as viagens tiveram início, importando, apenas, o destino de cada embarcação.

Tabela 2: Fluxo de cativos durante o século XVIII em Pernambuco



Fonte: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#results>

Os principais portos de embarque destinados ao comércio de cativos em Pernambuco eram os da Costa do Ouro, Baía do Benin, Baía de Biafra, portos da África Central, Serra Leoa e Senegâmbia. Como se observa acima, há um aumento do fluxo de cativos até meados de 1725 e, em seguida, uma baixa, tendo seu período mais agudo entre as décadas de 1740 e 1790.

Ao observar tanto os dados apresentados, podemos perceber que à primeira vista, percebemos que, os primeiros 25 anos iniciais do século XVIII, destoam consideravelmente do restante do século, que já apresenta quase que uma constante na entrada nos demais quartos de século. Apresentante um valor superior a 110 mil almas que entraram em Pernambuco de 1701 a 1725, o restante de século apresenta um valor próximo a 70 mil a cada 25 anos. Se observarmos apenas os primeiros 25 anos de comércio, poderemos perceber que corresponde a um período de maior quantidade em relação aos outros quartos de século, porém, apesar disso, ainda aparece de uma forma geral como uma decrescente, indicando uma queda na entrada desses africanos em relação ao final do XVII. Sabemos que na primeira metade, havia um crescimento desse comércio, por conta das Minas, e também sabemos que para Pernambuco a primeira metade do setecentos tinha uma predominância de pretos mina em detrimento dos angolas¹⁰².

¹⁰² BRANDÃO, *As irmandades...*, p. 57.

A informação apresentada por Petros Brandão sobre a predominância étnica dos negros Minas é importante, ao passo que buscamos compreender as primeiras denúncias sobre a dança de tundá em Pernambuco. Como apresentado até aqui e, também, posteriormente, a historiografia afirma que essa expressão de cunho religioso era proveniente das regiões costeiras da África Ocidental, mais especificamente dos couranos. Se levarmos em consideração esse fluxo de sudaneses para a antiga capitania do Norte, é razoável afirmarmos que o culto tenha chegado aqui, mas como se observa mais a frente, passou por uma reformulação de práticas, divindades e até mesmo de sujeitos em sua composição criando uma nova forma ritualística e devocional com bases na cultura centro-africana.

Ainda segundo o *Slave Voyages*, nos primeiros 25 anos do século XVIII o total de negros minas desembarcados nos portos de Pernambuco foram de 20.174, enquanto, para o mesmo recorte cronológico o número de negros vindos dos portos de Luanda e Benguela somam apenas 4.248, representando pouco mais que a quarta parte dos sudaneses no primeiro quartel do oitocentos. Essa diferença diminuiria com o passar dos anos, como se observa nas tabelas a seguir.

Tabela 3: Negros minas desembarcados em Pernambuco no século XVIII

Faixa de ano	Brasil	Totais
1701-1725	20.174	20.174
1726-1750	44.631	44.631
1751-1775	18.186	18.186
1776-1800	2.313	2.313
Totais	85.304	85.304

Fonte: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#results>

Tabela 4: Centro-africanos desembarcados em Pernambuco no século XVIII

Faixa de ano	Brasil	Totais
1676-1700	606	606
1701-1725	4.248	4.248
1726-1750	29.336	29.336
1751-1775	56.245	56.245
1776-1800	37.210	37.210
Totais	127.645	127.645

Fonte: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#results>

Esse número é imprescindível para entendermos, por exemplo, como a dança de tundá se tornou um culto praticado por pardos com claras influências da África Central. Com o aumento significativo de angolanos a partir da década de 1750, podemos inferir que a estrutura religiosa em Pernambuco passou por uma reformulação, criando novas formas de culto. Explicam Jan Vansina, Renee Fox e Willy de Craemer que a África Central contém um apanhado de práticas sociais e culturais comuns que estão propensas à mudança. Estes autores chegam a criticar alguns estudiosos que analisam esses movimentos ou pela perspectiva apenas cultural ou pela ótica do convívio social, deixando de lado outras nuances intrínsecas ao processo de mudança¹⁰³.

O aumento do fluxo de centro-africanos cativos tem duas explicações: a primeira é sobre a grande concorrência que existia nos portos da Costa Ocidental africana entre portugueses, ingleses, holandeses e os comerciantes baianos; a segunda, os portos de Luanda estavam sob controle da coroa portuguesa e, além disso, com a instalação da Companhia de Comércio de Pernambuco, havia a presença de representantes de Angola.

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 Lucilene Reginaldo¹⁰⁴, reconhecia e valorizava as diferenças físicas e comportamentais, além das habilidades para o manejo de determinadas funções. Luís dos Santos Vilhena¹⁰⁵ chama a atenção para a preferência dos proprietários de escravos baianos pelos africanos da Costa da Mina,

¹⁰³ CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, 1976, p. 458.

¹⁰⁴ REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011. p. 149.

¹⁰⁵ VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Salvador/Bahia, Editora Itapuã. p. 55-56. Vol. I. apud REGINALDO, *Os rosários...*, p149.

mesmo estes possuindo fama de “rebeldia e aspereza”, enquanto 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 pelos holandeses, tinham interesse de retomar o comércio na intenção de, novamente, submeterem a Bahia e Pernambuco ao esquema triangular: África, metrópole e colônia.

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 Benguela¹⁰⁶.

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”¹⁰⁷. 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

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ _____. 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.

Assim, a demanda por negros da Costa da Mina aumentou exponencialmente. Negociantes da França e da Holanda adquiriram *asientos*¹⁰⁸ ibéricos, que eram licenças “comerciais para o fornecimento de cativos para às Índias de Castela”¹⁰⁹. Em razão disto, as Companhias comerciais da Inglaterra, França e Países Baixos “se fortaleceram economicamente, colocando fim ao monopólio português na Costa da Mina”¹¹⁰. Não restando outra solução para Portugal, a não ser dividir o comércio com outros países, 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 Mina¹¹¹. 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”¹¹². 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 Almeida, pernambucanos e baianos, no século XVIII, gozavam de ampla liberdade no comércio com a Costa da Mina, enquanto os comerciantes do reino careciam de “privilégios, graças ou isenções” no referido comércio¹¹³. Essa situação era o reflexo da perda do monopólio no tráfico de escravos que Portugal sofreu com a tomada de algumas feitorias na Costa da Mina pela Holanda¹¹⁴.

Além do comércio com a Costa da Mina, desde a criação da Companhia de Pernambuco e Paraíba, disposta em alvará de 13 de agosto de 1759, durante a administração pombalina, a

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ STABEN, *Visões...*, p. 26.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ 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.

¹¹² Idem.

¹¹³ 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.

¹¹⁴ 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: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Ministério do Reino, mç. 599, nº 15. (Representação da mesa da inspecção da Baía (brasil) para a Rainha [D. Maria I]).

Fonte: 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. 823.

Estima-se que entre os anos de 1742 a 1760, houve o desembarque de 50.871 cativos, deste montante 16.488 africanos da Costa da Mina e 34.383 vinham dos portos de Angola. Já de 1760 até 1779, deram entrada nos portos de Pernambuco 41.324 angolas e apenas 5.601 sudaneses durante o período¹¹⁶. Número bastante significativo e que nos ajuda a entender como muitas práticas, a exemplo da dança de tunda, foram reapropriadas ou adicionadas à religiosidade centro-africana. Além disso, não apenas as culturas africanas, mas, também, o catolicismo e as práticas mágicas da Europa foram incorporados pelos centro-africanos, como o caso de Domingos João e Preto Angico, dois africanos que inseriram em seus métodos divinatórios a figura de Jesus Cristo e outros santos católicos¹¹⁷.

A respeito disso, podemos problematizar os termos “angola” e “mina”:

O termo angola “era usado para identificar diferentes populações embarcadas para a América, principalmente por Luanda, porto e capital mais importante do enclave português na costa africana, a colônia de Angola”. 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 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”. Ou seja, essas regiões poderiam abrigar um vasto número de sujeitos de grupos diferentes, mas eram englobadas pelo termo “angola”¹¹⁸.

Outra palavra que também causa certa confusão é o termo “mina”. Segundo Luís Nicolau Parés, ela foi ampliada ao longo do tempo, mas que de início era utilizada para indicar os negros embarcados no Castelo de São Jorge da Mina¹¹⁹.

¹¹⁶ ARAÚJO, Maria Farias de. **Governadores das nações e corporações: Cultura Política e hierarquias de cor em Pernambuco (1776 – 1817)**. Dissertação de Mestrado. Niterói, 2007, p. 74.

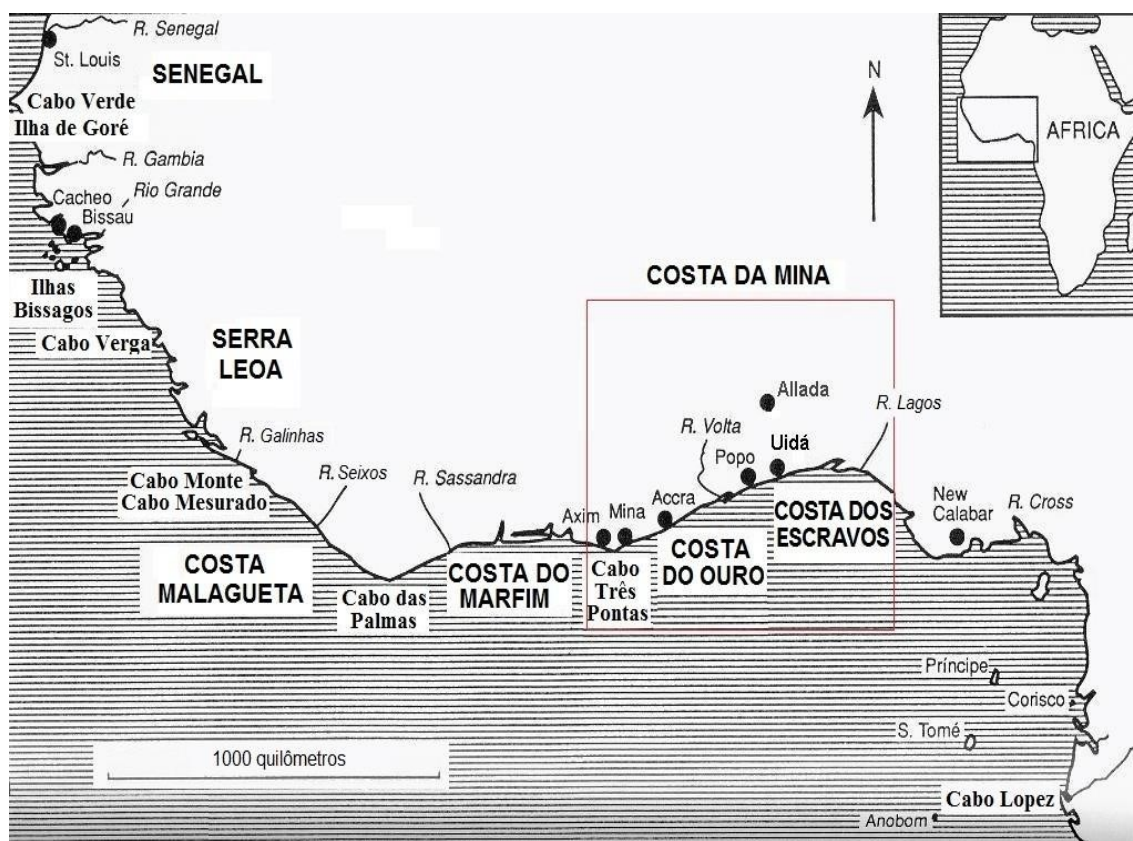
¹¹⁷ Tratamos do assunto no capítulo X

¹¹⁸ QUEIROZ, *Entre a permissão...*, p. 60.

¹¹⁹ PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2006, p. 27.

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 nagô¹²⁰.

Mapa 2 - Mapa da Costa da Mina no século XVII



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

As identidades construídas no continente africano sugerem mais possibilidades de identificação além da sua origem geográfica. Grupos que compartilhassem traços culturais poderiam ser enquadrados em uma definição étnica. Essa identificação poderia ser feita a partir

¹²⁰ Idem, pp. 27-28.

de fatores externos, o que Jesus Guanche Perez define por “identidade metaétnica”. Ainda de acordo com Parés essas nomenclaturas impostas poderiam, com o tempo, transformarem-se em identificações internas e utilizadas como forma de auto identificação, como o caso dos nagôs ou anagonus¹²¹

O alto número de centro-africanos, um dos temas centrais desta tese é o movimento religioso que ocorre durante todo o século XVIII. Desde o início do setecentos Pernambuco se mostra um local de recriação de práticas culturais englobando as mais diversas práticas, para que isso tipo de fenômeno ocorra é necessário que haja, em um determinado grupo, a vontade de maximizar a boa fortuna por um conjunto de símbolos e rituais existentes. Ocasionalmente, eles podem ser recombinaados ou adicionados a novos elementos. Esse tipo de situação parte comumente de uma figura ou um grupo já bem estabelecido e, para ocorrer esta reformulação, ela deve encontrar similaridades com as crenças já pré-estabelecidas dos adeptos¹²².

Dessa forma, entender a composição étnica em Pernambuco possibilita compreendermos como um apanhado de práticas distintas operava em conjunto para garantir dinheiro, saúde, liberdade, controle dos eventos passados e futuros, assim como a segurança física. Como visto anteriormente, a dança de tunda lembrava rapidamente o sabá europeu, ao passo que também reconstruía o culto aos espíritos ancestrais. Em meio a tudo isso, foi adicionado um elemento divino, que seria a figura do deus cristão, mas que também poderia estar relacionado a *Nzambi* e o espaço sagrado, que seria a igreja ou as encruzilhadas. Nos capítulos que seguem este trabalho, essas e outras questões serão expostas com mais detalhes.

2.2 *O culto a Caçuto: alguns fragmetos documentais*¹²³

Pouco se sabe sobre este espírito centro-africano no período colonial brasileiro. Caçuto ou Caçûtû, aparece apenas em dois documentos, um datado de 1720, no Rio de Janeiro¹²⁴, e outro em 1761, na povoação de Una, Pernambuco¹²⁵. A documentação transparece que já havia um culto estabelecido em ambas as capitanias. Em uma denúncia sobre a religiosidade angolana

¹²¹ PARÉS, *A formação...*, pp. 25-26.

¹²² CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements...*, p. 460.

¹²³ Também designado por Ka'sutu, Ka' ntutu, Cassuto, Caçuto, Caçûtû ou Quiçuto (bode).

¹²⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Conselho Geral do Santo Ofício. Tomo XXXI (1720). Livro 272, f. 123-123v.

¹²⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430. Enquanto a Dança de Tundá aparece pela primeira vez em Recife no ano de 1718.

no Rio de Janeiro, foi descrita uma série de ritos que acompanhava os negros daquele local, dentre eles: “adoração ao demônio em figura de bode a que chamam Caçuto a que se juntam muitos de noite com grande estrondo de atabaques em suas senzalas”¹²⁶.

Havia outras particularidades como o quimbando “de que usam mulheres a fim de descobrir os futuros contingentes em que certamente se dá pacto implícito ou explícito”¹²⁷.

Os tambes dos defuntos dos negros da cidade em suas senzalas, consentindo os brancos, estão juntos com seus atabaques e engomas e outros instrumentos com grande estrondo, comendo e bebendo e coabitando indiscriminadamente, no qual se acha sempre um feiticeiro que finge várias práticas que tem com o defunto e nisto se acham alguns brancos afim de luxúria¹²⁸

Os tambes ou entambes se resume a ritos funerários que garantem aos vivos o apaziguamento do espírito do falecido.

Décadas antes, em 1722, o capitão de Benguela, Antônio de Freitas, foi acusado de feitiçaria por encomendar um entambe para apaziguar a alma de sua mulher falecida. O capitão, já bastante enfermo, recebeu orientações do ambundo (feiticeiro), que, ao diagnosticar o seu estado, o aconselhou a tratar da alma de sua esposa que vagava “sem sossego”, como um zumbi. No cerimonial realizado a mando do capitão, foram encomendados atabaques, oferendas e danças, e muitas pessoas da comunidade participaram do ato, inclusive os filhos do capitão, morto (por causas naturais) quatro meses depois da denúncia do bispo Manoel de Santa Catarina. Em São Paulo de Luanda e em outras partes do reino de Angola, o ritual de sepultamento perdurava dias e contava também com a celebração de missas, recitação do rosário e ladainhas a Nossa Senhora, além das danças, sacrifícios, possessões e oferendas costumeiras¹²⁹.

Durante os anos de 1778, a inquisição lisboeta acusava alguns africanos “especialmente os do gentio da Costa” de irem as praças e outros lugares, no Recife, colocar uma mesa com uma bata branca e pedirem esmolas para rezar missa pela alma dos seus parentes e malungos.

¹²⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Conselho Geral do Santo Ofício. Tomo XXXI (1720). Livro 272, f. 123-123v.

¹²⁷ Analisamos o quimbando, quibando ou quibango, com mais ênfase, no capítulo III.

¹²⁸ 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.

¹²⁹ DELFINO, Leonora Lacerda. O CULTO DOS MORTOS DA NOBRE NAÇÃO DE BENGUELA NA EXPERIÊNCIA DEVOCIONAL DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS SÃO JOÃO DEL-REI, MG (1793-1850), **Afro-Ásia**, 58 (2018), p. 44.

“Porém nessa mesma ocasião se ajuntam uns e outros de diversos sexos e a roda da mesma fazem umas danças ao modo de sua terra com uns tabaques e outros instrumentos sinistros, que na verdade não há outras coisas mais que um rito seus gentílicos”¹³⁰. Não era incomum que negros e negras realizavam demonstrações públicas de sua religiosidade com o intuito de ameaharem alguma quantia para a manutenção da alma de seus parentes. Em 1716, o padre Francisco Xavier.

ouvindo de noite em um quintal junto a sua casa atabaques de negros batendo e cantando pela sua língua, se veio ele denunciante chegando para ver, e viu estarem vários negros, e negras em uma roda, e no meio da roda um cabaço, e andava uma negra forra, cujo nome não sabe, mas ficou de o saber, dançando em roda do cabaço longo tempo, e caindo por terra sem sentidos, começou ela deitada a fazer ações, e movimentos com o corpo desmorte como os fazem os que coabitam carnalmente, e o cabaço começou a falar, mas não pode ele denunciante distinguir que dizia, e assim esteve a dita preta muito tempo; e logo saiu outra preta da mesma roda, cujo nome não sabe e ficou de o saber, e começou a dançar a roda do mesmo cabaço, e depois se lançou em cima da outra como quem coabitava; e logo voltou a falar o dito cabaço; e neste tempo entrou ele denunciante a inquirir que estavam ali fazendo, lhe responderam os que estavam na roda, que **estavam fazendo uma festa para tirar uma esmola para missas de uns seus parentes defuntos**, e quando se retirou ele denunciante, ainda a primeira negra ficava deitada sem sentidos¹³¹. (Grifo nosso).

Pernambuco parece ser um local de recriação de práticas religiosas e de participação de diversos grupos em ritos exteriores as suas crenças, como se observa com os negros da Costa da Mina ao utilizarem do catolicismo (rezar missa) e seguirem com suas cerimônias fúnebres em prol não só dos seus conterrâneos, mas, também, pelos malungos, ou seja, pessoas com quem estreitaram laços na travessia do Atlântico. Os negros da Costa da Mina realizavam uma celebração própria ou tomaram emprestado o entambe dos angolanos? Pergunta de difícil dedução, mas vale lembrar que, no caso específico, já havia uma profusão de cultos e sujeitos distintos, o que contribuiu para uma relação mais aprofundada entre diferentes credos no entorno das celebrações religiosas em Pernambuco¹³².

Em seguida, o documento revela o ato da circuncisão, pois, sem isso, as mulheres não consentiam relações carnis com os homens. Também possuíam restrições alimentares

¹³⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.; QUEIROZ, *Entre...*, p. 65.

¹³¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº86, fls. 219v. Sobre a importância do cabaço nos ritos religiosos durante o século XVIII, ver o capítulo III. Sobre o “cabaço falar”, ver o capítulo IV.

¹³² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.; QUEIROZ, *Entre...*, p. 65.

(quizilas), que, se transgredidas, “ou morrem logo ou ficam aleijados dos pés e mãos e o pior é que assim sucede”¹³³. O missionário capuchinho Cavazzi escreveu sobre esses tabus:

As leis de Temba-Ndumba tomaram este nome (quijila) por serem quase todas proibitivas. As leis de Temba-Ndumba dividem-se em domésticas, religiosas e civis. As domésticas [...] prescrevem a observância de algumas tradições dos antepassados, como a abstinência da carne de porco, de elefante, de serpente e de outros animais. Prescrevem também que nas viagens, ou quando saem para a guerra, ao comerem, ao dormirem ou a começarem qualquer ação, sejam cumpridas certas cerimônias. as leis religiosas têm por objetivo algumas prescrições que, de um momento para outro, são inventadas pelos feiticeiros. Tratam da vida privada, das contendas, das doenças, dos perigos de morte e de outros assuntos semelhantes¹³⁴.

Essas proibições alimentares acompanham algumas religiões na atualidade, a exemplo do candomblé em Pernambuco a partir do século XIX. Acredita-se que as quizilas vieram da tradição muçulmana¹³⁵. A afirmação em parte parece fazer sentido, mas se deve lembrar que o culto a Caçuto já vigorava em Una desde o século XVIII. Levando em conta que aquele espaço religioso já existia há alguns anos, talvez as quizilas também tivessem acompanhado seus sacerdotes¹³⁶. Ainda que essas restrições religiosas não apareçam descritas na documentação referente a Una, certamente existiam em outras localidades onde o fluxo de cativos era maior, como Recife e Olinda, cidades com grande destaque na capitania durante o século XVIII.

Existia também uma prática chamada gangazambes que poderiam matar ou dar vida, atrair o ódio ou o amor, o que chamava a atenção dos colonos luso-brasileiros. Para finalizar, realizavam várias curas “ambundas”, o termo estaria ligado a ideia de feitiçaria e, igualmente nos gangazambes, muitos não-negros não só tinham interesse como participavam das sessões de cura¹³⁷. Depreende-se dos pontos analisados que no Rio de Janeiro a religiosidade angolana funcionava muito bem, possuindo um padrão de culto, regras, práticas curativas e imagens votivas. O mesmo culto que existia em Pernambuco não apresenta tantos elementos, apesar de

¹³³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Conselho Geral do Santo Ofício. Tomo XXXI (1720). Livro 272, f. 123-123v.

¹³⁴ CAVAZZI, João Antônio de Montecúccolo. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa, 1965, p. 175.

¹³⁵ LIMA, Claudia Maria de Assis Rocha. HERANÇAS MUÇULMANAS NO NAGÔ DE PERNAMBUCO: CONSTRUINDO MITOS FUNDADORES DA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, n. 3, Jan. 2009, pp. 283-300.

¹³⁶ Cavazzi em seu relato de viagem descreve uma série de proibições alimentares conhecidas como quizilas.

¹³⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Conselho Geral do Santo Ofício. Tomo XXXI (1720). Livro 272, f. 123-123v.

podermos inferir algumas sugestões de acordo com alguns trechos presentes na documentação. Como visto, o nome do culto – Dança de Tundá – é originário, segundo Luiz Mott, da região de Lagos, na Nigéria. Alguns estudos indicam que ali se tratava de um culto vodum¹³⁸.

Para Nicolau Parés o termo Tundá possivelmente indica uma referência ao vodum serpente Dan, o que não parece fazer tanto sentido para a freguesia de Una¹³⁹. O pardo João de Freitas e sua esposa Vitória mantinham uma casa de culto em atividade há algum tempo (“escandalosos há vários tempos”). Costumavam “dançar o Caçûtû” o que o denunciante entendia por “Tundá” (“a que chamamos Tundá”). Alguns dos rituais empregados pelo casal aconteciam na encruzilhada, onde adoravam um bode preto, entre vários outros, junto à cruz do “padre Neto”. O animal a que o religioso se refere é certamente o mesmo Caçuto dos angolanos cultuado no Rio de Janeiro.

No antigo reino de Matamba, que “localizava-se entre o Ndongo e o Congo, a leste do rio Kwango, na margem direita do rio Lucala, que corresponde a atual Baixa de Cassange na região de Malanje”¹⁴⁰ existia a província das duas Ganguelas, que possuía duas divindades, Cassuto e a sua esposa Nquixi. Segundo os relatos do missionário Cavazzi, nas nascentes e rios deste local aparecem homens e mulheres de aspecto selvagem e brutal, que não podem ser apresados nem feridos, “eis a fábula curiosa que os feiticeiros contam a este propósito”. Quando os Jagas conquistaram a região, o terror foi tão evidente que até mesmo Cassuto e Nquixi abandonaram as suas acomodações e se refugiaram nas águas, retornando para o seu local de origem algum tempo depois graças a sua coragem e a seus filhos, que expulsaram os invasores¹⁴¹.

Cassuto e Nquixi moram em casas separadas, ambos possuem uma grande cabaça chamada *iaco*, com uma larga abertura onde se coloca “ossos, pés e rabos de cabra, de galinhas e de cães sacrificados” e ao seu redor vários outros objetos que o missionário não deu importância em descrevê-los¹⁴². Todos os ingredientes postos na cabaça são misturados com azeite e com o “sumo de figo-do-inferno” e depois distribuídos aos doentes “como tempero da sua comida”. Os seus sacerdotes (*xinguilas*) usam muitas penas sobre a cabeça, nas laterais da

¹³⁸ PARÉS, *O rei...* p. 321.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ REINO DE MATAMBA, O. Nzinga Mbandi conquista Matamba: legitimidades e poder feminino na África Central. Século XVII. Campos, v. 1, p. 253, 1965.

¹⁴¹ CAVAZZI, João Antônio de Montecúcolo. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa, 1965, p. 215.

¹⁴² CAVAZZI, *Descrição*, p. 211.

cabeça seguram duas penas compridas ou dois chifres, e no pescoço usam colares feitos com frutos da região. Nos braços, pernas e peitoral usam argolas e correntes de ferro¹⁴³.

Quando estão realizando alguma cerimônia para um cliente, insistem que o ritual deve ser acompanhado por quem o encomendou do início ao fim, não podendo se afastar sob pena de recomençar tudo outra vez com despesas materiais redobradas. Além disso, exigem, segundo Cavazzi, comida em abundância. Quando os habitantes da região estão muito doentes, retiram os ossos depositados na cabaça de Cassuto e Nquixi e pedem para que os enfermos os consumam. Fora isso, também untam partes do corpo que estejam machucadas e pintam seus rostos. A história das duas divindades citadas anteriormente são conhecidas e repassadas, no período em que o capuchinho esteve em Angola, pelos feiticeiros, o que denota uma mitologia local e um culto já estabelecido.

No século XVII, nas regiões do Dongo e Angola, existia a veneração a “um bode vivo e grande, com pelo preto”¹⁴⁴, seu *xinguila* se chama *nganga-ia-zumba*. Na lua nova, untam as costas do animal com argila e o levam para passear pelos lugares mais movimentados, ofertam incenso, adorações e sacrifícios. Este animal, considerado sagrado, pode pastar por onde quiser. Caso ocorra de ser encontrado por alguém, o sujeito prostra-se no chão e o reverencia com palmas. Acredita-se que a casa do *xinguila* que cuidava deste animal era protegida por uma grande serpente chamada *Quindalandala*¹⁴⁵.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ CAVAZZI, *Descrição...*, p. 210.

¹⁴⁵ Idem.

FIGURA 1: IDOLE ET SCIÉNE D'ADORATION AU CONGO



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Fonte: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb384954579>; CAVAZZI, João Antônio de Montecúccolo. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa, 1965, p. 209.

A figura acima representa um ídolo sendo cultuado por algumas pessoas. Consoante as descrições relatadas por Cavazzi, esse bode não estava na mesma região onde Cassuto era venerado. Provável que, com a invasão dos Jagas, anteriormente citada, a divindade tenha sido levada para outra localidade como o Dongo e Angola e, mais tarde, incorporada ao culto dos Jagas.

Alexandre Almeida Marcussi recentemente escreveu sobre o capitão Antônio de Freitas Galvão, da cidade de Benguela, que recorreu a um feiticeiro do Dombe, região vizinha, para curá-lo de seus achaques que não encontravam resolução na medicina comum¹⁴⁶. Dentre os rituais utilizados, o *nganga* do Dombe com quem Antônio se consultava, o orientou a sacrificar

¹⁴⁶ Agradeço ao professor Alexandre Almeida Marcussi que gentilmente me cedeu a versão do seu artigo ainda no prelo. MARCUSSI, Alexandre A. **O zumbi e o bode diabólico**: disputas em torno de uma cerimônia religiosa africana em Benguela no século XVIII. In: ASSIS, Angelo A. Faria; BAUMANN, Thereza; MATTOS, Yllan de (Org.). *Heresias em perspectiva*. 2021. (no prelo)

um novilho e o ofertar ao espírito causador de sua moléstia, e a carne fosse consumida em uma grande festa com direito a música e possessão espiritual¹⁴⁷.

O culto a Caçuto parece ter se estabelecido a partir das gerações anteriores de escravizados trazidos a Pernambuco durante os séculos XVII e XVIII e se espalhado ao longo dos anos entre grupos religiosos distintos. Segundo a documentação administrativa arquivada no Arquivo Histórico Ultramarino havia um certo número de casas de cultos (chamadas de roças) no Recife e nos seus arredores, presididas, na maioria, por negras (designadas por “preta mestra”) da Costa da Mina que cultuavam um bode em forma de estátua ou vivo, o que indica uma provável comunidade devota que abarcava diferentes grupos étnicos¹⁴⁸.

No ano de 1778, Recife foi palco de uma disputa entre o governador José César de Menezes e o missionário capuchinho italiano, Constantino de Parma, prefeito da missão naquela cidade¹⁴⁹. Constantino acusava José César de perseguição às suas ações contra os batuques dos negros, enquanto o governador repudiava as medidas tomadas pelo sacerdote referente às supostas práticas de idolatria dos africanos e seus descendentes. Sem solução, o caso vai parar nas mãos da rainha D. Maria I, que solicita ao Conde de Povolide sua opinião, já que ele havia governado a capitania de Pernambuco no fim da década de 1760. No seu parecer consta que:

Os pretos, divididos em Nações, e com instrumentos próprios de cada uma, dançam, e fazem volta como Arlequins, e outros dançam com diversos movimentos do corpo, que, ainda que não sejam os mais inocentes, são como os fandangos de Castela, e fofas de Portugal, e os Lundus dos Brancos e Pardos daquele País; os Bailes 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 bençãos supersticiosas**, e fazendo crer a Rústicos, que naquelas unções de pão dão fortuna, e fazem querer bem Mulheres a Homens, e Homens a Mulheres, e chega a tanto a credulidade de algumas pessoas, ainda daquelas que não pareciam serem tão rústicas, como Frades e Clérigos, que chegaram a vir presos à minha presença, com os cercos que mandava botar a estas Casas, que querendo-os desmagnar, me foi preciso em as suas presenças lhe fazer confessar o embuste aos Pretos donos das casas; e depois remetê-los aos seus Prelados para que estes os corrigissem como mereciam, e os Negros fazia

¹⁴⁷ Marcussi aponta que a documentação, no primeiro momento, fala que o novilho era para o espírito que causava a doença de Antônio, mas, em outra parte, a mesma documentação afirma que o sacrifício seria para outro bode, similar a denúncia contra João e Vitória.

¹⁴⁸ Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221 – 221v.

¹⁴⁹ QUEIROZ, Josinaldo Sousa. **Entre a permissão e a proibição: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e o governo secular em Pernambuco (1778-1797)**. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 2018.

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 Governei¹⁵⁰. (Grifo nosso).

A carta em questão não é novidade para a historiografia, diversos trabalhos já analisaram os vários termos que aparecem como batuque, bailes, nação, etc¹⁵¹., porém, algo sempre passou despercebido no que se refere à divindade em forma de bode. Como visto anteriormente, o culto a Caçuto na freguesia de Una tinha como figura devocional um bode preto que ficava entre outros, próximo a uma encruzilhada, onde seus mestres, João e Vitória, dançavam com ele próximo à cruz do padre Neto. A devoção de origem angolana parece ter se estabelecido ainda no início do século XVIII, levando em consideração que várias mulheres acusadas de dançar o “tundá” empreendiam sua dança-ritual com um bode em locais sagrados, como as igrejas.

Essa institucionalização da religião centro-africana chegou até os negros da Costa da Mina, que eram devotos dos orixás e voduns. Por exemplo, em uma das queixas feitas contra José César, é informado que “os pretos católicos naturais do gentio de Angola, e com especialidade os da Costa [da Mina], realizavam cerimônias em que costumavam dançar e festejar suas divindades¹⁵². Já em um sumário enviado para a Inquisição de Lisboa, era relatado que negros de Angola e da Costa da Mina se uniam em ritos fúnebres em prol de parentes e malungos¹⁵³. Esse complexo quadro étnico passou certamente por uma série de contatos culturais que possibilitaram uma nova roupagem aos seus ritos tendo como base um modelo já estabelecido, nesse caso, o centro-africano, que permitiu, entre outras coisas, uma negra Mina cultivar um bode que encontrava suposta origem nas regiões da Grande Ganguela.

2.3 *O culto a Caçûtû em Pernambuco*

Até agora, foram vistos alguns documentos que narram o culto a Caçuto em Benguela, Grande Ganguela, Pernambuco e Rio de Janeiro. Mediante isso, é possível observarmos como este culto era operado nas citadas localidades e como isto foi ressignificado em Pernambuco ao longo do século XVIII.

¹⁵⁰ Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221 – 221v.

¹⁵¹ Ver, por exemplo: QUEIROZ, *Entre a permissão...* p. 30.

¹⁵² Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 135, D. 10140.

¹⁵³ QUEIROZ, *Entre a permissão...* p. 30.

Começamos pela referência mais antiga, que é a citada por Cavazzi, na segunda metade do século XVII. Cassuto e sua esposa Nquixi eram responsáveis pela manutenção da saúde de seus seguidores. No caso analisado no Rio de Janeiro, além da devoção a Caçuto, existiam os tambes, ritos designados para a passagem da vida para o mundo dos mortos e, também, diversas “curas abundas”. Já o caso analisado por Marcussi, que ocorre nos anos de 1720, a mesma data em que se fala sobre Caçuto no Rio de Janeiro, conserva a prática terapêutica encontrada nos relatos do capuchinho Cavazzi. Por fim, na freguesia de Una, nada se fala a respeito de cerimônias de cura, restando apenas o nome da divindade e o animal que o representava.

TABELA 5: REPRESENTAÇÕES DE CAÇUTO

Localidade	Divindade	Forma/Representação	Participantes	Ano
Duas Grandes Ganguelas	Cassuto/Nquixi	Cabaça	Pessoas da África Central	Segunda metade do século XVII
Dongo	Não Consta	Bode preto	Pessoas da África Central	Segunda metade do século XVII
Dombe	Não consta	Bode	Pessoas da África Central	1720
Rio de Janeiro	Caçuto	Bode	Angolanos ¹⁵⁴	1720
Freguesia de Una (Pernambuco)	Caçutû	Bode preto	Pardos	1761
Recife	Não consta	Bode (vivo ou de barro)	Angolanos, Minas, pardos e brancos ¹⁵⁵	1768-1769 ¹⁵⁶

Elaborado a partir de: MARCUSSI, Alexandre A. **O zumbi e o bode diabólico**: disputas em torno de uma cerimônia religiosa africana em Benguela no século XVIII. In: ASSIS, Angelo A. Faria; BAUMANN, Thereza; MATTOS, Yllan de (Org.). *Heresias em perspectiva*. 2021. (no prelo); Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221 – 221v.; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Conselho Geral do Santo Ofício. Tomo XXXI (1720). Livro 272, f. 123-123v.;

¹⁵⁴ Utilizamos os termos encontrados na documentação.

¹⁵⁵ Alguns dos participantes eram frades e clérigos que foram presos e remetidos ao governador da época, que os repreendeu e os encaminhou para os seus superiores religiosos.

¹⁵⁶ Período em que Luís José da Cunha Grão e Ataíde, Conde de Povolide, foi governador de Pernambuco. Durante esse curto espaço de tempo, algumas “casas e roças” destinadas ao culto do bode foram desmontadas pelo governador, resultando na prisão de religiosos e alguns negros. Ver mais em: Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221 – 221v.

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

Como se observa, há pouca variação com o passar dos anos desta divindade que transitou entre a África e o Brasil. Pernambuco é o local que mais difere, tendo em sua composição étnica pardos, angolanos e minas. O culto, aparentemente, parece se manter próximo ao que ocorria à época do missionário Cavazzi. Apesar de uma rápida alteração dos participantes, a ritualística que ocorreu em Benguela quando o feiticeiro do Dombe pede o sacrifício de um bode em devoção de outro, considerado sagrado, para a cura de seu cliente nos lembra ligeiramente os pardos João e Vitória, em Una, com um bode preto próximo à cruz de uma pessoa, com vários outros animais do mesmo tipo. Nas casas e roças do Recife ainda foi adicionado mais alguns elementos como untar os animais e estatuas (assentamentos) com sangue de galo e óleo e a oferta de comidas sacralizadas – bolo de milho – que, ao que parece, tinha a função de criar laços afetivos entre pessoas que não estreitavam ligações.

Um pequeno trecho do documento nos chama a atenção. Em certa ocasião, Vitória se encontrava diante de várias pessoas “fidedignas” quando proferiu “que não era possível salvá-la Deus”, o que foi fortemente repreendido pelo coadjutor da freguesia, Reinado Dias¹⁵⁷. Mais uma vez, Vitória afirmou: “digo isto a vossa mercê que não é possível”. Há duas possíveis interpretações para essa fala: 1) Vitória se referia à sua condição de herética ou; 2) Padecia de alguma enfermidade grave. Deixando de lado a primeira hipótese e assumindo a possibilidade de que ela sofresse de alguma doença, a pequena denúncia contra o casal tem muito mais coisas a nos informar.

Caso Vitória estivesse doente, poderia sofrer de “*zumbi*” igual ocorreu com o capitão Antônio de Freitas Galvão, em Benguela, que padecia de grave doença (potra) ocasionada pelo espírito de sua falecida esposa. O padre Neto poderia ser um antigo parente dela e, por razões sobrenaturais, estaria causando algum infortúnio. Isso também explicaria a presença de mais de um bode, sendo um deles destacado pela sua cor preta. O de tom escuro seria o considerado sagrado e os demais poderiam fazer parte de um sacrifício votivo em prol da saúde da enferma.

Zumbi era o termo corrente para explicar doenças físicas causadas pelo espírito de algum antepassado. Esses incômodos eram causados pela ausência de oferendas e rituais específicos

¹⁵⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

para os parentes falecidos¹⁵⁸. Não há detalhes de como se procedeu no caso de Vitória, apenas que ela e seu esposo dançavam na encruzilhada, sem a menção de sacrifícios. No caso de Benguela, na ocasião da festa, a filha de Antônio de Freitas Galvão, representou a falecida esposa do capitão, por meio de uma possessão. Segundo Marcussi, esse tipo de devoção era conhecido na Bahia e em Minas Gerais por *calundu*. Se realmente se tratasse de uma cerimônia terapêutica em Pernambuco, o denunciante a denominou de “Tundá”¹⁵⁹ o que poderia ser uma designação própria da capitania ou termo comum entre os religiosos que designava rituais no geral.

Até onde é possível acompanharmos o culto a esta divindade em pequenos fragmentos documentais ou nos relatos de missão, Caçûtû desempenhou junto aos seus religiosos o papel de cura espiritual e física. Consoante as considerações de Marcussi, este autor acredita que ele pertença a uma categoria de espíritos territoriais e das águas. Estes espíritos são conhecidos entre os bakongos por *simbi* (pl. *bisimbi*), seres ligados à natureza. Não há consenso sobre sua origem, alguns acreditam que estas entidades nunca foram humanas, enquanto outros os definem como criaturas das águas. Esta qualidade de espírito são manifestações da natureza e estão em toda parte.

São seres poderosos, dinâmicos e adaptáveis, existem em todas as gerações de uma comunidade e são designados para o controle e proteção de um grupo. Segundo os bakongos, os *bisimbi* estão nos rios, pedras, no ser humano, nas emoções e são manifestações de uma força maior (*Nzambi* ou a *Kalunga*). Cada *simbi* atua em um campo específico: morte, adivinhação, proteção, cura, amor, família, etc. O Caçûtû de Pernambuco poderia ser enquadrado na categoria de cura, caso o sacrifício devocional fosse pela recuperação de Vitória¹⁶⁰.

A interação de João e Vitória com o *simbi* Caçûtû é reflexo da absorção do pensamento religioso do Congo outrora trazido e reatualizado a cada nova leva de escravizados da África Central para Pernambuco. Acredita-se que três reinos são a chave para esse resultado: o primeiro reino espiritual está ligado a uma força criadora de tudo: (*Nzambi a Mpungu* ou *Kalûnga*) e os ancestrais (*bakulu*); o segundo reino é o físico e representa a manifestação do

¹⁵⁸ MARCUSSI, *Cativeiro...*, pp. 29-51.

¹⁵⁹ A ausência de termos como *calundu*, por exemplo, foi corrente durante todo o século XVIII em Pernambuco. Das várias denúncias e processos por nós analisados, apenas dois documentos registram a palavra. Práticas de cura, adivinhação, ritos fúnebres e terapêuticos quase sempre foram reduzidos a ideia de feitiçaria na capitania pernambucana. Mediante isto, nos parece plausível que “Tundá” traduza a ideia de “ritos gentílicos” do que propriamente uma faceta religiosa direcionada a um grupo étnico como o analisado por Luiz Mott na capitania de Minas Gerais.

¹⁶⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

poder de “Deus”, que seria os espíritos territoriais (*simbi*); por fim, o terceiro reino é o emocional onde abriga os humanos capazes de controle e veneração das forças extraterrenas¹⁶¹. O *simbi* possibilita aos bakongos entenderem a força de “Deus” assim como oportunizam a continuidade de ritos religiosos¹⁶².

Nos objetos de poder (nkisi) sua ativação só pode ser realizada por meio de um *simbi* que permite ao espírito alocado realizar sua função. Outros são utilizados para a fertilização de um terreno, para segurança, ensino, ritos funerários. Há outros que necessitam de alimentação através do sacrifício de animais, que pode ser realizado na comunidade na qual ele vive, o que nos remete a Caçutû. Não há unanimidade na classificação destes espíritos. Segundo Joseph Van Wing, os próprios bakongos não possuem definição clara sobre sua origem¹⁶³. Já Wyatt Macgaffey os classifica de “espíritos locais”¹⁶⁴, mas ambos os autores afirmaram não haver precisão para a tradução do conceito na língua inglesa¹⁶⁵.

A devoção a esta divindade ainda nos permite observar algumas concepções terapêuticas e religiosas que chegaram a Pernambuco e foram continuadas por sujeitos distintos daqueles sacerdotes da África. Na “lista sobre os ritos gentílicos de Angola”, um dos itens acusatórios revelam o uso de “curas ambundas”, realizadas pelos devotos de Caçuto¹⁶⁶. Muito do que era feito para esta divindade tinha como objetivo final alcançar a cura de algum mal que acometesse o corpo e a alma. Como se observa no Rio de Janeiro, em início do século XVIII, isso ficou muito bem demarcado. Já em Pernambuco, suspeitamos que Vitória estava doente e precisava também do auxílio de Caçuto.

Apesar de não haver descrição pormenorizada destas curas, encontramos alguns sujeitos conhecidos por “cirurgiões ambundos”, que desempenhavam papel similar aos seguidores de Caçuto da América Portuguesa. Em 1698, no Colégio de Angola, vários negros foram denunciados por “cerimônias ambundas” dentre eles, Thomé Angonga, residente em Massagano, que a pedido de cinco negros¹⁶⁷, fora até a casa de Bernardino da Gama adivinhar

¹⁶¹ MARTINEZ-RUIZ, Barbaro. **Kongo graphic writing and other narratives of the sign**. Temple University Press, 2013, p. 31.

¹⁶² Idem, p. 34.

¹⁶³ WING, Joseph van. *Études Bakongo: sociologie-religion et magie*. **Museum Lessianum/Section missiologique**, 1959, p. 290.; GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô**. 1999. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, p. 154.; MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and society in central Africa: the BaKongo of lower Zaire**. University of Chicago Press, 1986, pp. 75-76.

¹⁶⁴ WING, *Études Bakongo...*, p. 290; MACGAFFEY, *Religion and Society...*, pp. 75-76.

¹⁶⁵ GIROTO, *O universo...*, p. 146.

¹⁶⁶ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 72, fls. 32-35v

¹⁶⁷ Ambrósio, Diogo, Vicente, Mateus e Francisco.

qual o motivo de sua enfermidade, o que não ocorreu, pois o doente viu na divinação suposta ligação diabólica¹⁶⁸. No mesmo ano, o escravo Gregório Pascoal confessou que foi chamado por sua vizinha para assistir ao sacrifício de um cabrito em veneração a um antepassado¹⁶⁹. Perguntado sobre a finalidade do sacrifício, explicou que era costume comum entre os pretos ofertar o animal para apaziguar os espíritos e isto era obrigação dos “cirurgiões ambundos”.

Estes curandeiros ambundos estavam espalhados por regiões distintas da África Central. Com a escravização e deslocamento em massa, o culto e a prática chegou até Pernambuco e teve continuidade com um casal de pessoas pardas que mantiveram a devoção a partir de uma formação religiosa característica da América Portuguesa, que uniu saberes dos autóctones e dos luso-brasileiros dando uma nova roupagem. A exemplo de João e Vitória, orientavam os sacrifícios e demais rituais a Caçuto seguindo o calendário da Igreja Católica. Além disso, outros grupos, como os minas, se apropriaram do espírito centro-africano (*simbi*) e o introduziram no complexo religioso dos voduns/orixás, erigindo estátuas de barro quando não, cultuando o animal vivo.

A designação de cirurgião estava disponível tanto para o homem quanto para a mulher. A vizinha de Gregório era mestra em adivinhação e também cirurgiã ambunda. A ela competia a realização dos sacrifícios, assim como adivinhar se as doenças de seus consulentes eram originadas pela insatisfação de um antepassado ou não. No mesmo período desta denúncia, João Ignácio, escravo do Colégio dos Padres da Companhia de Jesus, confessou ter procurado um desses negros para averiguar a doença da sua esposa, Isabel Ignácio, também escrava do Colégio.

Estando sua mulher doente foi chamar [...] um preto cirurgião ambundo para lhe curar dita sua mulher e adivinhar a doença que padecia, e ele dito cirurgião fazendo suas cerimônias com as mãos disse já saber a doença de sua mulher que era enfermidade chamada **Casuto** [*sic*] para a qual lhe aplicou uns paus pisados cozidos em uma panela com cujo lavatório se untou [o corpo de Isabel]¹⁷⁰. (Grifo nosso).

O adivinho e curandeiro se chamava Hieronimo, escravo do capitão Manoel Simões Colaço. Assim como ele, havia vários outros negros escravizados e forros que recebiam a

¹⁶⁸ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 72, fls. 32v.

¹⁶⁹ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 72, fls. 35-35v.

¹⁷⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 72, fls. 43-43v.

designação de cirurgião ambundo, residentes em variadas localidades como Bengo, Massagano, Benguela, Luanda e, muitos destes vizinhos as terras do Colégio da Companhia de Jesus ou cativos dos religiosos que por ali executavam seus trabalhos espirituais¹⁷¹. É perceptível que havia a prática já arraigada nesse grupo de adivinhar e curar, sempre ligando os infortúnios à insatisfação de um antepassado, que, por vezes, poderia ser invocado para dar início aos trabalhos ritualísticos¹⁷². A doença causada poderia ser chamada de “Casuto” ou “Migingua”¹⁷³, esta última herdada dos pais do doente e que poderia ser resolvida com um preparo de ervas cozidas em uma panela¹⁷⁴. A esse rol de nomenclaturas, adiciona-se o termo zumbi, analisado por Marcussi, que possui o sentido de “alma de algum defunto”¹⁷⁵.

A doença ocasionada por um espírito se chamar “Casuto” é mais um indício de que em Pernambuco, quando “dançavam o Caçûtû”, João e Vitória buscavam, aos moldes dos cirurgiões ambundos, aplacar a fúria de um antepassado, que nesse caso, seria o padre Neto. Muito do que foi denunciado sobre estas práticas terapêuticas encontra semelhanças com o que se fazia em Una, porém, não é demais lembrar que houve uma reelaboração desta prática. Fora o calendário da Igreja de Roma, ainda foi adicionado o uso de “fogo artificial” e, conseqüentemente, a fumaça. Não há como saber se isso já era uma influência dos indígenas, mas ressaltamos que vinte anos após a denúncia sobre Caçûtû encontramos referência sobre o culto da jurema e a inserção da figura do bode e a imagem de Jesus Cristo no ritual.

Em Camaleão, na freguesia de Una, o capitão-mor Francisco Pessoa foi denunciado por, com seus filhos, parentes e indígenas, cozinhareem uma imagem de Jesus Cristo na “água da raiz de jurema”¹⁷⁶. O processo foi aberto em 1781, vinte anos depois da denúncia sobre o culto a Caçuto naquela mesma região. Depois que cozinham a imagem, colocavam-na no chão, bebiam a água e dançavam e saltavam ao seu redor. Quando encerravam a festividade, enrolavam a imagem em folha de pacavira e a guardavam na chaminé da casa de Francisco. Quase todos que faziam uso da bebida ficavam em transe (“caiu como se estivesse morto”) e relatavam prodigiosas visões que envolviam milagres e até mesmo conversas com o “demônio”

¹⁷¹ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 72, fls. 50v.

¹⁷² Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 72, fls. 50v.

¹⁷³ Também grafada como “migungua”. Não encontramos o uso da palavra em outros documentos nem dicionários da época. Há o uso desta palavra no sistema divinatório dos Manobos, um grupo étnico que vive na Província de Bukdnon, nas Filipinas. Para esse povo, miginga tem o sentido de “abertura”. Ver mais em: HIRE, George A.; HEADLAND, Thomas N. A SKETCH OF WESTERN BUKIDNON MANOBO FARMING PRACTICES, PAST AND PRESENT. *Philippine Quarterly of Culture and Society*, v. 5, n. 1/2, p. 65-75, 1977, p. 67.

¹⁷⁴ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 72, fls. 56.

¹⁷⁵ 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.;

¹⁷⁶ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Proc. nº. 6238.

(na figura de um bode), que acreditamos se tratar de alguma divindade dos indígenas, como Jurupari¹⁷⁷.

Em 1743, o indígena Agostinho, filho do mestre de jurema João Carneiro, relata aspectos interessantes das visões que se sucedem após à ingestão da bebida.

O mesmo Agostinho me disse que, quando estão todos bêbados, vem o diabo em figura de **bode** no meio deles, e lhe fazem cortesia tocando-o com o maraca que então dançam, que o **bode** fala com o mestre, e ele só o entende. Matheus Barbosa me disse que nunca viu bode, senão cabra de veado, que rodeia primeiro de fora, e depois entra no meio deles. Agostinho sobredito me disse, que se vê coisas feias, covas com bocas abertas, e tem cabelos que parecem serpentes. José de Oliveira Barbosa por ver coisas medonhas, ou o diabo mesmo, ficou espantado, não quis mais jurema. Matheus Barbosa diz, que viu coisas bonitas, como pinturas, palácios, igrejas etc., até dizem que avistam o céu aberto; e esta é a vista mais comum. Dizem também, que **aparecem seus defuntos**, que se põe sentados perto deles, sem dizerem palavra¹⁷⁸. (Grifo nosso).

O bode também é evocado no ritual da jurema, o que, talvez, possa indicar uma relação com Caçuto. Se João e Vitória tinham ideia disso, não sabemos, mas é interessante notarmos como expressões religiosas diferentes possuíam os mesmos símbolos. Além disso, a jurema ia além de uma prática terapêutica, proporcionava aos seus usuários o dom da divinação e o contato com seus antepassados. Sendo assim, poderia esta visão ser concatenada com a cosmovisão centro-africana presente na roça do casal de pardos, já que ali era cultuada uma divindade dos angolanos. Há uma diferença entre o pensamento dos povos autóctones do Brasil e dos centro-africanos, enquanto o primeiro crê que seus antepassados continuam vagando pelos campos os negros da África Central possuem a certeza que seus parentes vão para o *mpemba* ao passo que viram protetores daquela comunidade em específico¹⁷⁹.

Em resumo, o culto a Caçuto permanece uma incógnita não só no caso de Una, mas também no Rio de Janeiro, onde se encontra a crença difundida entre os angolanos durante o século XVIII. Não encontramos, sequer, essa divindade no panteão do candomblé de Nação Angola na atualidade. Há, porém, alguns nomes que, sonoramente, lembram esta divindade,

¹⁷⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. pp. 178-179.

¹⁷⁸ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 107, fls. 381-382v.

¹⁷⁹ Tratamos do assunto com mais ênfase no capítulo II.

mas seria bastante arriscado afirmarmos que se trata do mesmo espírito¹⁸⁰. Caçuto, Ka'sutu, Cassuto ou Caçûtû é descrito no “*Glossário de bantuismo*” como “inquire protetor das doenças, enfermeiro (no Rio de Janeiro) e espírito protetor das doenças”. Há mais um significado e uma variação do seu nome: caçuto ou quiçuto possui o significado de “bode”¹⁸¹.

Ainda que houvesse este *simbi* no panteão do candomble de Nação Angola teria de se ter cuidado com uma possível comparação já que, ele passaria de um espírito territorial para a condição de inquire, o que indicaria uma mudança brusca na sua natureza e na hierarquia da qual faz parte no mundo espiritual. Apesar das poucas evidências, tudo leva a crer que Caçûtû desempenhou o papel de cura no caso de Joao e Vitória, algo similar aos calundus analisados por Alenxadre Marcussi em sua tese de doutorado. Sendo assim, apesar da nomenclatura diferente do comum na historiografia sobre religiosidade, a capitania de Pernambuco, durante o século XVIII, não só mostrou possuir uma variedade de expressões religiosas como também demonstra uma série de casos únicos que tornam aquela região um espaço de recriação religiosa e cultural de referenciais da Costa da Mina, Angola e Europa.

2.4 *O culto à serpente em Olinda*

Durante o ano de 1725 foi denunciado perante o Santo Ofício um negro conhecido por Francisco. Este homem realizava curas e adivinhações com o auxílio de uma serpente que trazia guardada em uma cabaça. Sempre que era solicitado, ele retirava o animal da sua cabaça, a acalmava e a enroscava pela cabeça. Neste momento, a serpente falava em seu ouvido o que o consulente precisava saber e depois era recolhida¹⁸². Não há menção a qual grupo étnico Francisco pertencia, mas sabe-se que negros da Mina e da Guiné realizavam adivinhações com estes ofídios¹⁸³.

Sweet acredita que Francisco possa ser um devoto do vodum Dangbe, o que explicaria sua proximidade com o animal e também sua participação em suas adivinhações. Para Nicolau

¹⁸⁰ De acordo com Ismael Giroto, Cassutê ou Kassute representam, no candomblé nagô, Oxalá ou Oxaguiã. E no candomblé angola, Lembarenganga. Ver mais em: GIROTO, Ismael. **O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nàgó**. Tese de Doutorado em História, USP, 1999, p. 283

¹⁸¹ ANGENOT, Jean-Pierre & ANGENOT, Geralda de Lima V. *Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos*. Porto Velho, Rondônia: Universidade Federal de Rondônia., 2010, p. 53.

¹⁸² Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Processo nº 14557.; SWEET, James H. **Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afroportuguês (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2007, pp. 157-158.

¹⁸³ 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.

Parés, Dan é um termo genérico fon-gbe que designa cobra ou serpente¹⁸⁴. No Brasil o termo é utilizado para identificar divindades que se manifestam na forma de uma cobra.

Dan, ou na sua “qualidade” individualizada o vodum Bessen, é equiparado com o orixá nagô Oxumaré, e o inquice angola Angorô. [...] simbolizam a continuidade e a força vital que imprime o movimento ao mundo. [...] Esse “princípio de mobilidade” é expresso num mito cosmológico escutado non Bogun. [...] Dan, a serpente, se enrolou em volta dessa cabaça primordial e, como se fosse a corda de um pião, a fez rodar, gerando o movimento que deu ao mundo e à natureza¹⁸⁵.

Dan é originário da região dos Mahi, tem sua forma representada por uma serpente arco-íris que engole a própria cauda. Ele é o movimento, a vida e a continuidade, sustenta a terra e impede que ela se desintegre assim como é, também, a riqueza. Seu assentamento se localiza fora das casas e consiste em dois potes “um macho, encimado por pequenos chifres, e outro fêmea” o que designa seu duplo gênero (“é ao mesmo tempo macho e fêmea”). Entre os iorubanos, Dan é associado ao orixá Oxumaré.

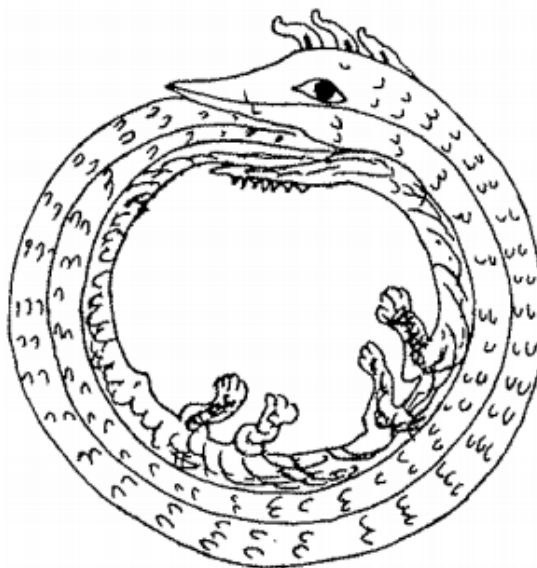
Conta-se que Oxumarê não tinha simpatia pela Chuva. Toda vez que ela reunia suas nuvens e molhava a terra por muito tempo, Oxumarê apontava para o céu ameaçadoramente o com sua faca de bronze e fazia com que a Chuva desaparecesse, dando lugar ao arco-íris. Um dia Olodumare contraiu uma moléstia que o cegou. Chamou Oxumarê, que da cegueira o curou. Olodumare temia entretanto, perder de novo a visão e não permitiu que Oxumarê voltasse à Terra para morar. Para ter Oxumarê por perto, determinou que morasse com ele, e que só de vez em quando viesse à Terra em visita, mas só em visita. Enquanto Oxumarê não vem à terra todos podem vê-lo no céu com sua faca de bronze, sempre se fazendo no arco-íris para estancar a Chuva¹⁸⁶.

¹⁸⁴ ALBUQUERQUE, Diógenes Silva. O CULTO A DAN: O CANDOMBLÉ JEJE-MAHI EM PERNAMBUCO A PARTIR DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX, COM O CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DO CARMO. *História e cultura africana* | Recife, 06 a 08 de novembro de 2019, p. 29.; PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007, p. 299.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p. 224.

Figura 2: REPRESENTAÇÃO DO VODUM DAN



Fonte: 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.

Sweet também sugere que Francisco praticava uma versão “corrompida” de culto, já que ele não possuía um espaço religioso com altar, assistentes e assentamentos dos voduns. Essa base de adoração coletiva, segundo Nicolau Parés, será um dos grandes eixos fundantes do candomblé no Brasil¹⁸⁷. Claro que a condição em que os africanos trazidos como escravos para o Brasil não contribuíam para a manutenção de sua religiosidade. Francisco amealhava alguns vinténs a cada consulta, até que conseguisse cabedal significativo para montar seu espaço e tudo o que era necessário já estaria com a idade bastante avançada e ainda incorreria no risco de ser levado à barra do Tribunal da Inquisição de Lisboa.

No que dependeu do possível *vodunon* da serpente Dan, Francisco tentou aproximar-se com o pouco que lhe restara, materialmente falando, das suas tradições na África, ao fazer da cabaça a morada da serpente, por exemplo. Como veremos no capítulo III, a cabaça não está ligada apenas a tradição dos voduns, ela também estreita relações importantes com os povos centro-africanos, serve de assentamento, objeto de adivinhação e está presente na criação do universo em ligação com o orixá Exu.

¹⁸⁷ PARÉS, *A formação...* p. 108.

A forma de adivinhação de Francisco não utilizava búzios ou o *Òpelè-Ifá*¹⁸⁸. Segundo Parés, em algumas regiões africanas existia um tipo de adivinhação em que um objeto (Bo)¹⁸⁹ simulava uma voz que respondia às dúvidas do consulente. Durante a década de 1680, em Uidá, o viajante Barbot informa que:

“em cada uma dessas cabanas fica uma moura idosa, que eles mantêm para servir como sacerdotisa”. Essa mulher respondia aos consulentes “com uma voz profunda e deliberada (como as antigas sibilas)”, prescrevendo tabus sexuais, alimentícios e outros, que eram obedecidos à risca, “pois imaginam que, se fizessem de maneira diferente, Dios os faria morrer”. O capuchinho Celestin de Bruxelles parece confirmar essa função oracular de Dangbé ao dizer que o diabo “fala com eles através de serpentes”. Algumas décadas depois, no mesmo reino de Uidá, o anônimo francês descreve semelhante processo oracular nas florestas sagradas dedicadas aos voduns públicos, de novo extrapolando o âmbito restrito dos cultos familiares. Nesse relato, o *vodumon* rezava e sacrificava sobre os potes dos altares que os nativos “imaginam conter o seu deus”, para depois se deslocar com o fiel à casa do vodum — uma construção em forma de pequena torre, coberta com um teto de palha —, onde se procedia à consulta, cuja resposta “se faz por meio de uma mulher encerrada no interior, que fala com uma voz extraordinária”¹⁹⁰.

Parés ainda sugere que estas práticas de cunho doméstico se estenderam para as devoções públicas, entrando em cena não mais os ancestrais de antigas linhagens, mas sim divindades públicas como a serpente. A função de entregar a mensagem do além estaria nas mãos das mulheres enquanto os homens cuidavam do sacrifício votivo¹⁹¹. Francisco apresenta uma variação já que ele é quem transmite as palavras proferidas pelo animal. Isso seria uma recriação da diáspora ou a prática existiu anteriormente na África Ocidental?

No início do século XIX, Tollenare descreveu sobre um negro que dançava na Praça do Recife com duas cobras de “três pés de comprimento”¹⁹². Em outra situação, relatou sobre uma negra que foi picada por uma cobra, em decorrência disso, começou a sangrar pelos “olhos, a boca e as orelhas”

¹⁸⁸ Sistema divinatório dos sacerdotes de Ifá. Para mais detalhes, ver a introdução de: BASCOM, William W.; BASCOM, William Russell. **Ifa divination: communication between gods and men in West Africa**. Indiana University Press, 1991.

¹⁸⁹ PARÉS, *O rei...*, pp. 108-109.

¹⁹⁰ PARÉS, *O rei...*, pp. 108-109.

¹⁹¹ PARÉS, *O rei...*, p. 109.

¹⁹² TOLLENARE, Louis-François de. Notas dominicaes tomadas durante uma residencia em Portugal e no Brasil nos annos de 1816, 1817 e 1818. 1905, p. 108.

Mandaram chamar um feiticeiro ou curado, morador na visinhança; elle não pôde vir logo; mas, mandou o seu chapéu. Collocaram-no sobre a moribunda que immediatamente ficou alliviada. De tudo isto o meu amigo foi testemunha occular. O que elle não viu, e lhe foi contado pelos seus contra-mestres, foi que, á tarde, o feiticeiro veio ver a doente, que já não o estava mais, collocou-se no batente da porta, chamou a cobra culpada, que compareceu, fel-a percorrer o quarto e, com grande terror dos assistentes, enroscar-se varias vezes em volta da negra, que nenhum mal soffreu, e matou-a depois¹⁹³.

Este negro “feiticeiro” também era conhecido por “curado ou fascinador de cobra”, segundo o viajante. O feiticeiro colocava a cobra em volta do seu corpo e lhe dirigia ordens. Desconfiado de como isso era possível, Tollenare acredita que eles usavam alguma mistura que não lhe foi revelada. “Parece que, com o auxílio de certas preparações de que fazem mysterio, se pôde exercer grande império sobre estes animaes. Os que conhecem o segredo são chamados curados; mas, nem todos os curados sabem curar, isto é: ensinar o processo. O ensino é acompanhado de momices religiosas¹⁹⁴.” Não encontramos o termo “curados” nas fontes inquisitoriais com o sentido de quem pratica ou detém o saber terapêutico. Ressaltamos que o vocábulo designa alguém iniciado em alguma religião. Curados e curar parece encobrir uma referência sacerdotal a alguém que possuía um grau elevado em uma expressão religiosa. A essa informação somamos, novamente, o caso de Francisco. A certa altura da sua denúncia, é dito que ele “cura com caldo de cobras”¹⁹⁵.

Então, Francisco está em duas esferas: adivinho e curandeiro. Essas duas situações estão quase sempre relacionadas, quando o consulente busca saber dos seus infortúnios, é por meio do oráculo que ele vai saber o que lhe aflige. Ao sacerdote, comumente, lhe cabe uma segunda função que é a de receitar ou até mesmo produzir um medicamento, ou solicitar uma oferenda aos deuses em prol da saúde do seu cliente. Na área gbe, pelo menos desde o século XIX, existe o *bokonon*, especialista dedicado ao Fá, prescreve remédios, amuletos, sacrifica animais e realiza consultas de adivinhação¹⁹⁶. Seria Francisco um *bokonon*? Um *vodunom* de Dangbé? Talvez. Ele também poderia pertencer a outra categoria, o *bokó*. Estes são os cirurgiões e aqueles que manipulam os fetiches que produzem nas casas particulares¹⁹⁷.

¹⁹³ Idem, p. 107.

¹⁹⁴ TOLLENARE, *Notas...*, p.106.

¹⁹⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Processo nº 14557.

¹⁹⁶ PARÉS, *O rei...*, p. 104.

¹⁹⁷ Idem.

Já os bokós (boucot) parecem ter atuado de forma mais independente e individualizada, sem estarem sujeitos a uma organização maior, vivendo dos seus serviços, preparando os “fetiches que produzem nas casas particulares”. A sua atuação no âmbito doméstico é significativa em face da atuação mais pública dos vodumons. O preparo de “fetiches”, ou seja, de bôs — medicinas sagradas e outros objetos de poder de caráter defensivo, propiciatório ou agressivo — era parte integrante das práticas religiosas da região¹⁹⁸.

De fato, Francisco atuava de forma bastante independente, transitava pelas ruas de Olinda oferecendo seus serviços sem necessariamente estar ligado a uma congregação religiosa. Mais tarde, ainda no início do século XIX, quem manejava as serpentes passaram a ser chamados de mandingueiros. Segundo o viajante inglês Henry Koster

Entre os sucessos dessas últimas, havia a propriedade de manejar as cobras sem perigo de seu veneno, podendo, segundo seu depoimento e de várias outras testemunhas, fazer todos os répteis deixar suas locas e reunir-se-lhes ao redor, graças ao emprego de cantos e gritos próprios. Esses feiticeiros pretendem tornar inócuas as dentadas das cobras desde que as vítimas se submetam aos seus encantos e cerimônias. Um dos processos adotados para esse fim é permitir que uma cobra envolva com seus anéis a cabeça, a face e as extremidades do que deve ser curado de cobra, como é chamado. O senhor das cobras repete algumas palavras durante a operação e sua tradução, se contem alguma, só é conhecida pelos iniciados. A cascavel (rattlesnake) - dizem ser, de todas as espécies, a mais susceptível de atenção às cantigas dos Mandigueiros. Essas narrativas não seriam contadas por mim com a autoridade de uma ou duas pessoas apenas, mas as ouvi repetidas por muitos homens de educação, afirmando a eficácia das cobras aprisionadas pelos Mandigueiros, como se a incredulidade começasse a ceder¹⁹⁹.

Há outros negros denunciados pelo Santo Ofício que, apesar de não demonstrarem ligações com o vodum Dan, eram especialistas no manejo do ofídio. Gaspar da Costa e Gonçalo de Luna, negros, foram degredados de Pernambuco para Bahia. Ali, continuaram incorrendo nos supostos crimes de feitiçaria, o que despertou a ira do seu então senhor Jorge da Fraga. A ordem dada por Jorge era de que embarcassem os negros para a capitania do Rio de Janeiro e os jogassem em alto mar, o que acabou não acontecendo. Corria o boato que Gonçalo e Gaspar haviam matado um enteado do seu senhor e a dois escravos de um religioso, um com um sapo que escondera na cama e outro com uma cobra, também escondida em uma cama²⁰⁰.

¹⁹⁸ PARÉS, *O rei...*, p. 104.

¹⁹⁹ TOLLENARE, *Notas...*, pp. 327-328.

²⁰⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 87, fls. 45.

As atividades destes dois supostos feiticeiros não cessaram com essas mortes. Era expediente comum para os dois denunciados usarem animais peçonhentos, até mesmo para impedir que o engenho moesse ou a caldeira fervesse, jogavam cobras nas cangas dos bois.

Brigaram Gaspar e João Pernambuco; no dia seguinte Gaspar disse a João Pernambuco: ora passado é passado, eu quero ser vosso amigo, vinde beber uma gota de aguardente: bebera João Pernambuco, e logo não se pôde ter em pé, e de engatinhar-se como eles dizem se foi para casa [...] e disse que tendo ele depoente certas razões com o negro Gonçalo e que lhe botaria certos pós em uma rapadura que ele depoente fazia no engenho de Jacaraoba, de que se queixara ao senhor do engenho. Disse mais que sabia que o feiticeiro Gonçalo tomava um galho, o qual lançava dentro da fornalha, ardendo com certas cerimônias, e que não se queimava o galho²⁰¹.

Mandinga e mandingueiro, no século XVIII, estava associado a pequenos patuás (bolsas de mandinga) que concediam imunidade a golpes, furos de projéteis e armas brancas, tornava seu portador valente e temido²⁰². Não há nas fontes essa transição de utilizador destas bolsas para o manejo de serpentes. O termo parece ter evoluído entre o século XVIII e início do XIX ampliando o sentido de confecção de objetos para “feitiçarias” no geral, nesse caso, mandinga se tornou tudo aquilo que alterava a realidade por meios mágicos enquanto o mandingueiro se tornou referência para quem produzia não só patuás, mas diversas outras formas de manifestações religiosas²⁰³. A inserção da serpente se alastrou na religiosidade pernambucana, sendo possível ser observada na atualidade. No *Ilé Asé Ògún Maata* seu antigo babalorixá Claudionor Antônio de Oliveira (26/08/1924 - 24/03/2014), quando baixava (transe mediúnico) o orixá Ogum dançava com uma serpente²⁰⁴.

Antes de falarmos sobre o assunto, faz-se necessário uma breve contextualização sobre este orixá. Ogum é o senhor dos metais e das cidades de Ondo e Irê²⁰⁵, está associado à evolução tecnológica das sociedades por superar a “idade da pedra e do ferro”²⁰⁶. Possui uma ligação

²⁰¹ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 87, fls. 45.

²⁰² Não era obrigatório que o portador destes objetos fosse especializado na sua confecção. Como se verá adiante, uma ampla variedade de sujeitos encomendava estas bolsas a negros e não-negros.

²⁰³ Tratamos do tema no capítulo em sequência.

²⁰⁴ LIMA, R. P. África ocidental/Brasil: dimensões de um culto afro-brasileiro - Ògún dança com a cobra. In: **Democracia e Diversidade:** produção e socialização do conhecimento histórico: XI Encontro Estadual de História da ANPUH de Pernambuco, 2016.

²⁰⁵ Este reino foi dado pelo seu pai Odudua. PRANDI, *Mitologia...*, pp. 88-89.

²⁰⁶ Idem.

forte com seu irmão Exu²⁰⁷, é também chamado por *asiwajú* (aquele que vem na frente), ou, na linguagem dos terreiros, é aquele que vence demanda²⁰⁸. A história deste orixá se confunde com a criação da terra, quando, junto a Nanã, uma divindade muito antiga, criaram casas, plantações e deram origem a um reino próspero²⁰⁹. Ogum vem das regiões iorubanas, mas encontra o seu equivalente na área vodum que se chama Gú ou Gun, senhor da guerra e dos metais²¹⁰. Não encontramos devoção explícita a Ogum ou Gun em Pernambuco durante o século XVIII, porém, deduzimos que sua presença está documentada a partir de um dos objetivos da bolsa de mandinga que era “fechar o corpo”. Ogum e seu equivalente católico, São Jorge, foram direcionados para essa “responsabilidade” nos pequenos patuás, como se verá mais adiante.

Na segunda metade do século XIX foi registrado o festival anual Are Kurumi, em Ifá, onde se reuniu uma multidão de pessoas “adoradores do orixá Ogum ou cobra”²¹¹. Em Abeokuta, no ano de 1852, um pastor africano conheceu duas mulheres, uma delas tinha uma grande serpente enrolada em seu corpo enquanto a outra cantava exortações a Ogum²¹². Outro pastor em Ibadan teve contato com um “encantador de serpentes” (*snake charmer*) que incentivava as pessoas a adorar Ogum através de uma cobra²¹³. Na última década do século XIX, um viajante foi visitado em Oyó por uma “encantadora de serpentes”. Esta devoção parece ter sido rara e não durou por muito tempo na África, levando em consideração que em 1878, na cidade de Ondo, um casal trouxe de Ile-Ifé várias cobras e as exibiu como Ogum. O dirigente daquele local logo tratou de expulsar o casal sob a ameaça de matar os animais. O clamor popular contra esta devoção foi tão forte que Lisa, o chefe mais poderoso de Ondo, aconselhou a dupla a sair da cidade. Isso só demonstra que essa variação de Ogum ligado a uma serpente era, no mínimo, estranha para aquelas pessoas que ocupavam um dos reinos daquele orixá²¹⁴.

Voltando para Pernambuco, Ronnei Prado sustenta a hipótese de que o culto a Ogum contendo esta particularidade de dançar com uma cobra é de influência Mahi²¹⁵. Acredita este

²⁰⁷ No capítulo sobre bolsas de mandinga é visto que Ogum e Exu sempre estavam presentes na configuração religiosa destes objetos.

²⁰⁸ KILEUY, Odé; DE OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado**: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Pallas Editora, 2015, p. 390.

²⁰⁹ PRANDI, *Mitologia...*, p.108.

²¹⁰ PARÉS, *O rei...*, p. 216.

²¹¹ PEEL, John David Yeadon. **Christianity, Islam, and Orisa-religion**: Three traditions in comparison and interaction. Oakland CA: University of California Press, 2016, p.60.

²¹² PEEL, *Christianity...*, p.61.

²¹³ PEEL, *Christianity...*, p.61.

²¹⁴ PEEL, *Christianity...*, p.62.

²¹⁵ LIMA, Ronnei Prado. **Transitoriedades no Atlântico yorubano**: Bábálórísà Claudionor Antônio de Oliveira e o peculiar rito de Ôgún dançar com a serpente. 2020. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

autor que se trata da presença da serpente vodum Dan. Já Diógenes Silva Albuquerque sugere que o Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo, apropriando-se da pesquisa de Waldemar Valente, trata-se de um terreiro jeje-mahi, por apresentar o orixá Ogum dançando com uma cobra²¹⁶. Os três autores citados sustentam um argumento relativamente frágil, associam a presença do animal, diga-se de passagem, sem maiores explicações pelos dirigentes dos terreiros em questão, ao vodum Dan. Inclusive, um dos pesquisadores²¹⁷ ignora John David Yeadon Peel (citado constantemente em seu trabalho) que afirma que, sobrepor uma divindade daomeana ao culto em questão seria uma possibilidade, porém, não tão útil²¹⁸.

Provavelmente o que sobreviveu nesses três terreiros onde Ogum dançava com uma cobra seja um culto bastante setorizado e inexpressível em sua trajetória religiosa, não encontrando, sequer, boa aceitação em Ondo, um dos seus primeiros reinos. Arriscaríamos dizer que em Pernambuco algum sacerdote em finais do século XIX tenha trazido para a região, mas visualiza-se que não teve ampla aceitação ou participação em Pernambuco. Sem exceção, as respostas sobre os questionamentos da presença do animal, é que o “orixá gostava”, “que era bom para o terreiro” ou que “servia para curar”, ou seja, nada que nos direcione a um entendimento aprofundado. Provavelmente, a chegada dessa dinâmica devocional tenha encontrado ressonância com os antigos encantadores de serpentes e até mesmo os devotos de Dan, como Francisco. Independente, serve para entendermos como alguns fragmentos religiosos se mantiveram ou se reatualizaram na citada capitania.

2.5 *A preta mestra e outras feitiçeras em Pernambuco*

Da carta escrita pelo Conde de Povolide anteriormente citada, nos leva a uma reflexão para a capitania de Pernambuco durante o século XVIII. Apesar da carência de fontes e os poucos relatos serem embasados no olhar das autoridades administrativas e eclesiásticas, alguns termos nos levam a crer que, àquela altura, já existia um complexo quadro religioso que serviria de base para a institucionalização das religiões afro nos séculos XIX e XX. Tratem-se de analisar

²¹⁶ VALENTE, Waldemar. Sincretismo religioso afro-brasileiro. **Brasiliana**, 1955.; ALBUQUERQUE, Diógenes Silva. O CULTO A DAN: O CANDOMBLÉ JEJE-MAHI EM PERNAMBUCO A PARTIR DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX, COM O CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DO CARMO. **História e cultura africana** | Recife, 06 a 08 de novembro de 2019.

²¹⁷ LIMA, *Transitoriedades...*, pp. 134-183.

²¹⁸ PEEL, *Christianity...*, p.64.

alguns trechos mencionados pelo conde. Da narrativa empregada na missiva que fora endereçada a rainha d. Maria I, foi relatado que havia um ajuntamento de negros da Costa da Mina que “fazem as escondidas, ou em casas, ou roças, com uma preta mestra”²¹⁹.

Naquela Roça existia um altar para os ídolos onde adoravam bodes vivos e outros de barros. Untavam “seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas benções” Como²²⁰ se viu anteriormente, na freguesia de Una, bispado de Pernambuco, um casal de pardos “dançava a Caçûtû”, uma divindade angolana que era representada por um bode preto. O ato de untar os ídolos com óleo ou sangue é algo bastante comum na África e está bem documentado nos relatos de viajantes em diferentes temporalidades. Nicolas Villault observou na Costa do Ouro que aos domingos os negros daquela região se reuniam no entorno de uma árvore que chamam “árvore do fetiche” e “eles arrumam uma mesa, cujos pés eles ornaram de diversas coroas feitas com ramos de árvores, sobre a qual eles colocam arroz, milho-miúdo, milho, frutas, carne, peixe, vinho e óleo de Palma, para seus Fetiches comerem e beberem, e passam o dia cantando, dançando, pulando ao redor dessa árvore”²²¹. Villault também informa que os fetiches “era um punhado de terra amassada com sebo, gordura e óleo de Palma, no qual eles fixam cinco ou seis penas de papagaio e para os quais rezam noite e dia”²²².

Guardando as devidas proporções, desde finais do século XIX, quando ocorre a fundação do terreiro pernambucano Obá Ogunté, mais popularmente conhecido como Sítio do Pai Adão, cultua-se uma gameleira que representa o orixá Irokô²²³. Esta árvore é sagrada, segundo relatos dos próprios membros desta casa de candomblé “todo pé de gameleira é considerado um refúgio das almas [...] Antigamente todas as obrigações de Egum eram feitas no pé de Iroko”²²⁴. Obrigações de Egum seria o mesmo que ofertar ou alimentar os espíritos ancestrais. “O Irokô o que é? é a obra da natureza. É o fenômeno da natureza. É a árvore de

²¹⁹ Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221-221v.

²²⁰ Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221-221v.

²²¹ VILLAULT, Nicolas. Relation des costes d'Afrique appelées Guinée: avec la description du pays, mœurs et façons de vivre des habitants, 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, p. 260. Transcrição traduzida disponível em: <http://www.costadamina.ufba.br/> acesso em 8 de novembro de 2020.

²²² Idem.

²²³ O Irôko do Sítio do Pai Adão é tombado pela Prefeitura da Cidade do Recife, por meio do Decreto Municipal nº 14.288/1988. Entre os anos de 2018 e 2019, criminosos atearam fogo duas vezes na gameleira. Ver mais em: <http://www.cultura.pe.gov.br/canal/conselhodepreservacao/mocao-de-repudio-pelo-novo-atentado-ao-iroko-do-terreiro-oba-ogunte-sitio-de-pai-adao/>

²²⁴ PEREIRA, Zuleica Dantas. O terreiro de Obá Ogunté: Parentesco, sucessão e poder. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia-UFPE, 1994, p. 67.

onde se extrai a essência para que nós possamos adorar”²²⁵. Não há como se confirmar, mas o que Villaut viu no século XVII possa conservar alguma relação com a devoção prestada a gameleira já em solo brasileiro.

os terreiros mais ortodoxos possuíam uma gameleira. Ritualizar a árvore conferia uma tradição africana trazida por escravos para o Brasil. Além de simbolizar ancestralidade com a terra-mater, e com os espíritos protetores, também representava força e resistência frente aos inimigos da crença. As árvores situavam-se dentro e fora dos terreiros, reafirmando as identidades das nações também nos espaços públicos, em confronto com a realidade do outro²²⁶.

FIGURA 3: MÃE JOANA BAPTISTA NO IROKÔ, EM 1947, SÍTIO DE PAI ADÃO²²⁷



Fonte: VERGER, Pierre. Disponível em: <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/604-xango.html>

²²⁵ Idem, p. 68.

²²⁶ HALLEY, Bruno Maia. DISFARCES, ESCONDERIJOS E GEOSSIMBOLISMOS NA VENEZA AMERICANA: OS “CATIMBOLADOS” NO RECIFE (1937-1945). *Geo UERJ*, Rio de Janeiro, n. 37, e44404, 2019, p. 12.

²²⁷ Utilizamos as informações publicadas por: HALLEY, *Disfarces...*, p. 12.

Usa-se o óleo, água ou cachaça sobre os assentamentos para evocar a divindade, a qual pertence com a finalidade de apaziguar, chamar ou interceder em uma causa. Também serve como alimento e podem fazer parte de algum ritual específico. No Xangô pernambucano cada divindade possui sua bebida e suas comidas que podem ser ofertadas como agradecimento pela graça alcançada ou como um pedido de intervenção divina na vida do ofertante. Na jurema/catimbó, culto de origem nordestina, que engloba uma série de mitos indígenas, africanos e europeus se utiliza corriqueiramente a cachaça e água para abrir o portal da cidade assim como podem ser utilizadas outras bebidas e mel para alimentar os assentamentos dos mestres, caboclos, Exus e pomba giras²²⁸.

Além da alimentação dos fetiches, os centro-africanos mostram que há outras formas de utilizar estes itens consagrados. Maria, uma angolana cativa em Portugal, questionada pelo Santo Ofício sobre um suposto pacto com o demônio, revela como fazia uso de um óleo que havia ganho de um homem que ora se metamorfoseava em cavalo ou camelo.

Foi recomendado que bebesse uma gota sempre que untasse o corpo. Depois que começou com esse procedimento, revela que saiu da casa de sua senhora entre dezoito e trinta vezes para as “bandas dalém”. Seu regresso se dava por intermédio do “Demônio” e acontecia por volta de uma hora da manhã, e não sabia como entrava ou saía daquele local. Essa viagem, a qual Maria fazia com o auxílio do tal homem e o óleo, pode indicar uma projeção astral, algo muito comum entre os centro-africanos, e que no Ocidente ficou conhecido como “sonho”²²⁹.

No século XVII, nas regiões do Dongo e Angola existia a veneração a “um bode vivo e grande, com pelo preto”²³⁰, seu *xinguila* se chama *nganga-ia-zumba*. Na lua nova untam as costas do animal com argila e o levam para passear pelos lugares mais movimentados, ofertam incenso, adorações e sacrifícios. Este animal, considerado sagrado, pode pastar por onde quiser, caso ocorra de ser encontrado por alguém, o sujeito prostra-se no chão e o reverencia com palmas. Acredita-se que a casa do *xinguila* que cuidava deste animal era protegida por uma grande serpente chamada *Quindalandala*²³¹.

²²⁸ LODY, Raul GM. Alimentação ritual. *Ciência & Trópico*, v. 5, n. 1, 1977.

²²⁹ DE QUEIROZ, Josinaldo Sousa; DE ANDRADE, Priscila Gusmão; DO NASCIMENTO, Rômulo Luiz Xavier. Ídolo, feitiço e pacto: a Inquisição portuguesa e a religiosidade centro-africana em Lisboa no século XVIII: o caso de Maria de Jesus. *REVER-Revista de Estudos da Religião*, v. 19, n. 1, p. 187-202, 2019, p. 194.

²³⁰ CAVAZZI, *Descrição...*, p. 204.

²³¹ Idem, p. 202.

Como visto anteriormente, o bode esteve presente em algumas denúncias com a denominação de dança de Tunda, dentre estes episódios, um destes mostrou ligação com um deus angolano. Será que a preta mestra e o seu culto ao bode de barro ou vivo era a mesma devoção a Caçuto? Os indícios da documentação apontam para uma provável ligação da religião da Costa da Mina com a centro-africana em Pernambuco. A menção a Caçuto ocorre em 1761 e o culto realizado pelos negros da Mina, em 1768²³². Dado o curto espaço de tempo e as raízes que estas práticas já haviam criado na capitania, não seria de se admirar que houvesse esse intercâmbio étnico e religioso. Não encontramos nenhum vodum que seja representado por um bode que pudesse indicar a natureza congregacional no Recife nesse período, tendo como único possível elo a sobreposição de uma divindade banta no modelo devocional da área dos voduns.

Em 1717, três mulheres mulatas foram denunciadas por andarem por um local conhecido por Horta, em Santo Antônio do Recife. Lá, uma destas mulheres, chamada Pascoinha, foi encontrada atrás de uma árvore de tamarindo, supostamente tendo relações sexuais com um bode²³³. Pascoinha possuía relativa fama em Recife, tendo sido denunciada mais duas vezes sob a alegação de ser feiticeira²³⁴. Pascoinha ou Pascoa, conforme chamada nas denúncias, foi “mestra” de Antônia Maria, presa em 1713 pelo Santo Ofício e processada uma segunda vez em Recife, para onde foi degredada acusada de feitiçaria²³⁵. Outra preta chamada Florência se dirigiu ao adro da igreja onde “fora dançar o tundá”²³⁶, mesmo local onde as citadas Luzia de Barros e Domingas também dançavam com um bode²³⁷.

No mínimo, sete mulheres (negras e mulatas) possuíam relativa notoriedade pelas suas artes religiosas em Recife²³⁸. Destas, duas sustentavam o título de mestra, nesse caso, a anônima “preta mestra” e Pascoinha. Ao que tudo indica, a preta mestra deveria ser negra e originária da região da Costa da Mina, enquanto Pascoinha era parda. A primeira certamente possuía um passado devocional, tendo participado de ritos iniciáticos e alcançado um alto grau hierárquico que lhe permitia presidir uma casa, a outra provavelmente se fez mestra obtendo conhecimento através de seus pais e até avós, permitindo, assim, repassar o que sabia para outra feiticeira

²³² Utilizamos a data em que o denunciante governou a capitania de Pernambuco, porém, o fato só veio a ser documentado em 1780 em parecer encomendado pela rainha d. Maria I.

²³³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 253.

²³⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 321.

²³⁵ Sobre Antônia Maria, analisamos o seu processo no terceiro capítulo.

²³⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 92, fls. 396v.

²³⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 321-321v.

²³⁸ Destacamos apenas as que foram nomeadas ou tiveram participação com outras mulheres que já haviam aparecido anteriormente nas denúncias do Santo Ofício. De certo, o número de “mestras” e “feiticeiras” é bem maior que este.

vinda de Portugal. Do contato étnico entre Pascoinha e Antônia, a portuguesa aprimorou mais ainda o seu conhecimento mágico, causando muitos problemas a várias pessoas, como se verá em outro momento.

A preta mestra, que provavelmente ocupava um espaço na hierarquia da religião dos voduns, o que lhe rendeu a permissão de presidir uma casa de culto, certamente já residia em Recife há anos. O fato de pertencer hipoteticamente a um complexo devocional diferente do centro-africano não foi empecilho para a adoção do simbi Caçûtû em sua “roça”. Essa sobreposição de divindades já estaria em curso desde 1717, com a insistente nomenclatura “tundá” para designar rituais envolvendo a figura de um bode. Apesar do lapso de tempo entre a primeira denúncia e o registro do nome Caçûtû (1761), é provável que já tivesse se espalhado pelo Recife e localidades adjacentes ou até mesmo isoladas, como a povoação de Una, que, novamente, registra uma prática com o nome de “tundá”.

Mediante os fatos, pode-se inferir que uma geração pioneira de cativos conseguiu estabelecer as bases para um movimento religioso maior que englobaria novas formas de ritos, indumentárias, objetos, etc., mas que conservou alguns elementos básicos. Como demonstra Vansina, Craemer e Fox, um movimento religioso, por mais que mude com o passar dos anos, algumas coisas permanecem mais ou menos estáticas²³⁹. As palavras dos autores parecem fazer sentido para a roça da preta mestra, já que ali deveria ser um local destinado aos voduns, acabou se tornando espaço de culto para um espírito centro-africano. Ainda adicionaríamos a essa discussão o tempo que leva para essas mudanças ocorrerem, que varia entre trinta e cinquenta anos, o que coincide com as denúncias sobre a dança de tundá no início e na segunda metade do século XVIII.

²³⁹ CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

3. MANDINGAS E MANDINGUEIROS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII

O uso das chamadas bolsas de mandinga era conhecido em todo o território luso-brasileiro. Em maior ou menor grau, negros e não-negros utilizavam os poderes destes pequenos artefatos visando obter vantagem sobre algo ou alguém. A exemplo, Manoel de Sousa Pereira que transitou entre a Paraíba, Pernambuco, Bahia e Sergipe se utilizando de bolsa de mandinga e uma carta de tocar. Em 1752 foi preso pela inquisição portuguesa e remetido para a província de Bardez em Goa onde faleceu aos vinte e cinco anos. Sua trajetória, apesar de curta, revelou um complexo mundo de sujeitos não-negros que perpassavam as fronteiras étnicas tão bem marcadas no mundo colonial²⁴⁰.

Na capitania de Pernambuco os artefatos religiosos são conhecidos, pelo menos, desde o início do século XVIII. O padre Joseph Maurício, que residia na vila de Sirinhaém, mandou que os soldados trouxessem em suas bolsas “uma folha de partículas sagradas”²⁴¹, essa denúncia veio a público por parte do capitão-mor de Una²⁴² Cristóvão Paes Barreto e “a muitos de seus soldados”. No mesmo local, o clínico Aleixo Cabral, vendia os mesmos papéis por uma moeda de ouro, segundo o morador daquela praça, Manoel Clemente²⁴³.

O padre Joseph e o clínico Aleixo certamente não eram os únicos a enveredar pelos caminhos místicos trazidos pelos africanos ou pela “magia” dos portugueses e aqui apropriada e implementada por outros grupos. Assim como Manoel Pereira, estes sujeitos se aproveitavam, seja pelo viés econômico ou religioso, de utilizarem um conhecimento prático de africanos e seus descendentes, mas que, moralmente, era condenado e reprimido ostensivamente pela inquisição portuguesa e o clero católico.

Diogo Francisco Barroso ouvira dizer por Bernardo da Silva que Joseph Godoi e outro rapaz foram até a sua porta mostrar-lhe patuás que traziam consigo para não entrar ferro nem chumbo no corpo, na vila do Recife, denunciava, também por ouvir dizer, que Leonardo Bezerra Cavalcante e o seu filho Manoel conhecido pela alcunha de Cajuba, que ambos traziam os

²⁴⁰ Analiso com mais ênfase esse caso em outro trabalho: QUEIROZ, Josinaldo Sousa. **Entre a permissão e a proibição**: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e o governo secular em Pernambuco (1778-1797). Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 2018, pp. 29-34.

²⁴¹ Arquivo Nacional Torre o Tombo, Caderno do Promotor nº 79, fls. 397. 14 de maio de 1714

²⁴² Novamente a freguesia de Una aparece ligada as religiões trazidas por africanos.

²⁴³ Idem.

mesmos patuás pra não lhes fazer mal nem entrar ferro. A lista de denunciados era extensa, aos quatro primeiros, somou-se o alferes Manoel Pereira e Jospeh, ambos mandingueiros²⁴⁴.

Pelo número excessivo de denunciados em um curto espaço de tempo, é razoável afirmar que bolsas de mandingas e mandingueiros eram recorrentes principalmente no Recife. A circulação material e cultural destes itens atingia a todos os níveis sociais daquela localidade. De escravos a padres, em maior ou menor grau, muitos destes não só conheciam como também utilizavam para fins pessoais. Algo que se destaca em todos os casos relatados é a função específica de imunizar o portador de furos e cortes causados por armas de fogo e objetos cortantes/perfurantes.

TABELA 6: LISTA DE DENUNCIADOS POR PORTAR BOLSA DE MANDINGA EM PERNAMBUCO

NOME	COND IÇÃO	ETNIA	IDAD E	LOCAL DE NASCIMENT O	LOCAL DE MORADA	TIPO DE BOLSA	ANO
Joseph Maurício	Padre				Sirinhaém	Folhas de partículas consagradas	1714
Aleixo Cabral	Clínico				Sirinhaém	Papelinhos de uns pós para não entrar balas	1714
Joseph Godoy					Vila de Santo Antônio do Recife	Patuás para não entrar ferro nem chumbo	1716
Manoel Pereira	Alferes				Recife	Mandinga para não entrar nem	1716

²⁴⁴ Arquivo Nacional Torre o Tombo, Caderno do Promotor nº84, fls. 168. 31 de julho de 1716.

						ferro, nemchumbo .	
Manoel					Engenho Abias freguesia de Tacoara	Bolsa com algumas orações e pedra d'ara	1716
	Escravi zados				Boa Vista	Bolsa com papéis e uma pedra d'ara	1717
Fulano					Parnamirim, Olinda	Mandinga para não entrar ferro	1716
Basílio	Escravo	Preto			Engenho do Jacaré	Bolsa	1717
Cosme	Escravo	Preto			Freguesia de Tacoara	Bolsa	1717
João	Escravo	Preto			Macota freguesia de Goiânia	Bolsa com várias orações ²⁴⁵	1717
Vários denuncia dos					Tegipió	Bolsa com vários papéis	1717

²⁴⁵ Orações ligadas aos santos católicos.

Luís Pereira Filho					Recife	Mandinga para não ser ferido com espada, pano atado ao braço para se proteger de corte de espada	1717
Vários denuncia dos					Engenho Maratapagipe freguesia de Santo Antônio do Cabo ²⁴⁶	Mandinguei ros, bolsa com vários papéis, imagem de Santo Antônio atada a perna	1717
Manoel Corrêa Leal	Tamoei ro				Recife	Carta de tocar ou mandinga para não entrar ferro	1718

²⁴⁶ “Cabo de Santo Agostinho durante o Brasil colônia tinha uma sede chamada Santo Antônio do Cabo e em sua região foram construídos vários engenhos, cujo número atingia a dezesseis em 1630, e assim relacionados em documentos atuais: Santa Lúcia; Utinga, sob a invocação de S. Francisco; Maratapagipe, sob a de S. Marcos; um que pertenceu a João Rodrigues Caminha; Pirapama, sob a invocação de Santa Apolônia; Novo, de S. Miguel; Garapu, do Espírito Santo; Algoduais, de S. Francisco, Jurissaca, de S. João Batista; Nossa Senhora da Conceição; Velho, da Madre de Deus; Guerra; S. João; S. Braz; Nossa Senhora das Candeias; e Bom Jesus. Alguns engenhos eram excelentes e fabricavam muito bom açúcar. Quando aos cereais, farinha, fumo, gado e peixes só eram produzidos para consumo próprio. No entanto, a mandioca era plantada para a fabricação da farinha e vendida em toda a região”. Disponível em: <http://engenhosdepernambuco.blogspot.com/2013/>

João Mendes	Soldado de infantaria				Recife	Carta de tocar ou mandinga para não entrar ferro	1718
	Escravo				Recife	Oração atada a perna para não lhe ferir	1718
Manoel Ferreira	Alferes e soldado				Recife	Bolsa de mandinga	1718
Leinardo Bezerra	Preso em Lisboa				Recife	Bolsa de mandinga	1718
	Escravo	Mulato			Currais	Bolsa de mandinga	1718
Domingos Corrêa	Escravo				Recife	Fazia mandinga escrita em papel com seu sangue	1718
José	Escravo	Preto			Curralinho	Mandinga	1748
Nicolau	Escravo				Recife	Confecção de mandinga	1748
Francisco Ferreira					Distrito da Paraíba	Mandinga	1745

Manoel de Sousa Pereira					Recife, Bahia, Sergipe e Goa	Mandinga	1753
-------------------------------	--	--	--	--	---------------------------------------	----------	------

Fonte: elaborado a partir de Arquivo Nacional, Torre do Tombo, Caderno do Promotor, n.º 79, 86, 87, 108, 109; Processo n.º 724.

Analisando a tabela, temos um total de 25 denúncias, sendo sua maioria entre os anos de 1710 a 1718, com maior recorrência na cidade do Recife. Do total, 9 são acusações contra escravizados, mas não especificam a qual grupo étnico pertencem. O restante, referem-se a padres, clínicos, soldados, alferes ou não possuem descrições detalhadas dos acusados.

As irmãs Domingas e Catarina contaram ao ajudante Joseph dos Prazeres sobre dois homens que foram à sua casa, Benedito Freire e Fulano dos Prazeres, este último, pardo, que trazia uma mandinga²⁴⁷. Basílio, escravo, teve sua bolsa tomada por Francisco Ribeiro e pelo escravo do capitão Antônio Soares Amaral no Engenho do Jacaré e entregue a um religioso tio do denunciante e também padre Leandro Ferreira de Azevedo, que se dirigia a Lisboa para maiores averiguações sobre o caso²⁴⁸. O alferes Estevam Fernandes também tomou um objeto similar de um escravo chamado Cosme. Outro escravo de João Gonçalves, mulato, chamado João, que reside em Macota da freguesia de Goiana, e um Luís Soares, que mora em Camaratuba, possuíam bolsas “dessas com orações proibidas”²⁴⁹.

Luís Pereira foi denunciado pelo seu amigo Manoel Dias Freitas, quando foi a sua loja lhe mostrar, entre outras coisas, uma bolsinha.

E depois mais que o dito Luís Pereira lhe dissesse que tinha mandinga para que ainda que dessem com espada o não ferissem e dizendo-lhe ele denunciante que lhe mostrasse mostrou uma bolsinha encarnada que trazia atada na golada camisa, mas não lhe mostrou o que trazia dentro, e no mesmo tempo lhe viu ele denunciante um pano atado em um braço, e o dito Luís Pereira lhe disse que nele haviam dado com uma catana sem o ferirem, ainda que alguma tivera, e que isto era por virtude da dita mandinga²⁵⁰.

²⁴⁷ Arquivo Nacional Torre o Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 232. 23 de setembro de 1716.

²⁴⁸ Arquivo Nacional Torre o Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 312v. 21 de maio de 1717.

²⁴⁹ Arquivo Nacional Torre o Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 235. 5 de novembro de 1716.

²⁵⁰ Arquivo Nacional Torre o Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 250. 13 de julho de 1717.

Segundo Alexandre Almeida Marcussi, esse tipo de mandinga era confeccionado em rituais de calundu.

De certa forma, a prática dos calunduzeiros de fechar o corpo, às vezes com amuletos defensivos, constitui uma intersecção com o fenômeno das bolsas de mandinga. Há um caso em que a própria palavra "mandinga" aparece associada aos calundus. Pedro Teixeira, em Mariana, foi denunciado em 1790 por fazer calundus e por manter o hábito de todo ano, no dia de São João, moer imagens de Cristo e dos santos em um pilão junto com raízes, confeccionando com a mistura uma "mandinga" que ele usava para dar fortuna²⁵¹.

Como exposto, esta prática se encontrava largamente difundida na capitania de Pernambuco, utilizada por grupos variados inseridos em diferentes contextos sociais, culturais e religiosos. A partir dos vários exemplos listados, podemos ter uma ideia mais ampla do quadro religioso que se formava no local supracitado e como a chegada de cativos da África contribuíam para o aumento dos denunciados por portarem tais objetos.

3.1 *Manoel Pereira de Sousa e a busca por uma bolsa de mandinga*

As bolsas de mandinga, divulgadas amplamente em todo o território português, possuíam diversas características e modos de confecção, indo desde símbolos específicos a orações diversas e desenhos representativos da cosmologia africana, do catolicismo e da magia popular europeia. Como ponto de partida para esta discussão, tomemos por base uma extensa confissão feita por Manoel de Sousa Pereira que, dentre vários locais por, onde transitou, teve contato direto com um mandingueiro especializado na produção desses objetos.

A documentação existente sobre a vida de Manoel não deixa claro a qual grupo étnico pertencia, mas o seu estilo de vida demonstra ser alguém que vinha de uma família com alguma condição financeira, levando em consideração que durante um curto período da sua vida visitou várias capitanias. Por enquanto, da sua trajetória nos interessa quando residiu em Recife durante a década de 1740.

Sem muitas explicações em sua confissão, Manoel se mudou da Paraíba para a casa do soldado Luiz Tavares, em Pernambuco. Em certo dia da semana, resolveu ir até a Ponte do Recife com mais seis amigos passear. Estando no referido local, Manoel e seus amigos

²⁵¹ MARCUSSI, *Cativeiro e cura...*, pp. 82-83.

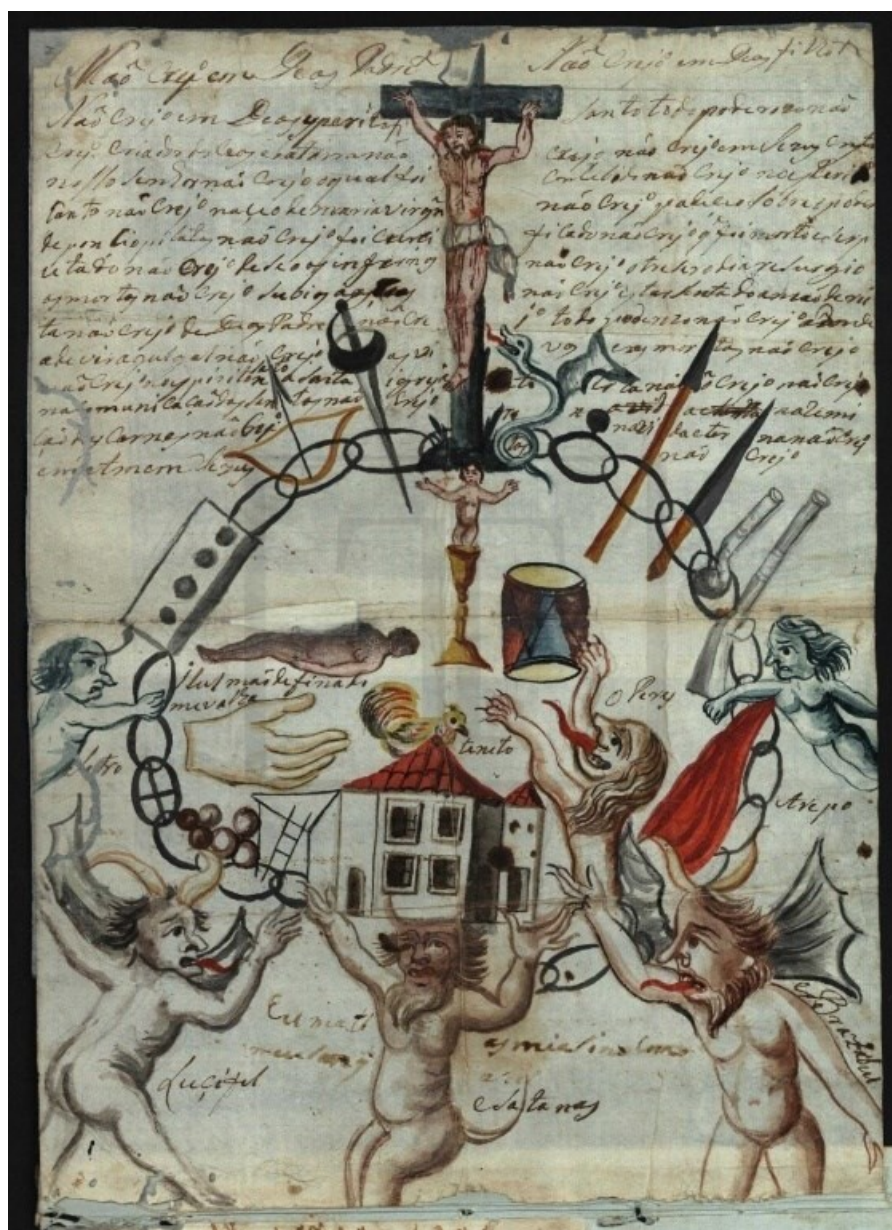
começaram um caloroso debate sobre um capitão do mato que passara com dois negros presos. Comentaram que o sucesso do capitão – Pedro Monteiro – se devia ao uso de uma bolsa de mandinga.

Todos entraram em consenso que queriam possuir uma bolsa de mandinga. Ou seja, almejavam, segundo a crença da época, ficarem imunes a golpes perfurantes, cortes e projéteis de armas de fogo. João Soares, um dos amigos de Manoel, disse que sabia a quem recorrer para que todos pudessem atingir o objetivo em portar tal item. Se dirigiram a casa do mulato Pedro Rodrigues. João Soares parecia ter já algum conhecimento dos objetos, contou ao mulato que queria uma bolsa que os tornassem imunes a golpes e os fizessem temidos.

Porém, advertiu Pedro, para que a mandinga tivesse êxito, todos deveriam ir à igreja se despedir dos santos e dos seus familiares. João Soares, aparentemente preocupado com o que ouvira, disse que não queria uma mandinga permanente e muito menos se despedir dos santos e entes queridos. Indagou aos amigos se esta era a vontade deles, ao que responderam: não. Encerrada a discussão, Pedro Rodrigues pediu que os seis rapazes voltassem a sua casa à noite para receberem, cada um, papéis com a pintura de um demônio feita com tinta preta e um credo às avessas²⁵².

²⁵² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 131.

FIGURA 4: CREDO AS AVESSAS COLHIDO EM UMA BOLSA DE MANDINGA²⁵³



Fonte: Arquivo Nacional, Torre do Tombo, Processo n.º14649.

Todos se dirigiram a Igreja do Bom Jesus incumbidos de dizerem em uníssono as seguintes palavras: “fikai-vos embora Santos que já não quero nada convosco”. Uns se despediram para toda a vida, outros por vinte ou dezesseis anos. Em sua confissão, Manoel disse ter se despedido por dez anos. Feito isto, foram a um local deserto conhecido por

²⁵³ Esta imagem não foi encontrada no depoimento de Manoel, mas se assemelha a descrição dada por ele dos papéis que utilizou para firmar um suposto pacto com o demônio.

“cidadela”, as instruções do mulato Pedro Rodrigues eram de que, um por vez, iria até uma parte da tal cidadela “lutar com o demônio” para que o pacto da mandinga fosse aceito.

O primeiro a ser chamado por Pedro Rodrigues foi Estácio José. Fora explicado que levasse consigo a pintura do demônio e o credo às avessas²⁵⁴. Próximo de onde deveria se realizar a firmação do pacto, Estácio José desmaiou de tanto pavor ao avistar um bode preto que gritava incessantemente por Jesus. Seus amigos o socorreram e o enrolaram em um “capote”. Na sequência, João Soares seguiu atentamente as palavras de Pedro Rodrigues, o que, com sucesso, recebeu sua mandinga. Em seguida, dirigiu-se José Carvalho, que também obteve êxito. Por fim, Manoel de Sousa, entregou os papéis ao mulato que por sua vez laçou-os no chão ordenando que o réu os buscasse.

Nesse momento, novamente surgiu um bode preto impedindo que o réu pegasse os papéis. Durante quinze minutos Manoel travou um combate com o animal, que, vigorosamente, o atacava para que não lograsse êxito. Exausto com aquela situação, Manoel retorna para junto de Pedro Rodrigues ao passo em que surgia no lugar do animal um homem negro, que estava de costas e perguntou a Manoel qual era o seu desejo o que prontamente respondeu querer uma mandinga para não ser ferido com ferro ou chumbo, não houvesse de ser molestado e fosse temido. Que tudo o que quisesse assim o demônio lhe desse, mediante isso, sua alma seria do dito homem negro por dez anos. Em suas últimas palavras, o suposto demônio disse a Manoel que sempre que desejasse algo o chamasse, e pediu que levasse até ele os papéis. Obedecendo à ordem, o réu caminhou até o homem negro, que por sua vez saltou sobre ele, tocando-o com sua espada, e disse: “meu”.

O universo mágico e religioso de Pernambuco do século XVIII fica bem evidente na trajetória de Manoel e dos seus amigos na busca por um item que alterasse a realidade a partir de um conhecimento considerado herético pela Igreja Católica. Por toda a extensão dos domínios ultramarinos de Portugal, as chamadas bolsas de mandinga figuraram entre a população negra e a não-negra²⁵⁵. O passar dos séculos agregaram a estes pequenos saquinhos

²⁵⁴ Credo às avessas são orações lidas de trás para frente, comumente buscam mostrar o sentido contrário de uma oração, como pode-se constatar no exemplo a seguir: “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 [...]”. QUEIROZ, *Entre...*, p. 32.; Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº14649.; TELES, Miguel Angelo Almeida. HORAS ABERTAS, CORPOS FECHADOS: A RELIGIOSIDADE DO CANGAÇO. *Revista Canudos*, v. 10, n. 1, p. 61-73, 2020, p. 69.

²⁵⁵ SWEET, James H. *Recrutar...*, p. 211-12.

elementos dos mais variados desde desenhos e orações a cabelos, unhas, pós, sangue, pedra d'ara, ossos entre outros.

Apesar da ampla variação desses objetos, a sua confecção segue um padrão mais ou menos pré-estabelecido entre todos que o fabricam. A mandinga procurada por Manoel e seus amigos, não apresenta muitos detalhes, nem se há uma relação mais próxima da religiosidade africana do que com o catolicismo, a religiosidade popular europeia ou da magia erudita²⁵⁶. O filtro empregado pelo inquisidor também não nos permite saber se Pedro Rodrigues invocava realmente a figura mítica do demônio cristão ou se estreitava relações com espíritos ancestrais dos negros. Os inquisidores, ao ouvirem o relato de Manoel, certamente devem ter lembrado dos rituais pagãos da Europa conhecidos por *sabá*. Ainda que este tenha sido empreendido por um mulato – Pedro Rodrigues – nota-se como a magia europeia se fazia presente em Pernambuco no século XVIII. A estética do pacto iniciado por Manoel e seus amigos é a mesma dos grupos de feiticeiros franceses de Toulouse processados entre 1330 e 1340²⁵⁷.

O bode preto, o pacto com um ente considerado maligno, a profanação de espaços sagrados e cemitérios, renegar a Cristo tudo isso se encontra na confissão apresentada por Manoel. Todos esses detalhes eram já conhecidos pela Inquisição portuguesa e possuíam um procedimento específico, que era o de encontrar a presença do pacto entre o homem e o demônio cristão.

O *sabá* europeu era identificado a partir de práticas como infanticídio, o canibalismo, transmutação de pessoas em animais, o voo das bruxas, a abjuração dos sacramentos cristãos, a blasfemiação e as orgias sexuais. Esta última conduta destaca-se com frequência nas descrições sobre o mito, marcado pela prevalência de componentes eróticos²⁵⁸.

Para Pernambuco o caso não foi descrito como o antigo ritual citado, apesar de seguir uma lógica bastante parecida. Tendo em mente que os magistrados da época conheciam bem a literatura e os processos legais, o que os levaram a não relacionarem a mandinga com o *sabá*?

²⁵⁶ Magia erudita era tudo aquilo que envolvesse crenças e práticas mágicas atribuídas aos que sabiam ler e escrever. FONTOURA, Odir Mauro da Cunha. *O rebanho infectado: inquisição e clérigos praticantes de magia no século XIV*. 2020, p.10.

²⁵⁷ SILVA, Carolina Rocha. **O *sabá* do Sertão**: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58). Dissertação de mestrado em História, UFF. 2013, pp. 57-58.

²⁵⁸ Idem, p. 58.

Será que enxergavam o processo de criouliização que estava ocorrendo desde o encontro cultural de africanos e luso-brasileiros?

3.2 *Elementos católicos e africanos nas bolsas de mandingas*

Através da denúncia de Manoel podemos deduzir alguns cenários em Pernambuco durante o século XVIII. O primeiro, é o de que havia um comércio de artefatos religiosos, fato que se comprava a partir de uma encomenda feita por Francisco²⁵⁹. Além disso, essas bolsas eram conhecidas e tinham diversas particularidades que o comprador provavelmente sabia identificar. Um homem chamado Francisco, quando buscou comprar uma dessas bolsas com o escravo Nicolau, foi categórico ao afirmar que queria duas: uma com um sinal de Salomão e outra com dois sinais de Salomão²⁶⁰.

Manoel, morador na freguesia de Taquara, trazia consigo orações e uma pedra d'ara juntos em uma bolsa²⁶¹. João Muniz, capelão da capela do Engenho Salvador Curado²⁶², achara uma bolsa contendo um pedaço de pedra d'ara com um papel escrito com letras de sangue, e a pintura de alguns demônios. Além destas informações, o papel trazia o nome de alguns “negros crioulos” assistentes do mesmo engenho. Em razão da sua fé cristã, o capelão deve ter ficado horrorizado²⁶³ com o que leu nos papéis, onde os supostos donos se entregavam a seres considerados maléficos pelo cristianismo²⁶⁴.

A pedra d'ara teve papel significativo nas bolsas de valores. Corriqueiramente, mandingueiros se aventuravam em esconder embaixo dos altares católicos orações e figuras diversas na intenção de dotá-las de algum poder. Altares feitos dessa pedra foram alvos preferenciais para a confecção das bolsas. O seu poder em transformar a hóstia e o vinho no

²⁵⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Processo nº 14557.

²⁶⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 109, fls. 306. Ano de 1747

²⁶¹ Arquivo Nacional Torre o Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 224.14 de dezembro de 1716

²⁶² “O engenho São Sebastião foi fundado por **Pero da Cunha de Andrade**, antes de 1585. Sua moenda era movida a bois e sua igreja tinha como orago São Sebastião. Suas terras ficavam localizadas entre o Rio Capibaribe e o Rio Tijú, freguesia da Várzea, sob a jurisdição de Olinda, capitania de Pernambuco.”. Disponível em: <https://engenhosdepernambuco.blogspot.com/search?q=curado>

²⁶³ Durante o século XVIII Pernambuco, de acordo com as fontes, o anticatolicismo era recorrente nas denúncias ao Santo Ofício. Para saber mais ver: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 79, fls. 397.; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 84, fls. 167.; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 235v.; 237; 240 e 244.; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 342 e 344.

²⁶⁴ Arquivo Nacional Torre o Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 228. 12 de março de 1717

corpo e sangue de Jesus Cristo poderia, também, purificar orações e desenhos nos papéis. Sendo assim, tornou-se um item indispensável.²⁶⁵

Os desenhos muitas vezes revisitam elementos do pensamento demonológico europeu, como se pode apreender do caso de Manoel Pereira de Sousa. Padres, missionários, inquisidores e religiosos no geral, ao chegarem ao Brasil, estavam envoltos na propaganda diabólica²⁶⁶ que rondava Portugal nos séculos XVII e XVIII. Não é difícil imaginar que muitas das práticas europeias tenham se somado às africanas, como as bolsas de mercadorias. A questão que levantamos é: até que ponto estes artefatos apotropaicos eram africanos ou europeus? Era fruto de uma crioulaização? Se sim, ela começa na África ou é fruto do tráfico transatlântico?

Vejamos um caso já bastante conhecido na historiografia sobre José Francisco²⁶⁷. Africano nascido em Uidá, José transitou por vários locais: Pernambuco, Rio de Janeiro, Bahia e Portugal. Quando preso pela inquisição, confessou o uso das bolsas de mandingas. Seu processo segue a mesma lógica que as denúncias aqui apresentadas. Levou a bolsa até o altar de uma igreja, nela havia desenhos e orações e a queria para se tornar imune a golpes diversos. Dos poucos processos que chegaram até nós, este traz algumas imagens que têm sido alvo do debate historiográfico²⁶⁸. Para Santos:

mostra que esses pequenos pedaços de papéis desenhados exprimiam uma forma especial de relacionamento com a morte de Cristo e o mundo dos mortos, próprio do sistema de pensamento banto, aprendido por José Francisco na circulação pelo Atlântico, pois foi levado de Ajudá para Pernambuco, depois Rio de Janeiro, onde disse ter aprendido as artes de fazer os amuletos, e por fim Lisboa, onde vivia com seu proprietário e comercializava as bolsas de mandinga.²⁶⁹

²⁶⁵ RAREY, Matthew Francis. *Assemblage, occlusion, and the art of survival in the Black Atlantic*. **African Arts**, 2018, Vol. 51, Nº 4, pp. 26-27.

²⁶⁶ Em Portugal foi recorrente por parte de alguns párocos e missionários, pregarem nos púlpitos, confessionários e demais localidades de atuação sobre a filiação diabólica nos atos mágicos. Além disso, há algumas confissões de réus da Inquisição que relatam seus mentores espirituais aconselhavam e até obrigavam que “contassem histórias de bruxas e pactos”. PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"**: 1600-1774. 1997, p. 150.

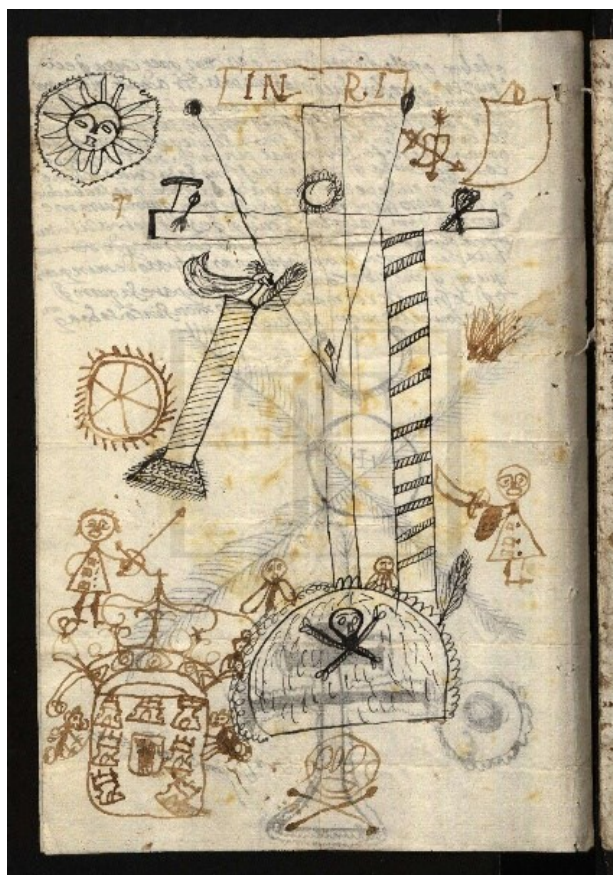
²⁶⁷ Entre vários autores, ver: RAREY, *Assemblage...*; CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandigas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Garamond, 2008.; SILVA SANTOS, *Bolsas de mandinga* FROMONT, Cécile. *Paper, Ink, Vodum, and the Inquisition: Tracing Power, Slavery, and Witchcraft in the Early Modern Portuguese*. Atlantic. Journal of the American Academy of Religion, Volume 88, Issue 2, June 2020, Pages 460–504.

²⁶⁸ Ver por exemplo: SANTOS, *Bolsas de Mandinga...*; FROMONT, *Paper...*; LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e "magia" africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi (Rio J.)* [online]. 2004, vol.5, n.8, pp.9-70.

²⁶⁹ SANTOS, Vanicléia. **Arqueologia das bolsas de mandinga: artefatos africanos de proteção no Brasil colonial**. In: Camilla Agostini (org.). (Org.). *Objetos da Escravidão* Abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. 1ed.Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2013, v. 1, p. 221-244.

Anexado ao processo, encontra-se uma série de desenhos que fazem alusão ao catolicismo, à cultura popular europeia e à religiosidade africana. Aparecem na imagem a seguir as seguintes figuras: uma cruz no centro da folha, no lado superior esquerdo um sol, no centro a inscrição I. N. R. I, sob a cruz há a presença de um triângulo de lados congruentes. Abaixo do sol, uma circunferência dividida em seis partes e ao seu lado, uma pilastra com uma ave no topo. Do lado direito da cruz, uma escada. No canto superior direito, um coração cravado por uma flecha e uma espada e ao lado, uma caravela. Abaixo, duas figuras humanas empunhando um arco e flecha e a outra um sabre em conjunto com um escudo. Ao fim da folha, no canto inferior esquerdo, uma figura antropomórfica e um brasão. Ao pé da cruz, algo parecido, segundo Santos, com uma coroa de espinhos com um crânio e dois ossos que formam um x, sob ela, algumas figuras humanas e uma pena. E, por fim, abaixo da suposta coroa, um círculo com cinco esferas ovais e novamente dois ossos formando um x.

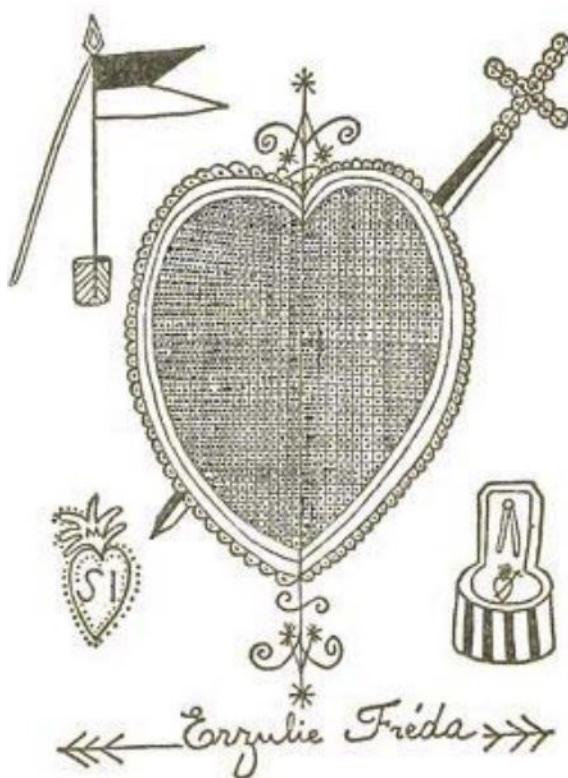
FIGURA 5: DESENHO ENCONTRADO EM UMA BOLSA DE MANDINGA



Fonte: ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11774.

A começar pelo coração, Santos alega ser a *yowa* (cruz)²⁷⁰, ou seja, o movimento contínuo das almas humanas²⁷¹. Didier Lahon acredita que se trate da ‘Cruz de Santo André’²⁷². Outra possível interpretação que encontramos para essa figura provém de Uidá, no Daomé. De acordo com Alfred Metreaux, o panteão de divindades Vodou ainda obedece a uma classificação conforme a origem geográfica ou com o grupo ao qual pertencem. Por exemplo, Ezilie-Freda (*Ezilie of Whydah – Dahomey*), que seria um Loá (Lwa ou L'wha)²⁷³.

FIGURA 6: VÉVÉ DE ERZILIE-FREDA



Fonte: MÉTRAUX, Alfred. *Voodoo*. Sphere Books, 1972, p. 69.

Esse vodou feminino é conhecido pela sua beleza, sendo comparado à Afrodite. Pertence à família dos espíritos das águas, mas, segundo a tradição, abandonou suas origens, se tornando

²⁷⁰ SANTOS, *Arqueologia...*, p. 230.

²⁷¹ Idem.

²⁷² LAHON, *Pacto...*, p.49.

²⁷³ LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. [S.l.]: Selo Negro Edições, 2004, p. 92. Loá é o feminino para o vodou haitiano também referido como Ezili, Erzulie, Erzilie, ou Maîtresse..

a personificação da beleza e graça feminina²⁷⁴. Em seu *boudoir*²⁷⁵ encontra-se um vestido vermelho, joias, bacia, sabão entre outros itens²⁷⁶. Quando está em terra, através do transe mediúnico, seduz a todos os presentes. Conta-se que Erzilie umedece o chão que pisa com perfume, tem gostos caros e trata os homens com altivez, enquanto considera as mulheres como inimigas.

Tomando como base o seu *vèvè* (desenho) que em muito se assemelha com o que encontramos no processo de José Francisco, levantamos a hipótese da sua bolsa também carregue alguma tradição religiosa do Daomé. Ainda confirmaria a visão de Lahon em associar os desenhos as cartas de tocar, o que Santos acaba por não concordar²⁷⁷. Erzilie por estar ligada a beleza e a sedução, poderia sua representação na bolsa de José indicar, sim, que ali, também havia a pretensão de se conseguir conquistar o outro²⁷⁸.

Vèvè são expressões geométricas utilizadas nas religiões de matriz afro do Haiti, possuem a função de invocar os voduns e repousar oferendas. Normalmente são desenhados no chão, em muros ou bandeiras. Cada divindade possui o seu *vèvè* particular que trazem em si características pessoais do *Loa* em questão²⁷⁹. Roger Bastide informa que também se deposita objetos sagrados, se saúdam os deuses e se inicia os rituais²⁸⁰.

A bolsa de mandinga flutua por muitos espaços. Até aqui, é possível percebermos sua inserção em diversas cosmovisões distintas e, ao mesmo tempo, também se associa aos chamados fetiches. Fetiche seria a evolução da palavra feitiço e estaria ligada a uma ampla variabilidade de práticas como ofertar comida, usar bolsas como amuletos de proteção, etc.

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

²⁷⁴ MÉTRAUX, Alfred. *Voodoo*. Sphere Books, 1972, p. 69

²⁷⁵ Espécie de quarto que seria o equivalente ao quarto dos orixás no Brasil.

²⁷⁶ MÉTREAU... *Voodoo*... p. 69.

²⁷⁷ SANTOS, *Arqueologia*..., p. 225.

²⁷⁸ Como se observa no quinto capítulo, bolsas de mandinga também eram utilizadas como cartas de tocar, uma espécie de objeto encantado que servia para obrigar a outra pessoa a estreitar relações amorosas com o portador.

²⁷⁹ POLK, Patrick. “Sacred Banners and the Divine Cavalry Charge”. In: COSENTINO, Donald. **Sacred Arts of Haitian Vodou**. The Fowler Museum of Cultural History, UCLA, 1995, pp. 324-334.

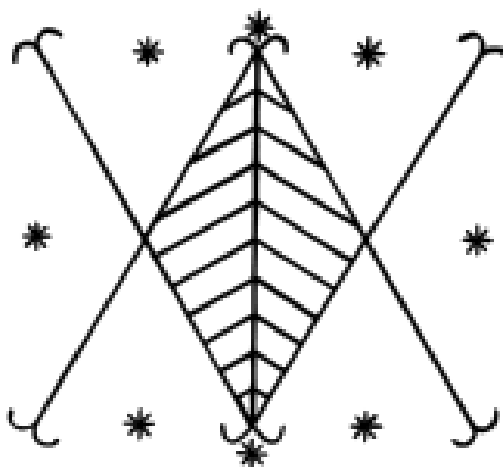
²⁸⁰ BASTIDE, *O candomblé*..., p. 95.

protegiam todo o país, seriam determinados tipos de árvore, uma montanha, uma pedra, um tipo de peixe ou de pássaro.²⁸¹

Na Costa do Ouro, por exemplo, as mulheres possuíam até oito fetiches (representação de uma divindade plasmada em um objeto), todos direcionados para as diversas fases de uma relação amorosa: que o marido ame sempre a companheira, que possa engravidar, ser desejada por outros homens, ter ouro, expulsar “Sassan”, que o viajante Bosman toma pelo diabo católico entre outras vantagens.²⁸²

Ainda segundo a análise de Santos, o triângulo invertido sob a cruz representaria a passagem e a comunicação entre os mundos. Significa, também, a infinidade do mundo, o ser humano ou espíritos ancestrais²⁸³. Apresentamos o *vèvè* do vodum Ayizan, similar ao que se encontra nos desenhos aqui analisados.

FIGURA 7: VÈVÈ DE AYIZAN



Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ayizan#/media/Ficheiro:VeveAyizan.svg>

²⁸¹ 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: Acesso em 13/09/20.

²⁸² BARBOT, Jean. *Journal d'un voyage de traite en Guinée, à Cayenne et aux Antilles fait par Jean Barbot en 1678-1679*. In: *Bulletin de l'IFAN*, vol. 40, ser. B, n.2, Gabriel Debien, Marcel Delafosse et Guy Thilmans (editores), Dakar, IFAN, 1978, p. 74; PARÉS, Luis Nicolau (org). *Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730*. Disponível em: Acesso em 13/09/20.

²⁸³ SANTOS, *Arqueologia...*, pp. 228-229.

Ayizan é considerado um vodum muito antigo e originário de Aladá. Há duas versões sobre a sua estadia nesta cidade, a primeira que ele teria sido levado por Adjahuto, quando chegou de Tado; a segunda, que ele já estaria ali e que representa “a esteira da terra” ou a “crosta terrestre”²⁸⁴. Considerada um Loá, Ayizan habita em grandes cidades como Abomé e Uidá, é o senhor do mercado, protetor das cidades, segundo Pierre Verger²⁸⁵. Para Émile Marcelin²⁸⁶, Ayizan é representada por uma serpente e é esposa de Legbá²⁸⁷.

Se estivermos certos de sua presença nos escritos de José Francisco, estamos diante de um fato muito interessante nesta bolsa em específico, mas que pode se estender a outras, como, por exemplo, no caso de Manoel Soares, descrito anteriormente. Há um detalhe nesses processos que sempre escapam nos estudos acadêmicos: a presença do sangue de animais. José utilizou sangue de frango branco e preto enquanto a de Manoel se exigia sangue humano. Qual a ligação disso com os animais e Ayizan?

Primeiro, Ayizan é conhecido por sua dinamicidade. Representa o movimento, a terra e a comunicação. Encontramos o mesmo sentido que Santos, quando ela afirma que o triângulo invertido é a passagem entre os mundos. Na tradição nagô, Exu (o equivalente de Legbá) possui essas mesmas características, sendo responsável pela comunicação entre os humanos e orixás. Habita em todos os lugares e vive em um tempo cronologicamente impossível para a humanidade²⁸⁸.

Qual a função do sangue e da imolação? O sacrifício está diretamente ligado a ideia de troca de um bem material por um espiritual. A imolação de um animal representa o intercâmbio da vida pela força extraterrena²⁸⁹. A presença do sangue em diversos ritos das religiões afro consiste desde a alimentação de uma divindade até o firmamento de pacto ou força em um objeto. Aqui começa a nossa discussão sobre Ayizan e a bolsa de José.

O esposo de Ayizan – Legbá – é o equivalente ao Exú do candomblé. Nota-se entre os três uma particularidade interessante, que seria o da mobilidade, dos caminhos e da destreza. Segundo informações do Babalorixá Altair de Oyá Dolú, o sangue do frango branco ou preto é

²⁸⁴ 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. 553.

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ MARCELIN, Émile. *Les grands dieux du vodou Haïtien*. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 36, 1947. pp. 51- 135, p. 61.

²⁸⁷ No Brasil, seria correspondido a Exú.

²⁸⁸ Nas palavras do Babalorixá Altair de Oyá Dolú: Exú comeu ontem o passarinho que ele vai matar amanhã.

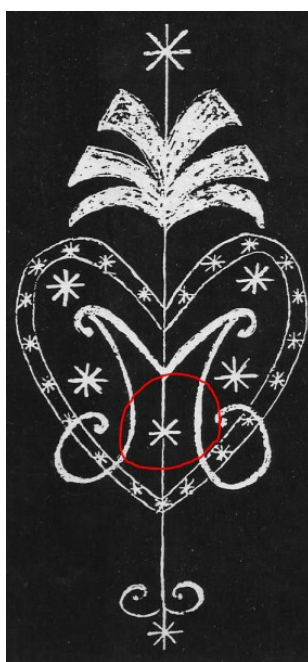
²⁸⁹ CHERVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Editorial Herder, Barcelona, 1986, p. 904.

um caminho firmado com Exu para que o consulente/ofertante possa seguir protegido²⁹⁰. Essa fala nos aproxima da finalidade das bolsas de mandinga, que era a de proteger, imunizar e, de certa forma, tornar a jornada pessoal do seu portador menos difícil.

Os ossos que formam um x representam os quatro pontos cardeais e as encruzilhadas²⁹¹, o que faz sentido por estar próximo da representação de Ayizen, enfatizando, assim, a sua dinamicidade. Ao lado, encontra-se um ramo que seria de palmeira-imperial sempre presente nos *vèvè* de Ayizen e significa pureza da alma, compaixão e beleza espiritual, pode ser, também, a representação da caixa torácica de um iniciado²⁹².

A escada ao lado, como afirma Lahon, seria o *poto mitan*, objeto existente em todas as casas de culto no Haiti que desempenha a função de ligar o céu com a terra, possibilitando que as divindades percorram um longo caminho até o devoto²⁹³. “O *poteau-mitan* ou poste central, a via dos espíritos (loas), e o eixo em tomo, do qual são revelados os mistérios do vodu. O Universo; o Sol; a essência e o começo da vida”²⁹⁴.

FIGURA 8: POTEU-MITAN



Maitresse Erzulie, a deusa do amor. Fonte: CARDAXA, 1985.

²⁹⁰ Comunicação pessoal.

²⁹¹ CARDAXA, *Teu corpo...*, p. 129.

²⁹² Idem, p. 131.

²⁹³ HURBON, L. Vodou: A Faith for Individual, Family, and Community From Dieu dans le vaudou haïtien. Vol. 15, No. 3, Haitian Literature and Culture, Part 2 (Summer, 1992), pp. 787-796.

²⁹⁴ CARDAXA, *Teu corpo...*, p. 129.

Como se observa na imagem acima, no *vèvè* de Erzúlie se encontra, em seu centro, “o eixo central representa o *poteau-mitan*, em torno do qual os deuses se revelam. Uma estrela de oito pontas confere caráter sagrado a um símbolo de oferenda, demonstrando a gratidão de Erzulle pelas dádivas recebidas dos seus admiradores”²⁹⁵.

[...]a existência, no meio do salão de dança, de um poste central. Este poste não podia ter função arquitetônica, não era suporte do teto uma vez que não existia nos terreiros bantos, fosse qual fosse a dimensão das salas de dança [...], Por outro lado, tinha função ritual evidente: era em torno dele que giravam as filhas de santo em suas rodas extáticas, e era também a seus pés que, nas cerimônias mortuárias ou *axexê*, se depositavam os pratos de oferenda, os potes de barro da morta, os pratos contendo farinha ou dinheiro miúdo. Um estudo comparativo levou-nos a encontrar este poste noutras regiões da América, também atingidas pela civilização africana. No Brasil mesmo, é encontrado ainda no Piauí, como um dos raros traços africanos conservados no interior de uma religião que sofreu fortes influências ameríndias. No Haiti, eleva-se também um pilar, chamado *poteau-mitan* no centro do terraço descoberto em que se desenrolam as danças, e em seu pé são desenhados os *vêvê*, são depostos os objetos sagrados, são saudados os deuses; em torno dele gira também a roda das *vodum-si*²⁹⁶.

Afinados com as ideias expostas por Lahon, acreditamos que a imagem trazida na bolsa de José se trate da representação da Paixão de Cristo.

Ao pé da cruz, de um lado e do outro, as duas figurinhas sobre o pedestal permanecem um enigma, embora possam representar os dois anjos que constam de numerosas iconografias da Paixão de Cristo. No entanto, aqui, ocupam o lugar geralmente reservado a outras personagens. A mesma pergunta pode ser feita sobre as duas singulares figuras parecendo insetos voadores de parte e outra da coroa portuguesa. Vem por último esta cabeça redonda que – nomeadamente em razão do desenho das orelhas – não pode ser confundida com a caveira de cor preta, colocada no eixo do pedestal da cruz. Esta figura de aparência humana parece assentar como a caveira sobre dois ossos, mas a nítida diferença das representações remete sem dúvida a outro significado. Os arabescos da coroa provam a capacidade do autor dos desenhos de reproduzir traços mais complexos, o que nos leva a pensar que o conjunto desta composição não resulta de uma simplificação que cada detalhe tem sua importância.²⁹⁷

²⁹⁵ CARDAXA, *Teu corpo...*, p. 133.

²⁹⁶ BASTIDE, *O cancomblé...*, pp. 94-95.

²⁹⁷ LAHON, Didier. *Inquisição...*, 2004, p. 38.

Utilizando o sistema do candomblé atual, ainda que guarde diferenças geográficas e ressignificações culturais, é possível observar a influência desses desenhos na atualidade. Por exemplo, tivemos acesso a um assentamento do orixá Ogum que²⁹⁸ está sob os cuidados do babalorixá Altair de Oyá Dolú do Ilê Axé Oyá Gigandê, em Campina Grande. Essa casa, já de longa tradição na cidade, que descende do Sítio do Pai Adão, traz uma particularidade em seu Ogum, que seria a representação da Paixão de Cristo. Em conversa com o zelador da casa, me foi informado que a escada e a lança que compõe a divindade são uma alusão ao evento da morte de Cristo e que, também, se associado ao vodú haitiano, a escada seria o *poteau-mitan*.

FIGURA 9: PARTE TRASEIRA DO ASSENTAMENTO DE OGUM



Fonte: Arquivo pessoal. Campina grande, 2020.

²⁹⁸ Representação física de um orixá.

Como se observa, há a presença não só da escada vista no desenho apreendido da bolsa de José Francisco, mas, também, da lança ao lado esquerdo utilizada pelo soldado romano. Aparentemente, essa representação permaneceu como tradição crioula, sobrevivendo até os dias atuais em diversos credos, como o candomblé de nação nagô e o vodu do Haiti. Pode-se dizer que as regiões centrais da África, como Angola, também foram influenciadas pela simbologia deste evento, como se observa na imagem abaixo. Na África Central, anterior à chegada dos portugueses, já havia o uso da cruz. Esses crucifixos variavam entre dez e sessenta centímetros, podendo ser confeccionados em latão ou madeira²⁹⁹.

A implementação do Cristo crucificado tem provavelmente sido disseminada pelos bacongos já em África. *Nkangi Kidetu*, em tradução, seria Cristo protetor. Esse tipo de cruz é também entendido como fetiche ou um inquite. Nota-se que esta simbologia tem o mesmo sentido de proteção que encontramos para o desenho de José Francisco, assim como no assentamento de Ogum e as orações para fechar o corpo oferecidas a São Jorge. Pode-se afirmar que esse pensamento se alastrou pela população na diáspora e acabou por virar lugar-comum nas bolsas de mandinga.

FIGURA 10: CRUCIFIX AVEC CHARGE MAGIQUE



Fonte: Crucifix avec charge magique, Kongo, Musée du quai Branly. Arquivo pessoal, 2019.

²⁹⁹FROMONT, Cecile, **The Art of Conversion** - Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo, The University of North Carolina Press, 2014, p. 75.

Ter o corpo fechado (situação parecida com os objetivos das bolsas de mandinga) é algo que até hoje figura nas religiões. Na oração a Santa Helena, utilizada para dotar o consulente deste tipo de poder, mostra-se o diálogo entre Jesus Cristo e a santa em questão: “[Helena], que armas leva contigo?”; e em seguida a resposta: “Santíssimo coração e a Virgem Maria, as cinco chagas de Cristo, sua Paixão e Morte”³⁰⁰.

Reza-se, para essa finalidade, também a São Jorge³⁰¹. Um detalhe bastante importante, este santo representa, no Brasil, o orixá Ogum. Como visto anteriormente em seu assentamento, ali se encontram elementos idênticos aos desenhos de José. Com a institucionalização do que seria o candomblé, Ogum ficou responsável por fechar o corpo dos seus adeptos? Isso já acontecia na África ou é uma recriação no Atlântico? Independente da “origem”, é razoável afirmar que o pensamento religioso das bolsas chegou até os dias de hoje, materializando-se em rezas e objetos votivos, para além dos pequenos sacos de couro utilizados em larga escala na colônia.

A pergunta central até aqui gravita sobre entendermos se esses desenhos estavam ligados diretamente à cosmovisão da África Central, como afirmou Santos, ou se remetiam ao catolicismo criouloizado como aponta Lahon. Para nós, as duas visões estão corretas. Pessoas que tivessem alguma ligação com estas crenças poderiam, sim, interpretá-las conforme o apresentado até aqui, o que não significa que fosse o conteúdo real destas imagens.

Há um terceiro elemento que não foi levado em conta por esses autores. Vejamos, por exemplo, que nem sempre eram escravizados dessas regiões africanas que desenhavam estes símbolos, quase sempre eram produzidos por portugueses e luso-brasileiros que carregavam sua própria concepção do que era magia e possuíam seus códigos mágicos. O mesmo se aplica aos não-africanos, estes interpretavam figuras diversas de acordo com a sua experiência religiosa. Pode-se afirmar até certo ponto que, em muitos casos, as imagens dessas bolsas faziam mais sentido a uma grande parcela de católicos do que aos ditos pagãos africanos.

O que provavelmente ocorria por parte de quem portava esses objetos, era uma reinterpretação conforme a sua vida religiosa anterior à escravização forçada. Ora, como poderia um descendente de africano, que nunca teve qualquer contato com as concepções religiosas dessas regiões, observar tais figuras e automaticamente redirecioná-las à África

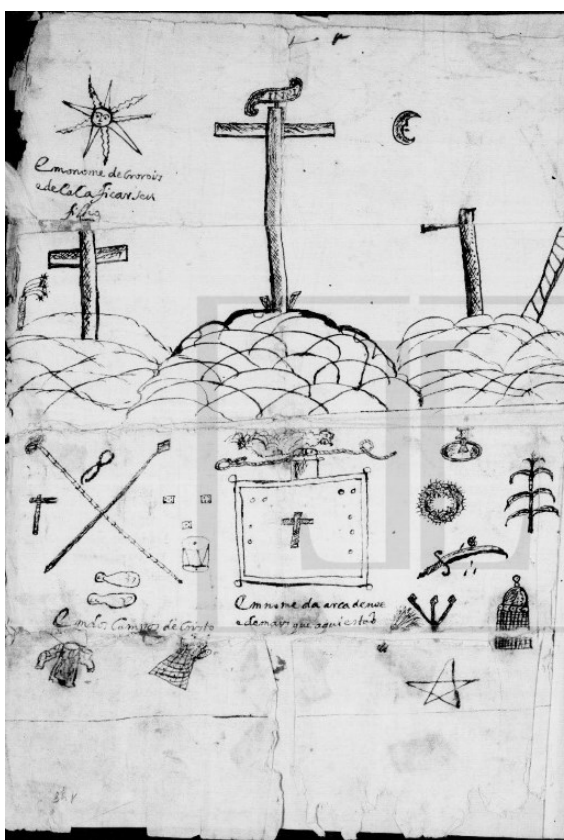
³⁰⁰ CAVALCANTE, Severino. **Feitiços do catimbó**. Folha carioca editora Ltda. Rio de Janeiro. Sd, p. 45.

³⁰¹ Idem, p. 46.

Central e Ocidental? Aqui, a questão é bem mais complexa que o paralelismo utilizado por esses autores sem levar em consideração o pensamento da cultura popular portuguesa.

Um caso bastante interessante do uso desses desenhos encontra-se no processo de uma cristã-nova chamada Ana das Saudades, religiosa professa no convento de Santa Iria, na vila de Tomar, no ano de 1673, acusada de práticas judaicas. Na última página do documento, encontra-se um desenho com várias figuras que lembram as que foram achadas no processo de José Francisco, o que reforça o que foi dito anteriormente: que estas imagens obedecem à lógica da cultura popular europeia. A escada, as armas, o crucifixo, o sol e a lua, o chicote, o ramo de palmeira-imperial entre outros elementos que, certamente um *nganga* ou um *voudonon*, ao avistarem, relembrariam dos seus sistemas sagrados, estavam em posse de uma pessoa que não possuía a menor ligação religiosa com a África.

FIGURA 11: DESENHO ENCONTRADO NO PROCESSO DE ANA DAS SAUDADES.



Fonte: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo n.º 5704.

Equacionando o que fora exposto sobre o caso de José Francisco, visualizamos um complexo quadro religioso no período em que foi preso. Para nós, sem dúvidas, a maioria destes desenhos seguia a estética medieval europeia, assim como o catolicismo (oficial ou popular), como se constata no processo de Ana das Saudades ou na figura abaixo. A confecção de amuletos não era novidade para os europeus, assim como não era para os africanos. Em Portugal já se faziam breves e outros itens de proteção. Na África, se utilizava versos do Alcorão e fetiches para fins diversos. No Brasil, essas práticas também existiram e ganharam espaço à medida que a chegada maciça de escravizados africanos avançava nas capitanias da América portuguesa.

FIGURA 12: DIVERSOS DESENHOS



Fonte: ANTT, Processo n.º 9352.

Um esquema simples e, ao mesmo tempo, complexo pode fornecer algumas considerações sobre o caso aqui analisado. Pelo que foi visto, os desenhos das bolsas não eram exclusividade dos africanos, já no século XVII encontrava-se em posse de uma cristã-nova. Segundo, deve-se levar em consideração que não era tão comum que africanos e descendentes criassem as tais figuras, assim como não se encontra relato em que eles solicitem desenhos específicos. Terceiro, talvez a parte mais complexa de todo o problema, são os significados das imagens. Diríamos que, basicamente, eram feitas conforme o pensamento popular português e que se espalhou pelo Brasil com o passar dos séculos, mas que, igualmente, poderia ser interpretado segundo a cultura de quem portasse tais objetos.

Partindo do presente para o passado, essas imagens passam a fazer sentido ao passo que descobrimos sua continuidade no orixá Ogum, divindade essa que trabalha com o ferro, é protetor e constantemente evocada como um grande combatente que vence batalhas³⁰². A função da mandinga do século XVIII está viva na descrição deste guerreiro, assim como sua representação visível está materializada no seu corpo físico (assentamento). Aceitando que os elementos católicos contidos foram ressignificados (ou incorporados) à religiosidade africana, é provável que determinados sujeitos vissem em imagens como a que José portava similaridades com os voduns, inquices e orixás. Isso dependeria de algumas variantes, como, por exemplo, trajetória religiosa do portador, local de procedência e, não menos importante, sua travessia no Atlântico. Nas embarcações, ele estaria sujeito a conhecer muitas pessoas e nada impede que conhecimentos religiosos fossem repassados nesse tipo de situação.

Por fim, boa parte das imagens não seriam (na sua maioria) expressões africanas recriadas em Portugal e Brasil. Acreditamos que, em grande medida, eram desenhos que já circulavam em outros objetos e até mesmo com outros sentidos. O africano, ao entrar em contato com tais coisas, redirecionava para o seu passado religioso, dando novo significado que o aproximava do seu conhecimento sagrado que, agora, encontrava-se do outro lado do Atlântico. Para estas pessoas, as bolsas foram de tudo um pouco: proteção, preservação dos seus deuses e espaço de memória que diminuía a distância física através da correlação simbólica a partir das expressões gráficas encontradas na Europa e no Brasil.

³⁰² *Olúri Olúri Ògún já Olúri* (Epíteto de Ogum, a guerra começou). CARVALHO, José Jorge. **Cantos Sagrados do Xangô do Recife**. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 1993, p. 77.

3.3 *A produção das bolsas de mandinga*

Francisco da Costa mandara por um escravo já falecido ao tempo da denúncia, chamado Nicolau, encomendar “quatro bolsas de desenho” sendo duas redondas e as outras compridas. Em duas havia um sinal de Salomão, e nas restantes dois sinais respectivamente. Duas moças deveriam estar com os objetos na boca no primeiro cantar do galo até a hora do almoço, o que foi realizado com sucesso. Esse processo de confecção foi realizado em dias diferentes, sem explicar quais das bolsas – se com um ou dois sinais – uma das garotas repetiu por dois dias e a outra durante três. Ao findar esta parte, entregaram os objetos no mesmo dia com uma vela acesa na mão depois de “rezar um Credo e um Padre-Nosso, e um Pecador”. Nicolau, que havia ensinado todo o processo para as moças, recolheu as bolsas. A documentação não diz a naturalidade de Nicolau, assim como não consta processos ou outras denúncias no tempo em que viveu³⁰³.

Até o momento, esta é a primeira descrição sobre a produção desses objetos que fogem ao padrão apresentado anteriormente. Como sabido, o sinal de Salomão faz parte da simbologia judaica e data do século IV a. C. Ele foi utilizado largamente pelos muçulmanos malês e possui a função de contrafeitiço. Logo, as bolsas encomendadas a Nicolau serviriam de proteção contra intentos maléficos por parte de possíveis inimigos³⁰⁴. Nicolau, por sua vez, deveria ser conhecido pela sua habilidade na confecção destes itens e provavelmente amealhava alguma renda com as vendas que realizava. Não obstante, se mostrou exímio conhecedor do processo, orientando a quantidade de dias e as horas exatas destinadas para encantar as bolsas. Não é mencionado a que grupo étnico pertenciam às moças nem qual a ligação com Nicolau. Talvez fossem conhecidas antigas do escravo, assim como deveriam ter participado disto outras vezes.

As bolsas produzidas pelo mulato Pedro Rodrigues não requeriam um processo complexo como o acima descrito, pedia apenas que se abandonasse a fé católica e realizasse um pacto com o demônio. Na confissão de Manoel, alguns detalhes importantes são relatados. Pedro informava que todos deveriam assinar uma carta com o sangue do braço esquerdo, o que todos tiveram medo e não fizeram por ouvirem dizer que um capitão do mato havia perdido o movimento do lado esquerdo do corpo por seguir tal procedimento.

³⁰³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 109, fls. 306. Ano de 1747

³⁰⁴ Idem.

Ao entregar sua alma por um prazo de dez anos, Manoel também aprendeu uma oração para invocar o suposto demônio: “Dona Maria Padilha e toda sua quadrilha de Barrabás, Satanás, Lúcifer e Diabo Coxo e seu maioral deles”. A oração é encontrada em outros processos, inclusive na intenção de angariar o amor de outra pessoa³⁰⁵. Já nos anos finais da década de 1740, enterrou, na noite de São João, a oração de São Cipriano.

Esta pequena oração carrega um compilado de práticas europeias que, no Brasil, se somaram a outras práticas. O Diabo Coxo aparece em várias orações em temporalidades diversas no Brasil, sendo, ainda hoje, incorporado em algumas religiões como a Jurema/Catimbó. Sua descrição lembra a de uma pessoa com os pés deformados, semelhante ao deus Pã, possui chifres e pés de bode³⁰⁶. Sobre o assunto, nos lembra Carlos André e Nereida Soares:

O diabo coxo citado no feitiço, lembro-me que a investigação de Carlo Ginzburg, empreendida em sua “História Noturna”, resulta na descoberta da coxeadura como um elemento mítico antiquíssimo que identifica personagens mágicos e mitológicos capazes de transitar livremente entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. A análise sobre a permanência desse elemento mítico no imaginário da feitiçaria portuguesa pode ser de grande complexidade e, além disso, excede o espaço deste trabalho. A mulher do diabo coxo é muitas vezes a própria bruxa Maria Padilha. Esta invocação é relativamente comum nos casos de feitiçaria portugueses e coloniais registrados pela Inquisição³⁰⁷.

Essa livre movimentação descrita sobre a “coxeadura” permite entendermos, por exemplo, a similaridade entre o Diabo Coxo e a falange de Exu³⁰⁸ na Jurema³⁰⁹. Espíritos que transitavam livremente entre o mundo sobrenatural e o humano, assim como os exus, descritos pela sua dinamicidade, por fazerem a ligação entre os mundos e serem os portadores das mensagens. A junção entre bolsa de mandinga e magia portuguesa permitiu que Manoel tivesse acesso ao suposto demônio por meio de uma prece carregada de simbolismos da Europa.

³⁰⁵ QUEIROZ, *Entre...*, p. 44.

³⁰⁶ QUEIROZ, *Os exus...*, p. 198.

³⁰⁷ SILVA, Nereida Soares Martins da.; CAVALCANTI, Carlos André. A feitiçaria moderna na América Portuguesa. **Religare**, ISSN: 19826605, v.11, n.1, março de 2014, p.119.

³⁰⁸ QUEIROZ, *Os exus...*, p. 198.

³⁰⁹ Não é nosso objetivo discutir sobre as representações entre Exu e o Diabo. Utilizamos esse trecho para exemplificarmos como elementos do passado, pertencentes a demonologia e magia popular da Europa, fora utilizada em algumas expressões afrorreligiosas, culminando, assim, em uma ligação que remonta desde o século XVIII. Cabe lembrar que, aqui estamos falando dos chamados Exu de catiço (povo da rua), que não conservam ligações com o orixá Exu.

Nesse caso, em específico, a mandinga produzida pelo mulato Pedro Rodrigues carregava muito mais da cultura popular europeia do que a trazida por diferentes povos africanos. Apesar disso, é interessante notar como, ao passar dos séculos, esse tipo de situação foi incorporado a religiosidade que se formava durante o século XVIII, notadamente no Nordeste brasileiro. Similar aos desenhos de José Francisco, a reordenação dos elementos pela experiência sagrada dos escravizados na diáspora deram margem para que esses ritos sobrevivessem e tivessem continuidade na América portuguesa, recriando mais um elemento que passariam, mais tarde, a compor o campo religioso e mágico de Pernambuco.

De acordo com pesquisa de campo de Marcos Alexandre de Souza Queiroz, existem sete Exus maiores³¹⁰. Na oração ensinada a Manoel, Lúcifer, Beelzebuth e o Diabo Coxo, fazem parte destes sete. Notemos que na atualidade, estes seres mitológicos carregam um duplo sentido, fugindo do padrão convencional em que se enxerga apenas maldade. O inferno, local onde supostamente habitam, também é visto como um lugar ruim e, ao mesmo tempo bom.

Da mesma forma como essas entidades, o inferno suscita a destruição e também ajudam a restabelecer a ordem. Por outro lado, a má intenção e a cólera dos seus moradores não devem ser desconsideradas. O inferno não deve ser entendido apenas como local de condenação, ele é um reformatório de almas, uma escala espiritual como sugeriu Mãe Leó. Pai Itamar aponta o inferno como extremamente necessário: é um lugar de purificação para os exus, é lá que eles soltam as cargas levadas. Visto dessa maneira, o inferno apresenta-se como local de passagem para os exus da Jurema, onde eles deixam as energias negativas³¹¹.

Esta dupla função de destruição e recriação da ordem natural já existia no período em que Manoel foi denunciado? Até que ponto um pacto demoníaco conservava ligações com um ente maléfico? Talvez essa pergunta não tenha uma resposta, porém, cabe lembrar que nosso denunciado com seus amigos achou grave a possibilidade de “arrenegar” dos santos e da sua família. Se o era tão grave assim, por que uma relação direta com o demônio não seria? Provavelmente as camadas mais populares ligadas a uma ótica totalmente diferente do catolicismo, enxergassem nessas figuras tão demonizadas algo que o catolicismo oficial ignorava assim como poderiam conviver tranquilamente entre dois mundos (o pagão e o católico) sem interferir ou diminuir sua crença em Deus.

³¹⁰ QUEIROZ, *Os exus...*, p. 186.

³¹¹ QUEIROZ, *Os exus...*, pp. 186-187.

Retomar o presente ajuda a entender, de certo modo, como esses sujeitos transitavam em diferentes mundos, possibilita compreender como elementos considerados maléficos eram vistos por quem portava/fazia mandinga e ainda explica a ausência da visão maniqueísta no Candomblé, Jurema, Umbanda, etc. Outro ponto que cabe destacar é a presença de Exu ou Ayizen nos patuás. Até aqui, a dinamicidade destes espíritos é essencial para a confecção da bolsa, tendo significado central na sua funcionalidade, que seria não apenas a de ser imune a danos físicos, mas, também, a da livre movimentação (se tornar temido) por locais perigosos.

Enterrar a oração de São Cipriano também parece estar ligado a fechar o corpo. Não por coincidência, nota-se que todos os ingredientes, orações e desenhos colocados nos patuás são muito bem pensados e todos obedecem ao propósito do portador em se fortalecer, temido e astuto. Segundo o próprio livro de São Cipriano, reza-se a “oração das sete forças do credo”:

Salvo estou, salvo estarei salvo entrei, salvo sairei, são e salvo como entrou nosso senhor Jesus Cristo no rio Jordão com *São João Batista*. Na proteção de São Cipriano eu entro, com a chave do senhor São Pedro eu me tranco. A São Cipriano eu me entrego, com as três palavras do credo Deus me fecha. Deus na frente, paz na guia, que Deus seja minha companhia, o divino Espírito Santo ilumine os meus caminhos, me livrando de todo mal e inimigos que possam se opor no meu caminho, que as sete forças do credo fechem meu corpo. São Cipriano é minha trindade para sempre, amem! (grifo nosso)³¹².

Não por menos, São João aparece em outras práticas mágicas que coincidem, por exemplo, com o símbolo de São Salomão descrito anteriormente em uma bolsa. Para acabar com a maldição ou azar, joga-se o símbolo nas cinzas de uma fogueira à meia-noite no dia 22 de junho, dedicado ao santo mencionado³¹³. Diante disso, percebemos uma ligação complexa do catolicismo e da cultura popular europeia sendo apropriada e disseminada por um mulato. Esse intrincado quadro de sujeitos e práticas será uma das bases de preservação, manutenção e divulgação destes conhecimentos durante o século XVIII.

Os números também estão cumprindo uma função dentro do rito. Se são sete os exus maiores e são, também, sete as forças do credo na oração de São Cipriano, podemos inferir que há uma ligação direta entre a prece, a numerologia e estes espíritos. Sete é também o quantitativo de cidades sagradas da Jurema³¹⁴, locais que servem de morada para mestres, caboclos, exus, pretos velhos entre outros sendo um destes Catucá, atualmente, Abreu e Lima,

³¹² N. A. Molina. *Antigo livro de São Cipriano*, o Gigante e verdadeiro Capa de Aço. Imbituba-SC, 2010, p. 26.

³¹³ Idem, p. 142.

³¹⁴ Jurema, Vajucá, Junça, Angico, Aroeira, Manacá e Catucá.

região da Zona da Mata, onde se situava o Quilombo do Catucá, liderado por Malunguinho³¹⁵, entidade bastante cultuada no Catimbó/Jurema.

Para Câmara Cascudo, a origem da cerimônia de fechamento do corpo está na Europa Ocidental, em liturgia na qual o cliente se coloca em uma bacia com água e põe um pé sobre o outro. Nesse ritual da antiga feitiçaria portuguesa, o beneficiário recebia passes em cruz feitos com uma chave de sacrário sobre os olhos, a boca e os ouvidos. Era chamado para fechar a morada e o estudioso potiguar até encontrou em Pernambuco uma oração em que o devoto pede a Jesus e à Virgem que fechem seu corpo “com a chave do santo sacrário”³¹⁶.

Não sabemos em que momento da trajetória das religiosidades afro, houve uma ruptura em que se estabeleceu diferentes cultos (Candomblé Nagô, Ketu, Angola ou Jurema/Catimbó), porém, percebe-se nessas denúncias que muito do que ainda existe na atualidade possui forte ligação com o que apresentamos, redesenhando um mapa de possibilidades, de sobrevivências e recriações culturais no campo religioso.

Outros processos similares ocorriam na confecção destes itens. Por exemplo, Damião de Almeida se encontrava desesperado por não conseguir a sua prometida alforria após a morte do seu senhor. Para se ver livre do cativo, foi orientado pelo mulato Henrique da Costa, natural de Pernambuco, a enterrar duas cartas no Campo de Santa Clara e depois guardá-las em uma bolsa que deveria repousar sobre um altar de pedra d’ara e receber missas. Disse-lhe, ainda, que isto era uma prática muito comum no Brasil quando se queria que os senhores alforriassem seus cativos³¹⁷. O caso ocorre no ano de 1771, em Lisboa. A essa altura, as mandingas já estavam bem estabelecidas a ponto de possuírem “qualidades” específicas como a de conceder liberdade a alguém.

As bolsas colocadas por Damião consistiam em uma “encarnada que parecia veludo e outra de couro, ou pelica, bem cozidas”³¹⁸, maiores que a palma de uma mão. Elas continham “alguns trapos” que pareciam ser de bandeira de navio, palha e um pouco de terra. Damião fora

³¹⁵ RODRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 47, p. 269-291, 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000100008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 03 out. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0002-05912013000100008>.

³¹⁶ SANTIAGO, Luís Carlos Mendes. *O mandonismo mágico do sertão* – Corpo fechado e violência política nos sertões da Bahia e de Minas Gerais (1856-1931). Montes Claros: PPGH / UNIMONTES, 2013, p.18.

³¹⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo nº 724.

³¹⁸ Idem.

obrigado pela Marquesa de Lavradio a ir com um criado de nome José da Costa desenterrar mais itens que o mesmo confessara ter enterrado quando saiu com as bolsas do oratório.

Trouxeram quantidade de papéis entre os quais vinha um pergaminho escrito as avessas com quatorze papelinhos dobrados em triangular, nos quais estava pólvora, chumbo, enxofre e em outro papel estava pintada uma escada com os nomes a roda [...] como também se acharam duas, ou três hóstias postas em algodão; que cheiravam a vinho, e mais outro escrito com letras encarnadas, que parecia sague³¹⁹.

Passados alguns dias, novamente fora encontrada outra bolsa, dessa vez na cor azul, contendo um papel com uma oração e o nome de Damião Almeida: “sempre vencerei, e nunca serei vendido: sempre ganharei, e nunca perderei”. Havia mais palavras que a testemunha não conseguiu identificar. No fim da carta, havia a pintura de dois dados, um com o número quatro, e o outro, com um três³²⁰ e uma pequena cruz de pau, um sino salmão (signo de Salomão) e uma escada com uma força.³²¹ É descrito que todos os dias “o dito preto borrifava as hóstias com vinho”. Segundo o denunciado, eram feitas de pão asno com forma arredonda, mas não haviam sido consagradas.

Próximo da Quaresma, Damião foi visto em seu quarto embrulhando uns papéis e pequenos quadros (creio que no estilo dos breves e escapulários) atados com linha e proferindo algumas palavras que não foram identificadas. Talvez encantamentos e orações para os objetos que seriam guardados na bolsa. Indagado para que servia tudo isso, respondeu que “tinha virtude para não entrar neles ferro algum”³²².

Analisemos as bolsas utilizadas por Damião, seus ingredientes e sua utilidade. Primeiro, para além de ganhar a sua liberdade, a mandinga dotava o portador de imunidade a lesões corporais; segundo, a pintura dos dados presentes próximos à oração era para que nunca perdesse em jogos; terceiro, a oração vinha a somar tanto para que ele nunca perdesse assim como nunca seria vendido contra a sua vontade; quarto, a escada com a força junto a vários nomes pode representar alguma forma de afastar as pessoas nomeadas a fim de se proteger de

³¹⁹ Idem.

³²⁰ Na folha 17 diz ser os números 5 e 6. ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo nº 724, fls. 17.

³²¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo nº 724.

³²² ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo nº 724.

uma eventual perseguição; quinto, a cruz seria para fechar o corpo; por fim, o signo de Salomão, como descrito anteriormente, servia de proteção contra feitiços.

Apesar da denúncia e o processo ocorrerem em Lisboa, é importante ter em vista que toda ritualística apresentada veio com uma pessoa de Pernambuco. Certamente Henrique tenha aperfeiçoado seus conhecimentos em terras lusitanas, mas muito do que foi ensinado a Damião conserva semelhanças com outros casos apresentados. Utilizar a pedra d'ara para dar vida as orações, o uso de hóstia e vinho, o símbolo de Salomão para se proteger, enterrar o conteúdo da bolsa. Para Santos, o chumbo e a pólvora são itens de defesa³²³ que também simbolizam a função principal do patuá.

Em Minas Gerais, na cidade de Mariana, Josefa Soares enterrava orações embebidas no vinho no dia de São João. Algo semelhante com o que fizera Damião. De acordo com a denúncia sobre Josefa, as orações tinham a finalidade dos seus “amásios lhe quererem bem”³²⁴. O vinho deveria funcionar, em ambos os casos, como o catalisador de boas reações dos “amásios” através da simbologia da embriagues. Enterrar objetos poderia assumir alguns papéis: a) o de fincar um feitiço contra alguém; b) um contrafeitiço; c) dar poder/sacralizar um objeto/oração. Vejamos três casos que ilustram bem estas alternativas.

No ano de 1749, fora denunciar perante a Inquisição, Maria Madalena, que residia na rua da Praia dos Coqueiros, no Recife. Dizia ela padecer por sete anos de inúmeros malefícios, que não encontrava explicação nas coisas naturais e se encontrava desenganada pelos médicos. Descobrira a enferma que a causa das suas vexações estava em um embrulho guardado meticulosamente por uma negra “coyrana”³²⁵ chamada Luzia Barbosa. Após encontrar a causa

³²³ SILVA SANTOS, *Bolsas de mandinga...*, p. 233.

³²⁴ DE OLIVEIRA, Lisa Batista. CALUNDUS, MAGIA ERÓTICA E SEDUÇÃO NAS MINAS SETECENTISTAS, 2018, p. 3.

³²⁵ “Nos documentos setecentista encontrados sobretudo nas Minas Gerais, esta etnia aparece referida com diferentes étimos: Courá, Curá, Curamo, Curano, Courana, Courama, Courá-Baxê, 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, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”. In: **Anais do Museu Paulista**, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986, p. 15.

de sua doença – o embrulho –, Maria recorreu aos exorcismos da igreja, alcançando, assim, a sua cura³²⁶.

No embate entre Luiza e Maria Madalena, percebe-se como a primeira, utilizando seus conhecimentos no fabrico de feitiços, conseguiu seu intento a partir do ato de guardar o objeto em um local próximo à sua vítima. Os ingredientes podiam variar como restos mortais, ossos, mortalhas, agulhas, dentes, ossos, cabelos, etc. Essa prática, inclusive, parecia ser comum em Pernambuco e atravessou o Atlântico, chegando até as bolsas de mandinga do já conhecido José Francisco, como atesta Luiz Mott:

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 feitiçeiro Zamita lhe “fez a cabeça”, e que para a confecção de patuás usava sempre pedacinhos da mão de uma criança, que encontrara morta em uma panela, numa praia deserta, deixando-a então secar ao sol e dela extraindo 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”³²⁷.

As bolsas enterradas por Damião ou a oração a São Cipriano enterrada por Manoel são indícios de como esses objetos também poderiam ser utilizados como um contrafeitiço. No primeiro objeto havia uma força próximo a vários nomes, o que pode indicar uma defesa contra o advento da escravidão; enquanto o segundo, tinha sua função mais clara que era a de fechar o corpo contra todo tipo de agressões, o que, provavelmente, incluía feitiços.

Por último, nas religiões de matriz africana é muito comum enterrar objetos com o intuito de dar poder ou torná-lo sagrado. A exemplo, um terreiro só se torna sagrado depois que se enterram os seus axés. Axé seria uma força divina e mágica que emana de todas as divindades, seres animados e objetos ritualísticos³²⁸. Na Jurema, pode-se enterrar peças utilizadas em trabalhos solicitados por uma entidade ou pelo/a dirigente da casa³²⁹. Nos casos acima citados, descartamos a hipótese que ambos os objetos seriam para abrir um templo

³²⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 108, fls. 146.

³²⁷ 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.

³²⁸ BASTIDE, *O candomblé...*, p. 84.

³²⁹ QUEIROZ, *Exus...*, p. 213.

religioso, mas chamamos a atenção para a prática que veio da África e aqui ganhou muitos sentidos.

Tudo o que fora exposto até aqui, suscita a ideia de um esquema pré-estabelecido em Pernambuco que já estava bem consolidado conforme a documentação apresentada. Mandingueiros como Pedro Rodrigues, Henrique ou Nicolau eram mestres na arte de fabricar tais objetos, conheciam bem os símbolos, sabiam quais orações deveriam ser utilizadas e entendiam bem dos dias santos propícios para a realização de uma mandinga. Africanos ou não, foram herdeiros de uma ampla variedade de cosmovisões vindas das mais diversas partes da África somadas a cultura popular europeia e o catolicismo. Desse encontro, houve ressignificações, mas também a manutenção de antigas crenças anteriores a escravidão e uma nova forma de lidar com o presente no cativo e uma sociedade excludente.

3.4 *Ingredientes das bolsas de mandinga em Pernambuco*

Como visto, os patuás possuíam uma gama considerável de objetos e formas de serem utilizados/fabricados. Analisemos, agora, quais os recursos mais encontrados em Pernambuco. Numa análise cuidadosa dos documentos utilizados encontramos os seguintes ingredientes:

TABELA 7: INGREDIENTES³³⁰

TIPO DE BOLSA	INGREDIENTE	ANO
Não consta	Folhas de partículas consagradas	1714
Não entrar bala	Papelinhos com uns pós	1714
Não consta	algumas orações e pedra d'ara	1416
Não consta	Papéis supersticiosos e proibidos	1716

³³⁰ Optamos por colocar apenas as bolsas que aparecem seus respectivos materiais. Para observar o quadro completo consulte a tabela 7 deste trabalho.

Não consta	papéis e uma pedra d'ara	1717
Não consta	Pedra d'ara, papel escrito com letras de sangue, demônios pintados	1717
Não consta	Várias orações proibidas	1717
Não entrar ferro e se mostrar valente	Orações proibidas e uma imagem de Santo Antônio invertida atada a perna	1717
Carta de tocar ou mandinga para não entrar ferro	Oração	1717
Carta de tocar	Dormiu embaixo da pedra d'ara na noite de natal	1717
Não consta	Oração atada a perna oferecida a Satanás e Barrabás	1717
Não consta	Mandinga escrita em papel com sangue	1718
	Quatro bolsas de mandigas contendo símbolos de Salomão e ritual específico para sua confecção	
Não entrar ferro nem chumbo	Santo Cristo de latão invertido	1745
Ser temido e não entrar bala nem ferro	Oração a São Cipriano, desenhos pintados com sangue	1746
Amansar senhor	Orações, pinturas de dados, vinho, hóstia, pano de bandeira de navio, pequeno	1771

	crucifixo de pau, pólvora, chumbo	
--	--------------------------------------	--

Fonte: elaborado a partir de Arquivo Nacional, Torre do Tombo, Caderno do Promotor, n.º 79, 86, 87, 108, 109; processo n.º 724.

Temos um quadro que se repete ao longo das décadas em Pernambuco. Quatro bolsas possuíam pedra d'ara. Esse item era de grande valia para os mandingueiros, pois, como dito anteriormente, teria o poder de dar vida as orações e imagens contidas nos patuás

Nos altares católicos a pedra d'ara é considerada um sinal da pedra sacrificial, onde a vítima era imolada. Após sua unção e sagração por um bispo, sobre a pedra d'ara se põe o cálice e se depõe a hóstia, oferecendo-se o sacrifício da missa. Destarte, em épocas antigas algumas pedras serviram de altar rústico às religiões. Todo esse simbolismo incorporado às pedras é passível de outras anotações, explica Etienne Bahle, como a solidez e a imobilidade das pedras. Levantando o olhar para o alto, o homem bíblico reconhecia sua fragilidade e percebia que só Deus possuía essa solidez. A imutabilidade da rocha, explica o autor, representa de maneira bem expressiva a própria natureza de Deus.³³¹

Levando em consideração que esses altares se encontravam nas igrejas, o acesso por parte de quem desejava uma bolsa era difícil se não tivesse um bom motivo para estar ali em dias que não houvesse missa. Talvez isso explique por que apenas quatro desses objetos continham essa pedra. Sete denúncias descrevem o uso de orações. Uma destas estava acompanhada de uma pedra d'ara, o que tornaria o seu efeito mais satisfatório. Outra, acompanhava uma imagem de Santo Antônio, outra, aparentemente, era a única em uma bolsa, outra era endereçada a São Cipriano acompanhada de figuras pintadas com sangue e a última, estava junto de desenhos, panos e hóstia. Três contêm desenhos. Duas possuem imagens sacras. Apenas duas com hóstia (partícula consagrada) e duas com “papelinhos e pós”.

No tocante as suas funções, uma para amansar senhor, duas para ser temido e quatro para não ter o corpo ferido por projéteis e armas brancas. Notamos que estes pequenos sacos de couro podiam ter mais de uma qualidade atribuída: carta de tocar e mandinga; ser valente e ser imune a pancadas. Os desenhos, já referidos, se apropriam de figuras da mitologia do catolicismo e são redirecionadas de acordo com a intenção de quem as usa. As imagens de Santo Antônio e Jesus Cristo são interessantes e seguem uma lógica com a funcionalidade para

³³¹ JOSÉ GOMES CABRAL, Flavio. **Paraíso Terreal: A Rebelião Sebastianista na Serra do Rodeador. Pernambuco, 1820**. 2002. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, p. 55.

a qual foram dispostas. O Cristo crucificado concedia proteção ao corpo (no sentido de fechar o corpo) similar ao que vimos nos desenhos de José Francisco.

Aos 6 de julho de 1745 Manoel, escravo do padre Antônio Roiz, morador em Santo André, distrito da Paraíba, denunciou que na ladeira do Engenho Novo distrito da Paraíba, em casa de um pardo cativo do comissário Antônio Pereira vira a Francisco Ferreira homem pardo morador na capelinha do mesmo distrito, amarrar uma bolsa em uma espécie de abóbora, que lá chamam de jerimum, e posto assim esse jerimum em certo lugar, lhe atiraram quatro tiros com chumbo os sujeitos seguintes: Manoel Jorge, morador na capelinha, seu irmão o dito Francisco Ferreira casado no dito distrito da capelinha, Leandro gomes, sapateiro casado na vila de Goiana, morador na Oliveira junto ao comissário Antônio Pereira na capelinha, e Francisco Ferreira buscou o jerimum com a bolsa, e examinando entre todos, lhe não acharam sinal de chumbo, dizendo o mesmo dono da bolsa aos outros: sabem por que não rompeu o chumbo o jerimum? É por isto: mostrou a bolsa aberta com um Santo Cristo de latão dentro, com as pernas para cima, e a bolsa para baixo; e que pedira segredo³³².

O pequeno crucifixo apreendido na bolsa de Damião, em 1771, também teria o mesmo sentido do Santo Cristo de latão, apesar de que sua eficiência não fora testada como no caso acima. A imagem de Santo Antônio vem reforçar a ligação com o desenho e sua função no processo de José Francisco, descrito anteriormente. No Brasil, os orixás Exu e Ogum são relacionados a Santo Antônio³³³. Ou seja, a imagem foi escolhida de forma consciente e cabia ao seu portador adquirir, segundo a crença da época, resistência a armas de fogo e armas brancas.

Sobre os panos de bandeira de navio não encontramos nada que tenha relação, mas, talvez, a passagem pela calunga³³⁴ esteja representada na simbologia da embarcação, que carregaria, ainda, o sentido de malungo, ou seja, irmãos de travessia nos porões dos navios negreiros. O deslocamento forçado através do Atlântico criou laços entre os que ocupavam o

³³² Arquivo Nacional Torre o Tombo, Caderno do Promotor, nº 109, fls. 113.

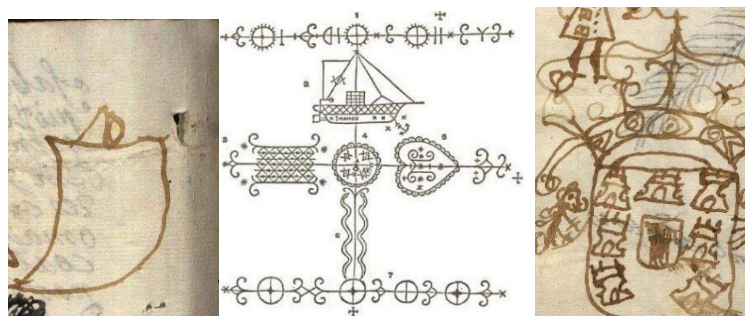
³³³ SILVA, Vagner Gonçalves da. LEGBA NO BRASIL - TRANSFORMAÇÕES E CONTINUIDADES DE UMA DIVINDADE. *Sociol. Antropol.*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 453-468, Aug. 2019. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752019000200453&lng=en&nrm=iso>. access on 04 Oct. 2020. Epub Aug 19, 2019. <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v9n2>; RUIZ, Roberto. "O culto universal ao Santo de Lisboa e de Pádua – presença no sincretismo afro-brasileiro". Convento Santo Antônio — Largo da Carioca, < <http://conventosantoantonio.org.br/o-culto-universal-ao-santo-de-lisboa-e-de-padua-presenca-no-sincretismo-afro-brasileiro.html>> Acesso em 04/10/2020.

³³⁴ O oceano atlântico onde reside os mortos que não sobreviveram a travessia na condição de escravizados. OCHOA, Todd Ramón. Versions of the dead: Kalunga, Cuban-Kongo materiality, and ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 22, n. 4, p. 473-500, 2007, p. 482.

mesmo barco na passagem. O sentimento de solidariedade que surgia nessa situação identificava todos os sujeitos por “malungos”, ou seja, companheiros da mesma embarcação.

Esse elo forjado na dor do tráfico transatlântico está presente na religião. “Em 1933, Jacques Raimundo propôs que ela viesse”do do locativo conguês [kikongo] m’alungu”, contração de “mu-alungu, no barco, no navio”³³⁵. Esse sentido também se estende ao ritual de iniciação chamado de “barco de Yawo”³³⁶, onde um grupo de iniciados estreita relações familiares sem haver laços consanguíneos³³⁷. Outra possibilidade, porém, pouco provável, é que seja a associação a um vodum. Retomando o desenho encontrado com José Francisco, encontramos a figura de uma embarcação e um brasão, que Vanicléia dos Santos afirma pertencer à família real portuguesa³³⁸.

FIGURA 13: DESENHOS ENCONTRADOS EM UMA BOLSA DE MANDINGA E O VÈVÈ DA FAMÍLIA LENÇOL



Fonte: ANTT, Processo n.º 11667; MTREAU, Alfred. Vodoo. 1967.

Então, partindo dessas informações, encontram-se referências ao navio e à família real no Tambor de Mina do Maranhão. Acredita-se que a embarcação de D. Sebastião tenha atracado

³³⁵ SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. In: **Cadernos do Museu da Escravidão**, n. 1. Ministério da Cultura. Luanda, 1995, p. 5.

³³⁶ BONVINI, E. Mets afro-brésiliens: cuisine des hommes, nourriture des dieux: Nourritures, goûts et symbolisme. **Journal des africanistes**, v. 66, n. 1-2, p. 137-165, 1996, p. 150.

³³⁷ 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 ancestrais. Ver mais em: QUEIROZ, *Entre a permissão...*, p. 66.

³³⁸ SANTOS, *Arqueologia...*, p. 231.

na Praia do Lençol, desaparecido na batalha do Alcacerquibir³³⁹. O brasão corresponderia à realeza à qual D. Sebastião pertencia e daria início a uma família de encantados conhecida por “Família Lençol”, em referência a praia de mesmo nome. O *vèvè* similar a um barco pertence a Agwé o vodum que comanda os mares, sua flora e fauna, assim como as embarcações, marinheiros e todos os que possuem ligação com o oceano³⁴⁰.

Certamente outros objetos fizeram parte da composição das bolsas de mandinga, mas que, provavelmente, não chegaram ao nosso conhecimento. Em vias das considerações parciais sobre o tema, acreditamos que Pernambuco juntamente com a Bahia³⁴¹ se destacavam na produção, assim como seus mandingueiros possuíam conhecimento aprofundado, como fica claro no caso de Damião ou no de José Francisco. Salientamos, ainda, que esses itens mágicos eram frutos de um complexo quadro cultural de diferentes matrizes que permitia ao portador ir ao encontro do seu sistema de crença vigente. O que apresentamos relembra a vida de antigos *vodousins*, *bokonons*, *babás*, *ngangas*, entre outros sacerdotes africanos que preservaram conhecimentos tão antigos quanto os seus próprios deuses nos pequenos saquinhos de couro, conhecidos largamente no mundo atlântico, como bolsa de mandinga.

³³⁹ FERRETTI, Sergio. A terra dos voduns. 2006, p.4.

³⁴⁰ METREAU, *Voodoo...*, p. 64.

³⁴¹ LENON, John de Jesus Ferreira. “**MANDINGAS DOS PRETOS**”: DIÁSPORA, CRIOLIZAÇÃO E RELIGIOSIDADES NA CAPITANIA DA BAHIA DO SÉCULO XVIII. Dissertação de Mestrado em História, UFRN, Natal, 2021.

4. PRÁTICAS DE CURA, ADIVINHAÇÃO E O USO DE PLANTAS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII

Como visto até o momento, Pernambuco, desde o início do século XVIII, abrigou uma série de práticas religiosas de influência africana e, na diáspora, ressignificada a partir do contato com outras culturas como a europeia e a indígena, na América Portuguesa. Nos capítulos anteriores, foi visto como o modelo devocional da África Central sustentou uma gama de outras concepções sagradas, possibilitando um intercâmbio entre diversos grupos étnicos, resultando em novas cosmovisões já em solo luso-brasileiro³⁴². As bolsas de mandinga também tiveram papel de destaque, sendo um dos objetos mais procurados por todo tipo de gente e de condição econômica variada, que movimentou não só o conhecimento vindo da África, mas também da Europa e no Brasil. Nesse terceiro momento, buscamos analisar outras facetas religiosas em Pernambuco, nomeadamente as práticas de cura, adivinhação e a utilização de plantas para fins medicinais, devocionais ou como meio de ataque e proteção.

Em meados de 1726, um sacerdote angolano fora denunciado em um sumário por um religioso. Tal documento³⁴³ narra um pouco da vida de Domingos João³⁴⁴ enquanto escravo liberto e afamado curandeiro em Pernambuco durante o século XVIII. Nada se sabe da sua vida³⁴⁵ anterior a escravidão, de qual cidade veio, sua idade, como conseguiu sua alforria ou quem lhe ensinou sobre os caminhos da vida religiosa. Foi escravo, não se sabe o ano, no sítio das Itapororocas, na capitania da Paraíba, e, mais tarde, já livre, assistente no Engenho São Paulo³⁴⁶. Domingos, como tantos outros centro-africanos, era um especialista na arte de curar, mas se destacava, também, em desmanchar feitiços, fazer adivinhações e prescrever contrafeitiços.

³⁴² Ver o primeiro capítulo sobre o culto a Caçûtû e a sua inserção em uma casa religiosa destinada ao culto dos voduns em Recife.

³⁴³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 92, fls. 393-400.

³⁴⁴ Há outros personagens que possuem Domingos como primeiro nome. Para que não haja confusão, citaremos os nomes sempre por completo.

³⁴⁵ Com certa segurança, deduzimos que Domingos João era angolano. Em algumas passagens é descrito que ele usava “preces na língua de Angola”. Claro que, nada impede que ele tenha aprendido palavras específicas com outra pessoa, mas, na ausência desse tipo de indicação nas fontes, adotamos a hipótese de sua origem na África Central.

³⁴⁶ O engenho São Paulo/Várzea do Capibaribe-Recife foi fundado por Francisco Carvalho de Andrade c.c. D. Maria Tavares Guardes, antes da invasão holandesa. O engenho tinha uma igreja São Paulo e sua fábrica tinha uma moenda movida a bois. Suas terras ficavam situadas entre o Rio Tijipiô e Jequiá, na freguesia da Várzea, sob a jurisdição de Olinda – Capitania de Pernambuco. NOTA: Atualmente não mais existe vestígio do engenho e suas terras foi ocupada pelo bairro recifense “Jardim São Paulo”. <<http://engenhosdepernambuco.blogspot.com/2015/06/sao-paulovarzea-do-capibaribe-recife.html>> Acesso em 12/10/20.

Por sua notoriedade como exímio curandeiro, foi procurado várias vezes por algumas pessoas que sofriam males que não encontravam resolução na medicina comum. Uma dessas foi o oficial de padeiro João Pimentel e sua esposa Bárbara de Melo que, junto a uma pequena escrava, se encontravam enfermos e sem perspectiva de cura. Foram indicados que “buscassem um preto curador”, pois os três passavam por vexações como expelir em seus dejetos unhas, dentes, cabelos, areia, bichos, entre outros elementos considerados, à época, indícios de algum malefício.

Dirigindo-se a casa de Domingos, Bárbara não obteve sucesso, pois ele não se encontrava, estando ali somente a sua esposa que acabara por receitar um contrafeitiço ensinado pelo seu marido. Deveria Bárbara voltar para casa mascando uma raiz, quando chegasse, daria para sua escrava e para o seu esposo e em seguida beberiam um pouco de água. Assim o fez, dividiu em pequenas poções durante oito dias, o que surtiu efeito em seu companheiro, que lançou “junto com a urina um bicho de palmo e meio no chão”.

Passados alguns dias, Bárbara recebe o recado da mulher de Domingos que podia retornar a sua casa, pois, já era chegado o seu esposo. Logo, se dirigiu juntamente com seu companheiro e sua escrava para a residência do sacerdote. Ao chegarem, avistaram um grande sapo na porta, Domingos logo se interpôs entre os visitantes e o animal, pegando-o e virando-o com a barriga para cima e orientou a Bárbara que tocasse na barriga do animal. Confessa a testemunha que aquilo não havia cessado seu medo e repulsa pelo bicho, quando uma Bárbara de Tal³⁴⁷, lhe reconfortou dizendo que não tivesse medo, pois, aquela espécie era muito utilizada para realizar curas³⁴⁸.

Em seguida, Domingos João estendeu uma esteira no chão e colocou pequenos balaies, de onde retirou pós e bicos de aves. Com estes ingredientes benzeu a Bárbara de Melo, seu esposo e sua escrava e em seguida deu o prognóstico de que haviam sido enfeitizados por uma mulher que, mais tarde, descobririam que se tratava de Antônia Maria, mulher já conhecida do Santo Ofício e que fora processada duas vezes, uma em Portugal e outra no Brasil enquanto cumpria pena de degredo em Pernambuco. Essa situação não foi incomum para o sacerdote, certamente todos os dias recebia algum cliente que se queixava de ser vítima de um feitiço, de

³⁴⁷ Bárbara de Tal era uma espécie de assistente da mulher de Domingos João. Nos parece que era a única que tinha permissão em cuidar das pessoas que estavam em transe. Tratamos do assunto em seguida.

³⁴⁸ Em algumas práticas religiosas ainda é comum utilizar animais para se tratar determinadas doenças. A exemplo, para tratar da erisipela passa o sapo sobre as lesões, em caso de sucesso, o procedimento transfere a ferida do paciente para o animal. PEREIRA, Jaqueline de Andrade. **PRÁTICAS MÁGICAS E CURA POPULAR NA BAHIA (1890-1940)**. Dissertação de mestrado em História. Salvador, UFBA, 1998, p. 142.

uma amarração ou de penosas histórias de amores não correspondidas seguidas do desejo de vingança, ou uma solução para ter a pessoa amada aos seus pés.

Desenhando uma pequena cruz no chão, Domingos pegou uma cabaça e bateu com um dedo. À medida que repetia a ação, caíam alguns objetos como uma raiz e uma moeda. Também eram realizadas algumas preces “na língua de Angola” e outras vezes em português: “me fale, não me enganes” e invocava Santo Antônio e outras vezes a Jesus para que a cabaça respondesse. Entendemos, por responder, o ato da cabaça lançar pequenos objetos que pudessem ser associados ou interpretados de acordo com as perguntas dos clientes. Após o ritual desempenhado por Domingos, sua consulente não se mostrou satisfeita, pediu-lhe que desse logo a quantidade suficiente da mesma erva que sua mulher havia ofertado outrora, para se livrarem dos feitiços e que voltaria quantas vezes fosse preciso.

Parece que a tal erva havia surtido efeito no casal e sua pequena escravizada, mas, Domingos João era um homem experiente, conhecia bem os meandros da feitiçaria em Pernambuco, e sabia que aquilo não seria o suficiente para aplacar os achaques de seus utentes. Não aguentando mais a situação penosa em que aquela família se encontrava, Bárbara de Tal acabou por ir conversar com a consulente e falou que eles ainda não haviam se livrado dos feitiços por não serem curados pelos filhos de Domingos. A consulente não compreendeu o significado de filhos, interpretando a fala a partir de uma perspectiva biológica. Porém, “filhos” seria o equivalente a espíritos³⁴⁹ ancestrais. Marcussi relata sobre uma curandeira que chamava seus filhos (espíritos) em cantigas para que estes dessem uma solução para o problema de saúde de seu consulente³⁵⁰.

Decidida a dar um fim a situação em que se encontrava com a sua família, disse “pai, eu não me hei de ir daqui sem ser curado por seus filhos”, o que prontamente respondeu Domingos: “quer ser curada pelos meus filhos, vá e venha preparada [...] há de trazer vinho, aguardente do reino, aguardente da terra, amendoins, dendê, pimenta de Angola, e muito de comer”. Bárbara de Melo se prontificou em voltar, mas não levou a sério o que lhe foi pedido, acreditava que Domingos queria apenas comer as suas custas. Olhando sobre outra perspectiva, os itens exigidos fossem pra confecção de um *ngudia nkkinsi*³⁵¹. No candomblé de Angola contemporâneo, encontram-se alguns destes ingredientes em comidas votivas como, por

³⁴⁹ Os espíritos designados como filhos de Domingos João certamente estavam ligados à sua ancestralidade africana, porém, é de difícil dedução entendermos como funcionava em seu caso já que a sua esposa era quem possuía o transe. Nesse caso, ela recebia os “filhos” do esposo ou os da sua linhagem?

³⁵⁰ MARCUSSI, *Cativeiro e cura...*, p. 72.

³⁵¹ Comida de Inquice

exemplo, o amendoim pode ser ofertado a Kavungu, divindade ligada a peste e a cura. O dendê também está presente em seus ebós³⁵². Apesar de não haver a menção a qualquer ente divino (ou, se houve, não foi apreendido pela paciente) tudo indica que se tratava de uma oferenda em prol da recuperação daquela família.

Ao retornar, Bárbara de Melo não trouxe tudo o que foi pedido, mas Domingos deu continuidade aos ritos. Iniciou uma dança com vários negros, curibocas e muitas outras pessoas que ela não conhecia, tudo isso acompanhado de tambores, pandeiros e castanhetas. A mulher de Domingos acompanhava tudo sentada ao lado da cliente do seu marido quando subitamente caiu no chão. Em desespero, a consulente, acreditando que se tratava de um acidente, tentou socorrê-la, mas foi impedida por Domingos que não permitiu que a tocasse e logo veio Bárbara de Tal que a levantou e a levou para uma camarinha, que aqui entendemos ser como um *peji*³⁵³, nome dado ao quarto das divindades no candomblé.

Enquanto sua esposa estava na camarinha, Domingos se dirigiu até um oratório presente no salão e acendeu velas nos dois castiçais. Pouco tempo depois a mulher de Domingos retorna para o salão trajando roupas angolanas (vestida de gala ao modo de Angola) e se pôs a dançar no centro da roda, passando pelo pequeno altar, ajoelhou-se e fez reverência três vezes com a cabeça, segundo a testemunha, a esposa de Domingos bocejava e espirrava e, enquanto dançava, Domingos designava um sobrinho para cantar: “já lá vai um, já veio outro”. Por três vezes, se repetiu essa frase e, em seguida, a dança foi interrompida. Domingos e sua esposa, que se encontrava em transe, começaram a curar os que estavam presentes com um unguento feito de raízes e vinagre.

João Pimentel, descrente e alheio a tudo o que acontecia, duvidou de Domingos e da sua ciência religiosa. Demoradamente o africano não só explicou com detalhes, como deu provas de que o que falava condizia com a realidade. Explicou a João, esposo de Bárbara, que os feitiços que recaíam sobre sua família eram por vingança da feiticeira Antônia Maria, que se encontrava enganada por João com promessas de que se casaria com ela após terem consumado algumas vezes relações carnavais.

Para comprovar o que falava, foi até a camarinha do salão e voltou com três pequenos frascos. Com um dançou e mostrou a imagem de um preto já muito velho com uma cinta

³⁵² Sacrifício ou comida votiva ofertada a uma divindade.

³⁵³ SANTOS, Nadja Antonia Coelho dos. O Candomblé na representação da Yalorixá, Entrelaçando - Revista Eletrônica de Culturas e Educação, **Caderno Temático: Educação e Africanidades**, Cruz das Almas, v.2, n.4, p. 35.

vermelha atada a barriga e um bordão com raízes em uma mão e moedas na outra; pegou um segundo frasco e novamente dançou, em seguida mostrou uma negra. Presenciando aquilo, João acabou entendendo o que acabara de ver, assim como admitiu que anos antes de contrair matrimônio com sua esposa, manteve relações com uma mulher, mas a deixou de lado para se casar com Bárbara de Melo.

4.1 *Um sacerdote africano e uma feiticeira portuguesa*

No ano de 1713 uma portuguesa residente na cidade de Beja fora condenada a degredo por toda a vida sob a acusação de pacto com o demônio e sortilégio. No ano seguinte, a penitente aporta no Recife, sendo notícia na gazeta daquela cidade sobre seus crimes e culpas. Antônia Maria ganhou relativo destaque após sua chegada em Pernambuco, muitas pessoas lhe procuravam para que adivinhasse o futuro, trouxesse uma pessoa amada aos seus pés, perdoassem uma dívida e assim seguia sempre com assuntos ligados as relações corriqueiras. Citada algumas vezes por Bárbara de Melo, Antônia é a mulher que José Pimentel enganara e é a mesma que causou infortúnios a ele, sua esposa e sua escrava.

Em Beja, Antônia já era procurada por suas irmãs para realizar uma série de trabalhos que as livrassem de algumas culpas por conta de um furto que cometeram contra seu padrasto. Já chegou ao Brasil com algum conhecimento dos caminhos da magia europeia e aqui parece tê-lo aperfeiçoado com uma parda chamada Maria Páscoa³⁵⁴, conhecida por todos na rua das Laranjeiras por “feiticeira”. Não há menção ao que ela aprendeu com sua mestra. Além de ter sido descoberta por Domingas, também fora denunciada por outra degredada, Joana de Andrade, condenada pelo Santo Ofício por “feitiçaria”. Joana acabou revelando a Bárbara de Melo sobre as más intenções de Antônia para com ela, seu esposo e sua pequena escrava. Joana recomendou a Bárbara que fosse até a sua casa, pois ali havia de lhe ensinar uma oração que revelaria se o que passava era por causa natural ou não. A enferma titubeou e acabou não indo aprender a prece, sentiu medo, pois, segundo Joana, a súplica invocava uma alma para que respondesse às dúvidas que existissem³⁵⁵.

³⁵⁴ A mesma Páscoa descrita no primeiro capítulo, que tinha envolvimento na Dança de Tunda junto a outras negras e mulatas.

³⁵⁵ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 128.

Tudo isso chegou aos ouvidos de Antônia que, sucessivas vezes, fora a casa de Joana sempre pedindo para passar a mão em sua barriga, o que ela não permitia porque temia se tratar de algo ruim. Irritada pelo embaraço que causara revelando suas práticas, esbravejou que queria vê-la morta por tê-la “tirado o seu sustento”. Talvez se referisse ao seu contato com José Pimentel, interrompido abruptamente. Se Maria fez algo contra Joana, não sabemos, mas a esta altura Joana já se encontrava doente e faleceu pouco tempo depois do encontro com Antônia. Não há menção por parte de Antônia sobre o negro Domingos João, mas certamente ambos sabiam da existência um do outro. Travaram encontros complexos no campo religioso, ao passo que o *nganga* desfazia os “feitiços” da portuguesa. Do segundo processo instaurado contra ela, algumas testemunhas relatam terem recorrido ao africano para se ver livres de alguns problemas, alguns destes impetrados pela “feiticeira”.

Domingos de Almeida Lobato, cristão-velho, recorreu aos serviços de Antônia para curar seu soluço. Para proceder à cura, ela apanhou cinco ramos de ervas e pediu para que o seu cliente tirasse o calçado do pé esquerdo e o colocasse sobre a terra e lhe trouxesse “meio rastro” da sua pegada. Em uma panela, colocou um pouco de aguardente da terra e o seu rastro. “Pegando o primeiro ramo, o meteu entre o dedo polegar e o indicador e puxando por ele para baixo sem o desfolhar dizia, sataná e o metia na mão direita e fazendo o mesmo ao segundo ramo dizia barrabás, o mesmo com o terceiro dizia califas, e ao quarto disse diabo coxo e ao quinto sua mulher”³⁵⁶.

Depois, pediu que jogasse os ramos e novamente evocasse sataná, Barrabás, califas, diabo coxo e a sua mulher. Depois que fervesse a mistura, orientou que se banhasse com aquela água e depois a despachasse na porta de Basília Pessoa, pois era quem tinha lhe causado os soluços³⁵⁷.

Contudo, os soluços pioraram e ele descobriu que esse sortilégio feito por Antônia para o curar o fez piorar. Assim, ele procurou Domingos João, negro curador, que lhe deu um pó para inspirar pelo nariz e pela boca e uma raiz para enterrar. Depois ele voltou a casa do negro com sua esposa e este lhe deu uma bebida feita com ervas pisadas e assim que ele bebeu vomitou um bicho que se parecia com um cavalo e este estava seco da metade para baixo. O negro informou que quando o bicho secasse totalmente ele morreria. Nesse momento

³⁵⁶ TRIGUEIRO, Tatiane de Lima. **Um caso de “feitiçaria” na Inquisição de Pernambuco**. Recife: UFPE. **Dissertação (Mestrado em História)**, 2001.

³⁵⁷ Idem.

entrou uma galinha que pegou o bicho pelo bico e saiu voando. Segundo Domingos João ela era a dona do bicho³⁵⁸.

Domingos recorreu a um contrafeitiço ao trabalho realizado por Antônia. A erva que utilizou poderia ter qualidades naturais que agiam contra o soluço ou poderia ser uma planta específica que afastava feiticeiros e suas intenções. Inclusive, isso não era raro na capitania de Pernambuco. No Engenho Tabatinga residia uma escrava conhecida por Dorothea que tinha fama de “feiticeira”. Gaspar Dias, feitor da propriedade, se via perseguido pela negra que sempre lhe roubava alimentos da sua casa. Cansado e com medo das investidas que sofria, escondeu no batente de sua casa uma “erva chamada bete”³⁵⁹, quando Dorothea se aproximou “começou a se benzer” dizendo que “aquela casa estava boa” e “não sabia o que tinha” e não voltou mais ao local³⁶⁰.

Nesse cenário em que a todo momento as pessoas desconfiavam e temiam a presença dos que dominavam conhecimentos mágicos, a erva foi utilizada como “detector” destes sujeitos. A mulata Nazária, sabendo do sucesso do feitor Gaspar, colocou um pouco de bete no cós da sua saia e se dirigiu até o engenho Tabatinga. Lá havia a desconfiança de que mais algumas negras fossem “parceiras de Dorothea”. No engenho, se aproximou de Nazária outra negra chamada Lourença que dizia o tempo inteiro que ela – Nazária – não estava bem e se afastou o mais depressa possível³⁶¹.

Do encontro com Nazária, Lourença não soube o motivo de se sentir repelida, mas conhecia bem a erva que a afastara, pois indicara para o seu “parceiro” Cristóvão, que era escravo e assistente na freguesia de Ipojuca. Durante a festa da confraria de São Benedito, Cristóvão mastigou o “dito silvestre” se aproximando de outro negro bafejou várias vezes até que sua vítima caiu no chão dando “trambolhos”. Assim que perceberam a ação, afastaram-no dos festejos e o expuseram como “feiticeiro”, suas roupas foram confiscadas e sumariamente expulso da irmandade³⁶².

A planta bete ou mais conhecida como bete cheiroso é encontrada nos candomblés do Brasil. Esta folha está sacralizada ao inquice Nzazi, o equivalente ao orixá Xangô na tradição

³⁵⁸ Idem.

³⁵⁹ Segundo documento da época: “os banhos do cozimento desta erva tomados com frequência são aprovados para sarar dores pelo corpo de qualquer qualidade que seja”. Ver mais em: Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 163, D. 11689.

³⁶⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 84, fls. 154.

³⁶¹ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 84, fls. 154.

³⁶² Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 84, fls. 154v.

nagô³⁶³. Possuidor de vários nomes³⁶⁴ Nzazi é o relâmpago e o governante do céu³⁶⁵. Essa folha também é utilizada para forrar a *dixisa* (esteira) e nos fundamentos de Tat'etu Luango³⁶⁶.

Ainda existe o Bakisi que se relacionam às expressões da natureza como Zazi, do termo Nzazi, que significa "raio"- entendido também como o trovão e os astros. Na mesma linha, encontra-se o Nkisi Loango, considerado uma "qualidade" de Nzazi, mas que só se veste de branco e não utiliza o Mazi (azeite de dendê)³⁶⁷.

Não se sabe a filiação étnica das pessoas que utilizaram a planta e muito menos se tinham conhecimento sobre esta divindade, porém, há de se considerar que a festa promovida pela confraria de São Benedito ocorreu em setembro, mês em que se comemora o santo São Jeronimo. O santo em questão é associado a Xangô, que por sua vez encontra equivalência em Nzazi (o raio) e Tat'etu Luango (qualidade de Inquice). Logo, poderiam Lourença e Cristóvão estarem cientes dessa particularidade e usar a erva naquele momento talvez potencializasse os seus efeitos. Percebe-se que as divindades africanas e seu complexo mundo religioso já estavam presentes em Pernambuco no início do século XVIII, precisamente no ano de 1716.

Esses casos demonstram que havia já em curso um complexo quadro religioso que se formava à medida que o tráfico de escravizados deslocava mais e mais pessoas de várias regiões da África. Domingos João provavelmente não foi uma exceção do seu tempo, mas sim um dos tantos sacerdotes que no Novo Mundo ameahou sua sobrevivência, se apegando ao que tinha de mais poderoso: sua religião. Inclusive, livre de muitas amarras morais do Ocidente, ele tanto poderia ser um bom curador desfazendo trabalhos de outra pessoa como poderia fazer o mal.

Das descrições feitas de Domingos João, poderíamos sugerir que ele pertencesse a alguma classe específica de sacerdotes da África Central como o *Ngombo* que está ligado à arte da cura/adivinhação, se utilizando de preces acompanhadas de tambores, como se apresenta no

³⁶³ BRANDÃO, J. D. **A Práxis Camponesa nos Terreiros da Nação Kongo-Angola**: Memorial Biocultural como Instrumento de Defesa do Território Ancestral da Comunidade de Terreiro do Campo Bantu-Indígena Caxuté. Dissertação (Mestrado em Educação do Campo), UFRB, Amargosa (BA), 2018, p. 62.

³⁶⁴ Cafelempango, Impango, Luango, Lumbambo, Lumbombo, Quiançubanga, Quiaçubenganga, Quibuco, Quiburo, Tata-Muílo, Tiburo e Zaziquelempango. Ver mais em: BARROS, Elisabete Umbelino de. **Línguas e Linguagens nos Candomblés de Nação Angola**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007, pp. 258-60.

³⁶⁵ HERSAK, Dunja. "There Are Many Kongo Worlds: Particularities of Magico-Religious Beliefs among the Vili and Yombe of Congo-Brazzaville." *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 71, no. 4, 2001, p. 625.

³⁶⁶ BRANDÃO, *Praxis...*, p. 62.

³⁶⁷ VERIDIANA, Silva Machado. **O cajado de Lemba**: o tempo no candomblé de nação Angola. Tese de doutorado, USP, Ribeirão Preto, São Paulo, 2015, p.42.

sumário aqui analisado. O *Ngombo* prediz o futuro, ritual conhecido entre os centro-africanos por *cutamanga*, e, também, são exímios curandeiros. Segundo o próprio sacerdote, esses privilégios foram concedidos pelos próprios deuses. “Por isso os seus devotos, recorrendo a ele bem fornecidos do que lhe agrada, o encontram sempre provido de mil feitiçarias contra qualquer doença; e ele prescreve a maneira de as aplicar [...]”³⁶⁸.

Domingos não tinha ou pelo menos não foi mencionado que possuía transe, a isso ficava designada sua mulher que incorporava algum espírito, mas não foi dito nem o nome, nem de onde era. Seus trajes também não são mencionados, apenas que era uma roupa sofisticada (traje de gala), o que dá a entender que era peça usada em ocasiões especiais. Não é revelado o nome nem a condição étnica da esposa de Domingos, acreditamos que seja, também, de Angola. Por ter possessão, ela pode ser considerada uma *xinguila*, que é todo aquele “que se mostre possuído por um espírito”³⁶⁹.

Nas regiões centro-africanas, o *xinguila* era muito respeitado pelo seu dom de receber um espírito. Para que a entidade viesse à terra, era necessária música. Quando em terra, alertava que as suas palavras, muitas vezes confusas e metafóricas, não pertenciam ao corpo humano que o abrigava, mas ao antepassado que ali se fazia presente³⁷⁰. A esposa de Domingos, depois de certo tempo ouvindo tabaques, castanhetas e pandeiros, caiu subitamente e depois retornou como se fosse outra pessoa.

As palavras cantadas pelo sobrinho de Domingos: “Já lá vai um, outro já vem” indica que outros espíritos já haviam “baixado” naquela sessão ou se tratava de uma cantiga particular da divindade recebida pela esposa de Domingos. Na primeira avaliação, isso poderia indicar que havia mais pessoas possuídas por espíritos que por ali se faziam presente com diversos fins; seguindo por outra linha de raciocínio, a música poderia indicar a presença constante de um espírito ancestral nos cultos da casa de Domingos durante o século XVIII.

Encerrada a sua prece/cantiga, Domingos e sua esposa em transe se punham a curar os presentes utilizando um unguento, semelhante ao que ocorria nas regiões centro-africanas. Nas casas de candomblé, é típico que o orixá/inquice/vodum venha à terra por meio das suas músicas e se retirem, também, com suas toadas de despedidas. Decerto, era o que ocorria na casa de Domingos. Juntos procederam a diversas curas, como deixa claro seu sumário de acusações.

³⁶⁸ CAVAZZI, João Antônio de Montecúccolo. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa. 1965, p. 87.

³⁶⁹ CAVAZZI, Descrição..., p. 204.

³⁷⁰ Ibidem, p. 205.

Esse tipo de união não era incomum na África, onde suas províncias possuíam ídolos e seus “deputados” que consistiam em um homem e uma mulher que representavam seus deuses.

TABELA 8: IDOLOS DA ÁFRICA CENTRAL

PROVÍNCIA/POVO	ÍDOLO MASCULINO	ÍDOLO FEMININO	INDEFINIDO
Quissama e Libolo	Navieza, Imbundo	Cassumba	
Província das duas Ganguelas (reino de Matamba)	Cassuto, Qutorio,	Nquixi,	Unga, Muala, Saxia, Cuangu, Lamba e Bala ³⁷¹
Mundongos e angolanos	Nganga-nzumba	Cabalo	Calunga
Jagas			Muta, Catombo, Equitopope, Cabola, Muengo, Essuquico e Quibondo

Elaborado a partir de Cavazzi, *Descrição...*, p. 215.

³⁷¹ Cavazzi diz que são uns do sexo masculino e outros do sexo feminino, mas não especifica quais. Cavazzi, *Descrição...*, p. 215.

Os ídolos descritos davam nome aos seus *xinguilas*, poderia Domingos e sua esposa terem tais designações? A descrição mais próxima que encontramos para os detalhes vagos da esposa de Domingos seria a de Cabalo. Esta divindade feminina tinha como objetivo curar os doentes. Se cercava de várias ajudantes nomeadas de: *caria-maji*, *caria-pezo*, *caria-fuba*, *quizumbula* e *quidila*³⁷². De todo modo, é bastante frágil a ideia de sugerirmos que talvez ela fosse a *xinguila* de Cabalo, já que não se encontra relação de Domingos com Nganga-nzumba. Outro problema é que muitos destes ídolos poderiam tanto curar quanto castigar as transgressões nas comunidades, o que acaba por encobrir outras de suas atribuições mais setorizadas.

A casa de Domingos e sua esposa parecia funcionar com certa regularidade, possuía cargos específicos, o seu, por exemplo, era o de presidir as sessões, prescrever remédios e realizar consultas divinatórias, atribuições similares às de um babalorixá na atualidade. Seu sobrinho seria uma espécie de xicarangoma, cargo designado para tocar os instrumentos percussivos e cantar. Já Bárbara de Tal nos parece ser uma makota, posição de grande prestígio no candomblé de nação angolana, em tradução seria o equivalente a “zeladora dos orixás”. A makota cuida das pessoas possuídas por algum espírito, tem como função acompanhá-las no salão durante o transe e auxiliá-las no que for preciso, tal como Bárbara fez, sendo a única com autorização para levar a esposa de Domingos para a camarinha.

FIGURA 14: CASA DE CULTO DESTRUÍDA POR UM CAPUCHINHO EM ANGOLA



Fonte: COLLO, Paola; BENSO, Silvia (eds.), *Sogno: Bamba, Pemba, Ovando e altre contrade dei regni di Congo, Angola e adjacenti* (Milan: published privately by Franco Maria Ricci, 1986), p. 163.

³⁷² Cavazzi, *Descrição...*, p. 213.

A imagem que traz um capuchinho queimando uma casa de culto na África tem alguns detalhes que provavelmente poderiam existir na casa de Domingos. A cabeça de um bode, chifres, uma serpente, três figuras que parecem ser de madeira similar a um homem. Nunca houve de fato uma repressão a sua casa de culto, o que acabou por não gerar uma descrição pormenorizada do que havia ali. Salvo o engano, foi registrado apenas um ataque onde lhe queimaram algumas coisas das quais ele fazia uso em seus trabalhos³⁷³.

A serpente está em muitas religiões. Na tradição angolana, ela é o inquice Hongolo, uma grande serpente de duas cabeças que representa o arco-íris, que engole o próprio rabo, representado o contínuo movimento das almas³⁷⁴.

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 mágicas³⁷⁵.

Domingos também era referenciado pelo trato com muitos animais peçonhentos, o que, provavelmente, havia a presença de serpentes. Sobre ele não encontramos referência mais explícita, mas no mesmo período em que foi denunciado pelo seu exercício de curandeiro há o relato sobre um negro que andava com uma cobra³⁷⁶. Para os bonecos não há uma descrição detalhada em Pernambuco, muito menos se Domingos os possuíam em casa, porém existem alguns documentos que relatam o “batismo de bonecos” envolvendo cerimônias de dar um nome e oferecer comidas votivas³⁷⁷. Retomaremos este assunto no quarto capítulo. A cabeça de

³⁷³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 92, fls. 393-400.

³⁷⁴ MOTTA, Cristiane Madeira. "**Kubana Njila diá Angola, travessias do ator-sacrário por entre as divindades angolanas**". Dissertação de mestrado, USP, Ribeirão Preto, São Paulo, 2013, p. 25.

³⁷⁵ 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.; QUEIROZ, *Entre a permissão...*, p. 72.

³⁷⁶ Faço uma análise deste em caso em outro trabalho. Ver em: QUEIROZ, *Entre a permissão...*, pp. 71-72. Tratamos desse assunto no capítulo I.

³⁷⁷ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 102, fls. 110.; Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 108, fls. 143.

bode pode tanto ser a representação de uma divindade como uma oferenda, como foi visto anteriormente neste trabalho³⁷⁸.

Domingos João não foi um caso excepcional no mundo colonial. Foi um dos tantos africanos deslocados forçadamente para o mundo luso-brasileiro e aqui teve que adequar e readaptar suas crenças em um cenário estranho ao que estava habituado na África. Mesmo assim, soube como amealhar recursos, garantir a sua alforria e, o mais importante, manter a sua tradição religiosa, englobando outros sujeitos como os indígenas e os mestiços (pardos e mamelucos) na sua devoção. Provável até que o sucesso de Domingos e sua esposa em angariar um bom número de clientes e seguidores tenha se dado pela sua aproximação com o catolicismo, que já deveria acompanhar muito antes da sua escravização. Por outro lado, a concepção popular de magia portuguesa também teve contribuição no enraizamento destas práticas na sociedade luso-brasileira. Por fim, pessoas como Domingos foram essenciais na manutenção e recriação religiosa em Pernambuco durante o tempo em que viveu, deixando plantado o conhecimento que, atrelado a tantos outros, ao longo dos séculos, culminaram em um complexo mundo devocional característico da América portuguesa.

4.2 *A cabaça de Domingos João*

Em 1776, na região de Loango, costa norte do Congo, foi registrado que os habitantes desta localidade quando terminavam de semear seus campos penduravam pedaços de vasos nas árvores de modo a evitar a esterilidade e feitiços malignos na terra. Ou, quando se ausentavam por muitos dias da sua residência, era costume pendurar esses objetos. Quem quer que se aproximasse, não teria coragem de violar o espaço protegido por tais objetos. Segundo Robert Farris Thompson, esse costume descende das tradições congolezas e angolanas³⁷⁹.

Já em 1791, em Dominica, nas Índias Ocidentais, Thomas Atwood testemunhou o nascimento de uma cultura crioula denominada de “garrafa da árvore” (*bottle tree*) que, basicamente, teria o mesmo sentido do que era feito em Loango. A prática se estendeu pelo Caribe, na área de Berbice na Guiana, na tradição kandu de Djuka. E, também, na ilha de Trinad, o qual o costume foi registrado em um conto de Samuel Selvon³⁸⁰. Nos Estados Unidos da

³⁷⁸ Ver capítulo I.

³⁷⁹ THOMPSON, Robert **Faris**. **Flash of the Spirit**: African and Afro-American Art and Philosophy. New York: Vintage, 1984, p. 141.

³⁸⁰ THOMPSON, *Flash...*, p. 141.

América, se encontra, do Texas até a costa da Carolina do Sul, a recorrência destas garrafas que serviriam para aprisionar espíritos malignos³⁸¹.

No Haiti também encontramos estas garrafas que medem entre vinte e trinta centímetros. Possuem os mais diversos significados e funções, traduzindo-se na filosofia centro-africana que engloba uma série de fundamentos importantes que dão sustento a vivência dos africanos e a relação com o mundo sagrado. A região da qual Domingos veio provavelmente seja o Congo pelas tradições que mostrou conhecer em Pernambuco. Sua cabaça pode ser entendida como uma *bottle tree* ou como a garrafa do Haiti. Do mesmo modo que estes dois últimos objetos prendiam um espírito para trabalhar em prol do seu dono, a cabaça de Domingos João também desempenhava essa função, inclusive, materializando suas práticas divinatórias (mostrar raízes e moedas).

A tradição congoleza tem se mostrado presente em vários segmentos religiosos, sendo possível notar sua expansão e influência no dia a dia de sujeitos que vivem estes fenômenos espirituais. Em Cuba há um culto (ou linha de culto) cubo-congoleza chamada de *Palo* (força)³⁸². Em sua literatura musical a árvore tem papel de destaque, são soberanas nas profundezas das florestas, elogiadas e reconhecidas como detentoras de uma força descomunal, são a morada dos espíritos. A cabaça de Domingos João e as garrafas do Haiti talvez conservem a premissa de que também são moradas dos espíritos. Pela aproximação física, arriscaríamos dizer que o objeto de adivinhação de Domingos não fosse o de apenas aprisionar, mas também de fornecer residência para os antepassados que emprestam a sua força para a resolução de problemas no mundo dos vivos.

A cabaça desempenha um papel importante nas províncias de Quissama e Libolo, onde habitam os ídolos Navieza e Cassumba, sua esposa. Na casa de Navieza, encontra-se “muitas cabaças e, entre outras, uma particularmente dedicada ao ídolo”³⁸³. Já na província das duas Ganguelas, no reino de Matamba, onde reside os ídolos Cassuto e sua esposa Nquixi, há entre eles “uma cabaça muito grande, chamada *iaco* [...] ao redor dela colocam miudezas [...] e dentro lhe põe ossos, pés e rabos de cabras, de galinhas e cães sacrificados, misturados com azeite e outros ingredientes e especialmente com sumo de figo-do-inferno”³⁸⁴. Cavazzi relata nunca ter

³⁸¹ THOMPSON, *Flash...*, p. 44.

³⁸² OCHOA, Todd Ramón. “PRENDAS-NGANGAS-ENQUISOS: Turbulence and the Influence of the Dead in Cuban-Kongo Material Culture.” *Cultural Anthropology*, vol. 25, no. 3, 2010, p. 389.

³⁸³ CAVAZZI, João Antônio de Montecúcolo. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa. 1965, p. 210.

³⁸⁴ Provavelmente a descrição de Cavazzi é sobre um assentamento que estava sendo alimentado com comidas votivas. CAVAZZI, *Descrição...*, p. 211.

entendido com mais precisão do que se tratava. Na verdade, o que o missionário em questão viu são assentamentos de determinadas divindades, representações físicas que abrigam um ente poderoso. Essas cabaças agora passam a dar vida, a serem alvo de cultos, cuidados e oferendas votivas para a sua manutenção. Certamente, isso era algo incompreensível para tantos católicos que passaram pelas regiões centrais da África.

A descrição de um assentamento é extremamente importante até mesmo para entendermos o porquê de Domingos João ter um oratório no salão onde realizava suas sessões de cura. Lembremos que a sua mulher, já em transe, saudava com a cabeça três vezes na frente do pequeno altar. Talvez, na ausência de materiais mais adequados, Domingos tenha ressignificado e dado o sentido de assentamento ao seu pequeno oratório ou até mesmo poderia tê-lo em outro local, mas não trazia a vista dos presentes para não levantar suspeitas ou incorrer no risco de perdê-lo, o que provavelmente lhe traria sérios problemas.

Guardando as devidas proporções, o altar da casa de Domingos João nos lembra a “cidade da Jurema”, nome dado ao oratório que abriga imagens de santos católicos e assentamentos das entidades do catimbó do Nordeste. Não cremos que esse tipo de configuração religiosa do século XVIII tenha dado início ao culto em questão na contemporaneidade, mas o modelo do altar, a presença de imagens católicas, o uso de velas, castiçais, etc., possam ser frutos deste tipo de episódio que não deve ter sido raro e provavelmente era cena comum nas casas de devoção clandestina do período.

FIGURA 15: CIDADE DA JUREMA



Fonte: Acervo Pessoal, Campina Grande, 2019.

FIGURA 16: MISSA CELEBRADA POR UM CAPUCHINHO



Fonte: Missionário capuchinho em missa no Sonho, 1740. Paola; BENSO, Silvia (eds.), Sogno: Bamba, Pemba, Ovando e altre contrade dei regni di Congo, Angola e adjacanti (Milan: published privately by Franco Maria Ricci, 1986), p. 115.

Talvez Domingos tivesse em seu passado religioso encontros como este na imagem acima, o que poderia explicar um oratório nos mesmos moldes. O Cristo crucificado e a imagem de uma santa já estariam estabelecidos já na África e, em Pernambuco, teve continuidade nos seus ritos. Defende Ivete Miranda Privatelli:

O que me parece importante reter é que mesmo que houvesse diversas maneiras de elaborar um inquice, havia, dentre elas, os inquices feitos em cabaças e potes, que tinham a função de capturar tanto uma centelha divina como a de um espírito, o que, para os bakongos, lhes conferia vida própria. Essa observação é importante, porque os inquices no candomblé são assentados em tigelas ou sopeiras, e talvez, como defendia mãe Kayandewá uma de minhas interlocutoras, em cabaças e não em louças; interessaria elucidar se já foi dessa maneira ou se houve uma mudança neste sentido³⁸⁵.

³⁸⁵ PRIVATELLI, Ivete Miranda. **Tradição e traduções**. Tese de doutorado em Ciências Sociais, PUC, São Paulo, 2012, p. 182.

Capturar essa centelha é o que deu a tônica da garrafa do feiticeiro (*sorcerer's bottle*) no Haiti. Em entrevista para a etnóloga Elizabeth McCalister o *bòkò*³⁸⁶ St. Jean explica sobre a presença de dois crânios no interior de uma dessas garrafas que ele havia preparado para ela, dizia ele que eram dois *zonbi*³⁸⁷, pessoas que haviam morrido pelas mãos de um homem, mas não pela mão de Deus³⁸⁸. Tecnicamente, *zonbi*, no Haiti, significa a parte de uma alma roubada para trabalhar. E, como já observado anteriormente, conserva o mesmo sentido que as garrafas das árvores em Loango.

Parece estarmos diante de um dilema moral em que um ex-escravizado, no caso, Domingos João, se torna senhor de escravos (os espíritos). Pela desenvoltura de Domingos e sua bem sucedida fama de bom curandeiro, seus ritos bem demarcados e o uso de técnicas iguais às que ocorriam na África, sugerimos que ele tinha consciência de todo o espectro moral que rondava seus objetos e as implicações que residiam neles. Para o Vodou haitiano, todas as vidas estão predestinadas a serem ceifadas pela mão de Deus (morte do espírito) mas a morte física pode ser alcançada por intermédio da magia. Em resumo, aqueles que foram vítimas de uma magia ainda existem enquanto espíritos e estão sujeitos a serem aprisionados para trabalharem pra alguém³⁸⁹.

A história de como se aprendeu a capturar o *zonbi* é carregada de simbolismos. Segundo a tradição haitiana, conta-se que o primeiro espírito aprisionado foi Jesus Cristo. Após a crucificação, Deus teria enviado ele novamente a terra acompanhado de Maria e mais dois guarda-costas haitianos que acabaram roubando a senha do *Gran Jehovah* que seria utilizada para ressuscitá-lo. Desde então, ela é passada de pai para filho. Obviamente, essa construção afro-católica é específica do Haiti. O episódio trata da vitória do negro sobre o branco; o sacerdote que roubou o segredo de Deus e o compartilha, extrapolando os limites morais que a prática carrega³⁹⁰.

Respeitando o espaço temporal que separa a cabaça de Domingos (século XVIII) com o mito do *zonbi* (colhido no século XX), evidenciamos que há a presença de Jesus Cristo como

³⁸⁶“Parecem ter atuado de forma mais independente e individualizada, sem estarem sujeitos a uma organização maior, vivendo dos seus serviços, preparando os “fetiches que produzem nas casas particulares”. Ver mais 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, p. 158.

³⁸⁷ O mesmo sentido de zumbi ou bizumbi que significa espírito. Ver mais em MARCUSSI, *Cativeiro e cura...*, p. 39.

³⁸⁸ MCALISTER, Elizabeth. A Sourcerer's Bottle – the visual art of magic in Haiti - in: **Sacred Arts of Haitian Vodou** – Donald J. Cosentino, UCLA, Fowler Museum of Cultural History, California 1995, p. 18.

³⁸⁹ Idem.

³⁹⁰ Idem, p. 19.

parte elementar do seu sistema divinatório. Evocava-se não só a ele, mas também a Santo Antônio e em seguida repousava o objeto sobre uma cruz para que, finalmente, invertendo-a ela lançasse as causas do infortúnio do consulente. Essa aproximação com figuras do catolicismo é anterior a escravização, quando o rei do Congo adotou o cristianismo como sistema religioso. Voltaremos a esse assunto em outro momento.

Em abril de 1788, na freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Várzea, o cristão-velho Custódio Fernandes denunciava a João novo, conhecido por “velho preto Angico³⁹¹”, residente no engenho Tejió e escravo do capitão-mor Manoel Ferreira da Costa. Angico era um adivinhador aos moldes de Domingos João, desenhava uma cruz com cinzas no chão, aos pés da cruz colocava uma moeda de dezesseis réis e fincava uma faca na extremidade superior da cruz. Com a ajuda de um carvão, desenhava no dorso e na palma das mãos o mesmo símbolo e proferia algumas palavras, as quais o denunciante não conseguiu identificar. Esfregando as mãos, nomeava em voz alta a várias pessoas que moravam aos arredores do engenho: “fulano roubou, amarra; cicrano roubou, amarra”. Quando proferia o nome do culpado dizia “cumpra-se no furto” e instantaneamente os braços do acusado ficavam atados por amarras invisíveis³⁹².

O pensamento religioso que provavelmente veio com Domingos João e Angico entende o mundo dividido por uma linha horizontal (*nlagu*, ou seja, separado pela água) e resulta em dois planos: o dos vivos e o dos mortos, que está abaixo da água e se chama *mpemba*, representado pela cor branca. Esses dois mundos vivem em concepções diferentes tendo o sol como marcador da dinâmica, o amanhecer do homem é o anoitecer dos espíritos. O sol possui quatro fases: o alvorecer é o nascimento, o meio-dia, o auge da juventude, o entardecer, os anos que se passaram e a meia-noite, para onde vão os mortos³⁹³.

O cosmograma bakongo é uma cruz num círculo. Este símbolo representa as quatro posições que o sol ocupa, os diferentes momentos da vida dos homens, nesse mundo (visível) e no outro (não visível), e a divisão entre o mundo dos

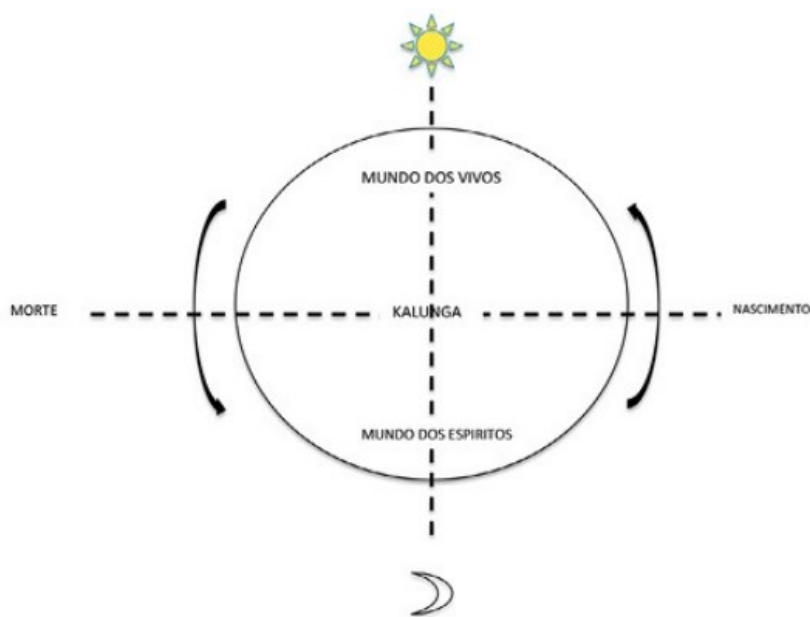
³⁹¹ A nível de informação, angico (*Parapiptadenia rígida*) é uma árvore que tanto brota em solo seco quanto úmido. Ver mais em: SCHUMACHER, Mauro Valdir; CECONI, Denise Ester; SANTANA, Cedinara Arruda. Influência de diferentes doses de fósforo no crescimento de mudas de angico-vermelho (*Parapiptadenia rígida* (Bentham) Brenan). **Revista árvore**, v. 28, n. 1, p. 149-155, 2004.; Angico é também uma cidade da Jurema sagrada e também se utiliza sua madeira para fazer assentamento de entidades. Ver mais em: DE SALLES, Sandro Guimarães. O catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje. **RELIGIOSIDADE E SAÚDE**, p. 85, 2008.; SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A jurema sagrada da Paraíba. **Qualitas Revista Eletrônica**, v. 6, n. 2, 2008.; CARNEIRO, Henrique. As plantas sagradas na história da América. **Varia história**, v. 32, p. 102-119, 2004.

³⁹² Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 129, fls. 32.

³⁹³ MCALISTER, Elizabeth. A Sourcerer's Bottle – the visual art of magic in Haiti - in: *Sacred Arts of Haitian Vodou* – Donald J. Cosentino, UCLA, Fowler Museum of Cultural History, California 1995, p. 12.

vivos e o dos mortos (espíritos). Os quatro momentos do sol cercam o ciclo da vida inteira da humanidade, bem como a estrutura do universo. Acima da linha horizontal, está o mundo dos vivos. Abaixo, o mundo do sobrenatural, dos mortos. A combinação entre esses mundos corresponde ao círculo completo de vida³⁹⁴.

Figura 17: “OS QUATRO MOMENTOS DO SOL”. ESQUEMA DE REPRESENTAÇÃO DO COSMOGRAMA BAKONGO



Baseado em R.F.Thompson (1981, 2010) e MacGaffey (1986). *Apud* SANTOS, 2013.

As garrafas do Haiti guardam muitas semelhanças com as que Domingos trouxe para Pernambuco. Vejamos, por exemplo, quando ele dá provas da traição de José Pimentel, ele mostrou um homem negro com um pano vermelho atado a cintura. As cores também fazem parte da cosmologia centro-africana, o vermelho está ligado a sexualidade, magia, reconciliação ou vulnerabilidade³⁹⁵. Notemos que o feitiço lançado sobre José era a vingança de uma mulher enganada depois de ter entregue o seu corpo sob a ilusão de que seria desposada.

McAlister considera a garrafa haitiana como uma reatualização do *nkisi*³⁹⁶, recipientes específicos para aprisionar espíritos que ficam sob o controle dos humanos. Obedecendo a um

³⁹⁴ SANTOS, Vanicléia Silva. Cultura material da diáspora Altântica: artefatos Africanos de proteção no Brasil colonial. In: Camilla Agostini (org.). (Org.). *Objetos da Escravidão Abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. 1ed.Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2013, v. 1, p. 226.

³⁹⁵ MCALISTER, Elizabeth. *A Sorcerer's Bottle – the visual art of magic in Haiti* - in: *Sacred Arts of Haitian Vodou* – Donald J. Cosentino, UCLA, Fowler Museum of Cultural History, California 1995, p. 14.

³⁹⁶ MCALISTER, *A sorcerer's...*, p. 32.

pensamento bem estabelecido, o *nkisi*, assim como as garrafas, tem a sua variação de cores e significados, a depender da sua função, poderia trazer boa sorte, a cura ou sucesso em alguma atividade. Descrição próxima das bolsas de mandinga e das garrafas. Tendo isto em questão surge a hipótese que o caráter de proteção nos itens religiosos que se encontravam na América portuguesa conserve relações muito próximas com o pensamento angolano e a tradição europeia tendo em vista que muitos santos, orações e objetos sagrados da crença popular e da igreja católica estavam presentes nesses artefatos de proteção³⁹⁷

Independente a qual localização esteja relacionada a ideia de proteção destes itens, algo se destaca em todos: a ligação entre o homem e o sagrado por um espírito que proporciona este contato. Como visto no caso dos patuás, há sempre a presença de um santo católico ou uma possível alusão a voduns, orixás e inquices. Na prática de adivinhação, a cabaça de Domingos tinha uma ligação com Santo Antônio. Esse mesmo santo aparece anteriormente com o sentido de fornecer livre movimentação e proteção física em uma mandinga. Santo Antônio encontra seu equivalente em Exu, orixá responsável pela ligação entre o homem e o sagrado; que leva e traz a mensagem no jogo de búzios; que encaminha as oferendas até os deuses. Sendo assim, a cabaça teria, em si, mais alguma coisa a nos dizer?

Exu representa a mobilidade de Olorum, tornando-se assim o seu contraponto e o princípio ativo de todas as coisas criadas por ele. Olorum deu a Exu a cabaça (adô) com o poder controlador e a força que lhe capacita a todos ajudar e a tudo resolver. Isto o torna um orixá consagrado como o princípio dinâmico, transportador e organizador. Sem classificação e sem ficar restrito a nenhuma categoria dos panteões de orixás, está presente em todos esses grupos como o acréscimo, o Um que veio para somar e multiplicar!³⁹⁸

Com a crescente cristianização do Congo e o surgimento de visões contrárias à violência e à pregação missionária naquela região, irrompeu o movimento antoniano, liderado pela aristocrata Kimpa Vita, mais tarde batizada como Dona Beatriz.

A fundadora da “seita” foi a jovem aristocrata Kimpa Vita, nascida de família nobre congolesa na década de 1680, batizada Dona Beatriz, mulher que fora sacerdotisa do culto de Marinda (nganga marinda), embora educada no catolicismo. Kimpa Vita contava entre 18 e 20 anos quando, cerca de 1702-1703, acometida de forte doença, disse ter falecido e depois ressuscitado como

³⁹⁷ Veja-se, por exemplo, as bolsas de mandinga

³⁹⁸ KILEUY, Odé; DE OXAGUIÁ, Vera, *O candomblé...*, p. 382.

Santo Antônio. E seria como Santo Antônio que Kimpa Vita pregaria às multidões do reino - daí o movimento ter ficado conhecido como antonianismo -, seguindo o rastro de outras várias profetisas que lhe precederam na mesma tarefa, como a Mafuta, em meio à crise que assolava o reino³⁹⁹.

Para Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza, o movimento encabeçado por Beatriz denota o sucesso da cristianização no Congo, em meados do século XVI⁴⁰⁰. Na organização idealizada pela neoconversa, Santo Antônio era considerado um “segundo Deus”, na interpretação centro-africana da líder. O santo em questão foi largamente difundido no Congo a partir dos missionários capuchinhos, nos anos de 1645 e, posteriormente, nos sermões do padre Vieira. Argumenta Robert Slenes que Kimpa Vita entendia o santo como um *ngana*. Analisando os seus milagres, o autor encontra uma série de acontecimentos que fazem uma ligação com os mitos dos congoleses⁴⁰¹.

Kimpa Vita prometia a todos os que aderissem à sua pregação uma próxima “idade de ouro”, e não apenas no sentido figurado, pois dizia que as raízes das árvores derrubadas converter-se-iam em ouro e prata e que das ruínas das cidades surgiriam minas de pedras preciosas. Prometia, ainda, tornar fecundas as mulheres estéreis e outras mil bem-aventuranças, granjeando imenso apoio popular. Não se escusava, porém, de ameaçar os reticentes com as piores penas, incluindo a de transformá-los em animais. Organizou para tanto uma verdadeira igreja antoniana, um clero, onde pontificavam outros santos, como São João, e uma plêiade de sacerdotes denominada de “os antoninhos” que saíam a pregar a excelência da nova igreja e o poder taumatúrgico e apostólico “da Santo Antônio” que a chefiava⁴⁰².

Essa difusão em larga escala da imagem do santo, sua identidade plasmada em Kimpa e a relação entre os milagres de Antônio e a mitologia congolesa possibilitaram a evocação deste santo na cerimônia divinatória de Domingos, assim como nas bolsas de mandinga. Pelo fato de ser considerado um “segundo Deus” e detentor de uma extensa lista de milagres, não é de se admirar que tenha sido incluído no rol de práticas mágicas dos congoleses e que se

³⁹⁹ VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina de. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII”. In: **Tempo**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, v.3, n.6, dez/1998, p. 105.

⁴⁰⁰ Idem.

⁴⁰¹ SLENES, Robert W. “Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: ‘Creolization’ and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700/1850”. In: **Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities**. SANSONE, Lívio.; SOUMONNI, Élisée e BARRY, Boubacar (orgs.). Trenton, New Jersey: Africa World Press, 2008, p. 218.

⁴⁰² VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina de, *Catolização...*, p. 106.

alastraram para Portugal e a América Portuguesa. Nesse complexo mundo criado no contato entre centro-africanos e católicos, nasceu o *ngana* Antônio, que, mais tarde, seria o elo com os objetos mágicos apreendidos pela inquisição.

Outro sacerdote africano vindo da Costa da Mina fez relativa fama como curandeiro em Recife e no Rio de Janeiro, seu nome era Domingos Alvares, originário da cidade de Nangô. Diferente de Domingos João, sua religiosidade estava ligada aos voduns. Domingos sempre andava com uma cabaça, onde levava pós-variados. A cabaça representa o “útero” onde nasce o vodum, mas também pode ser utilizada como forma de prender e abrigar um espírito ou sua força. Em 1738, já no Rio de Janeiro, em um engenho, Domingos mandou que cavassem em uma das senzalas da propriedade. Lá acharam enterrada uma cabaça com alguns objetos no seu interior, segundo ele, aquilo era o motivo de tantos escravos estarem morrendo naquele local⁴⁰³. De acordo com Sweet, a cabaça de Domingos Alvares tinha ligação com o vodum Legbá o equivalente do orixá Exu no candomblé. Para a tradição oral africana, a cabaça de Legbá possui vários pós com propriedades curativas, o que chamam de *gbo*⁴⁰⁴.

Como observado, a cabaça teve um profundo significado na vida religiosa de Domingos João e Domingos Alvares, mesmo que ambos fossem de terras distantes com cosmologias particulares, tinham em comum o uso de objetos específicos que permitiam adivinhar, acomodar espíritos e também curar. Com o angolano, a influência de Santo Antônio se dá em função da história congoleza, enquanto, para o da Costa da Mina, Legbá era quem possibilitava a abertura de caminhos e o elo com o mundo espiritual. Dessa forma, visualizamos diferentes concepções religiosas em Pernambuco durante o século XVIII, mas que, em alguns aspectos, eram similares e possuíam o mesmo fim em comum.

4.3 *A cruz na cosmologia bakongo*

Desde a conversão cristã do Congo a cruz tem sido apresentada em diversas formas, seja na indumentária dos portugueses, bandeiras de navio ou baús, este símbolo sempre se fez presente na região em questão. A cruz foi lida a partir de duas perspectivas: europeia e africana.

⁴⁰³ SWEET, *Domingos...*pp. 98-99.

⁴⁰⁴ Idem, p. 112. Retomaremos este assunto no quarto capítulo em que problematizaremos a estrutura vodum em Pernambuco e as possíveis divindades que ali existiam no século XVIII.

Ela foi o ponto de partida para a criação de um espaço de convergência que permitiu a africanos e europeus “zonas de contato”⁴⁰⁵ de cosmologias distintas.

Cecilie Fromont apresenta um argumento interessante sobre esses contatos utilizando o episódio da conversão do rei do Congo Nzinga Nkuwu renascido como João I. Após a ordem de destruir os ídolos e demais coisas que não fossem pertinentes ao catolicismo, dois dos homens que participaram do batismo com o monarca foram visitados em sonho pela Virgem Maria que tecia elogios as medidas tomadas por João I. Na manhã seguinte, os mesmos sujeitos encontraram uma pedra com o símbolo da cruz, repassando estas informações ao rei e ao clero, este último explicou que se tratava da graça concedida por Deus, uma revelação positiva⁴⁰⁶. Nesse contato inicial, a pedra que confirmou o milagre da visão foi um meio de comunicação religiosa entre dois mundos dessemelhantes.

Nesses casos, Sweet enxerga a reafirmação da adivinhação africana tendo como confirmação através dos símbolos de poder de outro grupo considerado forte. A isso, Sandra T. Barnes chama de “arena”, ou seja, o espaço em que grupos religiosos paralelos se deslocam livremente sem perder de vista o seu conhecimento anterior ao contato com uma nova religião. Independente da nomenclatura assumida ou imposta por outro, esses sujeitos que se moviam entre “arenas” continuavam a ser os mesmos, mas agora com fundamentos em comum que somavam a sua visão de mundo⁴⁰⁷.

Nas culturas centro-africanas, a cruz podia configurar uma representação visual do cosmos e da reciprocidade entre os vivos e mortos. O universo representado pelos centro-africanos como dividido em dois mundos: um mundo dos vivos e um mundo dos espíritos. No cosmograma em forma de cruz, chamado *yowa*, o risco horizontal representava a fronteira entre os dois mundos, e o risco vertical representava o ato de poder que permitia transportar essa fronteira⁴⁰⁸.

Um processo instaurado no âmbito da Inquisição de Lisboa exemplifica como a interpretação da cruz partiu de uma perspectiva centro-africana. Nessas sociedades, muito do

⁴⁰⁵ PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation**. London and New York: Routledge, 1992, p. 5.

⁴⁰⁶ FROMONT, *The Art...*, p.

⁴⁰⁷ BARNES, Sandra T. “**Introduction:** The Many Faces of Ogun.” *Africa’s Ogun: Old World and New*, edited by Sandra T. Barnes. Bloomington: University of Indiana Press, 1989.

⁴⁰⁸ 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. 76.

futuro é revelado pelo que o ocidente entende por sonho. Na segunda década do século XVIII, uma jovem foi capturada no interior de Angola com apenas dez anos. Do porão do navio, na qual fez a travessia da calunga, foi enviada para o Rio de Janeiro, onde recebeu seu nome cristão, Catarina Maria. No tempo em que esteve cativa no Brasil, transgrediu os costumes católicos, foi vendida para outra pessoa e levada até Lisboa. Aos quinze anos, Catarina colecionava uma série de queixas e acusações, demonstrando seu grau de periculosidade para com os seus senhores. Em sua confissão aos inquisidores, a jovem verbaliza algumas palavras “na sua língua” que aprendera com seu pai para causar infortúnios a terceiros. À noite, viajava até sua terra natal e conversava com várias pessoas⁴⁰⁹.

Havia a crença em algumas sociedades da África Central que o espírito podia abandonar o corpo durante a noite. Nessa situação, transitava livremente buscando maneiras práticas de se entender o presente⁴¹⁰. Qual a relação de Catarina com o mito da cruz no Congo? De forma objetiva, o sonho que dá origem a confirmação do sucesso do batismo do rei pôde ser entendido não só pela via do milagre, mas também pela viagem astral realizada durante o descanso do corpo físico. Os simbolismos distintos de ambas as culturas permitiram superar o “diálogo de surdos⁴¹¹” possibilitando a implementação de novos símbolos e valores em uma sociedade já bem estabelecida como o Congo.

O contrário também é possível, mais uma vez o missionário Cavazzi relata o “ardil” que os angolanos faziam para atrair os cristãos. Pintavam os seus ídolos com o “venerável sinal da cruz”⁴¹². A reinterpretação e assimilação de objetos e ritos exteriores à cultura dos sujeitos não era um fator exclusivo do africano, tendo em vista que portugueses também incorporavam novas práticas no seu dia a dia. Uma frase do já citado religioso elucida bem esse panorama, quando escreve que no reino de Angola há maus cristãos. Certamente se referia a africanos batizados que não abandonaram sua religiosidade ou a católicos que passaram a utilizar as religiões africanas⁴¹³.

Como assinalado anteriormente, a cruz representa o mundo dos vivos e o dos mortos. No início da história do Congo moderno, há a efervescência de grupos religiosos com forte

⁴⁰⁹ SWEET, James H. *Recrutar 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. 30.

⁴¹⁰ *idem*

⁴¹¹ VAN EETEN, Michel JG. ‘Dialogues of the deaf’ on science in policy controversies. **Science and Public Policy**, v. 26, n. 3, p. 185-192, 1999.

⁴¹² FROMONT, Cecile, *The Art of Conversion - Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, The University of North Carolina Press, 2014, p. 99.

⁴¹³ CAVAZZI, João Antônio de Montecúccolo. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa. 1965, p. 88.

poder político e abertamente contra a perseguição religiosa encabeçada pelos missionários na África. Eram os kimpasi, organizações surgidas fora do poder e controle dos reis cristãos que implementaram o “venerável símbolo” à sua dinâmica ritualística⁴¹⁴. Seria mais um “ardil” para amearhar fiéis ou uma nova interpretação à luz da cosmologia centro-africana?

Um membro do kimpasi estava bem informado da liturgia católica, acessava, por exemplo, o mito da ressurreição de Cristo e o incorporava a seus ritos iniciáticos, onde o novo líder era “desacordado” e quando recobrava a consciência era uma nova pessoa, apta para o cargo⁴¹⁵. Esse tipo de situação reforçava ideias e práticas muito antigas já existentes naquela sociedade. A correlação entre a crença dos africanos e o cristianismo criava uma chave interpretativa de que símbolos como a cruz dotavam algo ou alguém de incrível poder imperceptível aos olhos humanos. Destaca-se que, desta relação, se criaram pequenos nichos de divulgação e comércio de itens religiosos que tiveram alcance em Portugal⁴¹⁶.

Como bem argumenta Fromont, a cultura visual católica possibilitou ao congolês exercitar sua capacidade de se expressar via representações imagéticas e de solidificar seu conhecimento. Frei Girolamo foi saudado como um *nkita* (alguém que voltou dos mortos) por um africano menos familiarizado com a religião de Roma⁴¹⁷. Tendo como base seus traços visuais (palidez) e a cruz que carregava no peito, acionou o mito da ressurreição e reforçou a crença de que seres albinos possuíam poderes extraordinários, dentre eles, retornar do *mpemba*. Para fechar, o referido missionário ter sido associado a um *nkita* (nome dado ao iniciado no kimpasi) demonstra o campo relacional em que devoções distintas decodificavam ritos particulares.

Retomando o caso de Domingos João e o “preto Angico” lembremos que ambos direcionavam os seus rituais de adivinhação com a presença de uma cruz desenhada no chão. Ambos os áuspices evocavam Deus e o homem, o homem e os mortos. Desse modo, aquele que realizava tais feitos tomava emprestado o poder dos seus antepassados sob a supervisão de uma divindade. Ao se situarem na cruz, Domingos e Angico estavam no limiar da vida e da morte. Esta seria a representação mais simples deste símbolo e não possui ligações com a crucificação de Cristo. Para os bakongos, a alma era indestrutível e a cruz representava o movimento

⁴¹⁴ FROMONT, Cecile, *The Art of Conversion - Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, The University of North Carolina Press, 2014, 158.

⁴¹⁵ FROMONT, *The art...*, p. 158.

⁴¹⁶ FROMONT, *The art...*, p. 158.

⁴¹⁷ FROMONT, *The art...*, p. 158.

contínuo por toda a eternidade, direcionada pelos quatro momentos do sol descritos anteriormente⁴¹⁸.

O círculo que engloba a cruz é o movimento repetitivo da alma que sempre alcança diferentes posições durante a sua trajetória baseada em momentos específicos. A cruz ou encruzilhada são intersecções do mundo dos vivos e dos mortos. É o momento em que todas as fases da vida se cruzam, homem e mulher, criança e ancião se unem e dão forma a uma poderosa força. Na encruzilhada habita o problema e sua solução, pôr-se sob ela como Domingos ou Angico faziam, é chamar para si o julgamento do seu deus e dos antepassados e também a validação dos seus poderes⁴¹⁹.

As formas de adivinhações empregadas com o advento da cruz vão além de simplesmente desenhar um “ponto”⁴²⁰, a isso segue-se uma segunda parte que é cantar, ou, nos casos analisados por nós, evocar os santos católicos e preces na “língua de Angola”. A combinação entre cantar e desenhar um símbolo possibilita que os espíritos venham até aquele local. É possível visualizar essa situação em Pernambuco no século XVIII, sob o comando de Domingos João, os espíritos por ele invocados (colocar a cabaça sob a cruz) retornou com a resposta dos ingredientes utilizados para fazer mal ao seu cliente; já o preto Angico, utilizava os espíritos (desenhar uma cruz e nomear os acusados) como amarras invisíveis.

A diferença ritualística de Domingos João e Angico descrita acima está no tipo de grafismo (desenhar uma cruz) que era adaptado de acordo com quem o produzia. Vale ressaltar que a prática se espalhou e se desenvolveu paralelamente em vários locais, como África, Brasil, Cuba, Haiti, entre outros lugares. O resultado dessa polissemia gráfica converge em um alfabeto de ritos particulares, como afirma Jeannette Heney ao se referir aos “ponteiros” ou criadores de sinais⁴²¹. Um bom exemplo são os *vèvès* apresentados no segundo capítulo deste trabalho.

4.4 Métodos de adivinhação em Pernambuco

⁴¹⁸ THOMPSON, Robert Faris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage, 1984, p. 108.

⁴¹⁹ STAYTON, Corey C. *"The Kongo cosmogram: A theory in African-American literature*. Clarck Atlatica University, 1997, pp.9-12.

⁴²⁰ THOMPSON, *Flash of...*, p. 109.

⁴²¹ THOMPSON, *Flash of...*, p. 111.

Em meados de novembro de 1708, o padre Francisco Miguel da Assunção, foi denunciado perante o Santo ofício por mandar buscar um negro “feiticeiro para lhe fazer adivinhações” e descobrir quem havia feito mal “a uma sua negra, que estava enferma por nome Felícia”⁴²². Atendendo ao pedido do religioso, foi até o convento da reforma de Nossa Senhora do Carmo, em Goiana, o mulato forro Pedro, que reside em Cabugi. Na presença do padre Francisco, fez “andar uns cabaços em um alguidar” e apresentou como resposta que uma escrava de outros padres havia feito mal a Felícia.

Em 1718, um preto por nome João, escravo do alferes Manoel Nunes da Cruz, residente no engenho de Goiana, foi denunciado por Luiza Delgada, que o vira fazer a “adivinhação do quibando”⁴²³. Antônio Brandão de Melo, homem pobre que vive de tirar esmolas, havia percebido que lhe faltavam dezesseis patacas. Pondo-se a lamentar em frente à sua casa, passou uma negra que respondeu às suas queixas: “vá à casa da mulata Phelipa que ela lhe adivinhará [quem lhe roubou]”⁴²⁴. Manoel se dirigiu até a rua do Livramento, próximo à rua da Praia, onde residia a pessoa que podia lhe ajudar.

Phelippa era cega, perambulava pelas ruas pedindo esmolas e morava com outra mulher. Antônio a encontrou e solicitou o seu serviço, e ouviu dela, não sabemos se por modéstia ou medo, que ela não sabia mais do que uma oração a Santo Antônio.

e lhe perguntou de que se queixava; e ela denunciante lhe respondeu que de três negros do dito procurador ou de algum deles nomeando-lhes por seus nomes. E a dita Phelippa se recolheu para uma camarinha onde esteve por tempo de um quarto de horas, e saindo lhe disse: vá você ter com Cipriano (que era um dos três negros), por que ele é quem lhe tomou o dinheiro; e indo ele denunciante queixastes ao provedor (ou procurador) senhor dos negros de que Cipriano lhe tinha tomado as suas patacas, e que não castigasse os outros, se examinou ao dito negro e foi entregá-las, que as tinha enterrado em uma légua⁴²⁵.

A mulata parecia ter certa fama advinda dos seus métodos divinatórios. Em 1717 fora novamente denunciada, dessa vez, sem tantos detalhes, apenas disseram “, que uma mulher cega por nome Phelippa Batista moradora nesta mesma Vila da Banda de Santo Antônio junto a igreja de livramento, fazia curas, e adivinhações”⁴²⁶. Sua prática era simples, a adivinha se

⁴²² Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 75, fls. 202.

⁴²³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 328.

⁴²⁴ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 230.

⁴²⁵ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 230.

⁴²⁶ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 231.

dirigia até uma camarinha com sua companheira e o consulente. No quarto, havia um altar com a imagem de Nossa Senhora onde se acendia uma vela e ficava de frente em pé, com as mãos erguidas, rezava em voz alta e, ao fim, voltava de costas para a porta e, com um giro, colocava-se defronte do cliente e emitia a resposta⁴²⁷.

Em outra denúncia, Pedro Fernandes Magalhães quis pôr a prova as adivinhações de Phelippa, propositadamente a deu vários nomes e acompanhou o ritual descrito acima por um longo período. De todas as pessoas que ele nomeou e que tinha certeza que não haviam roubado seu dinheiro, teve suas convicções confirmadas pela adivinha. Quando resolveu dizer quem ele realmente achava que era o culpado, sentiu um medo incompreensível, viu a cega se movimentar com um vigor impróprio para a sua idade até a porta, virou mais rápido que as outras vezes fitando o seu rosto com os olhos arregalados e tremendo começou a cair, mas foi apoiada pela sua assistente. Quando recobrou a consciência, afirmou com veemência que aquele a quem nomeara era o culpado⁴²⁸.

Quatro mulheres foram procuradas para adivinharem o sumiço de alguns itens do comerciante José da Costa. Foram elas: Catarina de Jesus, parda, moradora em Olinda na Ponte Velha “fez uma oração chamada quimbando com uma tesoura espetada em uns pedacinhos de paus”; Maria Pacheca, residente no Recife, “fez em um copo cheio de água com um guardanapo debaixo do dito copo, e uma menina donzela vendo o que aparecia dentro do copo, e viu coisa desconforme o que se pretendia saber”; Thereza de Jesus, também parda, moradora próxima ao Curral das Cinco Pontas no Recife, fez o mesmo que Maria Pacheca, mas com a presença de duas meninas; por fim, Leonor, proveniente da Costa da Mina, utilizou búzios, conchas e pequenas pedras entoando algumas palavras⁴²⁹.

Como se constata, há uma enorme variedade de formas para se acessar o futuro ou o passado por meio da adivinhação em Pernambuco. José Pedro Paiva demonstrou práticas muito semelhantes realizadas em Portugal durante o século XVII⁴³⁰. A palavra quibando significa peneira, o termo é de origem quimbudo⁴³¹. Segundo Sweet, esse tipo de prática não é originário dos povos africanos, encontrando recorrência na Inglaterra do século XVI⁴³².

⁴²⁷ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 230.

⁴²⁸ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 230.

⁴²⁹ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 130, fls. 40.

⁴³⁰ SWEET, *Recrutar...*, p. 154.

⁴³¹ SWEET, *Recrutar...*, p. 154.

⁴³² Idem.

É provável que a cerimônia “angolana” mais famosa fosse o quibando, um ritual que nem sequer era de origem africana, quanto mais angolana. O termo quibando vem da palavra kibandu, que significa “peneira”. No entanto, o que nos finais do século XVII se tornou conhecido na diáspora lusoafricana como ritual do quibando teve suas origens na Europa, remontando para o século XVI. Na Inglaterra, esse ritual era levado da seguinte forma: “Espeta a tesoura na armação da peneira e faz com que duas pessoas coloquem a ponta dos seus dedos sobre as pegadas da tesoura, segurando-a firmemente com a peneira acima do chão; pergunta a Pedro e a Paulo se A, B ou C roubaram o objetivo que está perdido; ao ser dito o nome do culpado, a peneira voltar-se-á”⁴³³.

Os que praticavam o quibando eram conhecidos em Pernambuco por “feiticeiros do quibando”. A palavra ainda podia variar entre quibando, quimbando e quimbundo.

“Feiticeiros do Quibando”

“Denunciou a mim, M^a Vigário de vir fazer uma oração a hua mulher por nome Clara, moradora em S. Antônio do Arrecife, com outras cerimoniais mais para adivinhar coisas furtadas, o q tudo a denunciante via, e deu testemunho de ser verdade. Denunciou João de Medina perante o seu Vigário em freguesia de Ipojuca a esta perante mim também in scriptis de Manoel da Costa fazer quibundo para adivinhar. E repreendendo o dito um seu genro por nome Carlos Gomes, não se emendou. Denunciou - in scriptis - Luzia da Mata Cald^a de um preto escravo de Antônio Munis Barreto, senhor de Eng.^o na P^a chamado o escravo João Barreto Monis, de ser público feiticeiro e [que] usa de quibundo e de várias cerimoniais mais para adivinhar e prometer boa fortuna, usando também de várias orações proibidas [para] os mesmos efeitos. Depõem Francisca escrava de (...) Gomes, moradora no [Beberibe deste Pernambuco, [que] vira fazer o quibundo a Manoel Gomes e a sua Mãe, Guimar Gomes, moradores no mesmo Preberibe. Depõem Cosme filho de Felipa (...) moradora na ponte velha desta Cidade de Olinda, [que] veio a Simão Paiva e a Rosa Maria, sua mulher, fazer o quibundo; morador na freguesia da [Várzea] no Eng.^o do Mont^o. Depõem a mulata Mariana Gomes, escrava de Manoel Gomes, morador no arraial Velho das salinas, [que] veio fazer o quibundo a (...) cariboca, escrava q foi do P. Manoel Gomes e hoje se presenta forra, moradora no mesmo arraial velho, o qual quibundo foi para matar o seu senhor como de fato matou. Depõem Placida da Fonseca, moradora na Vila das Alagoas do norte, que uma crioula forra chamada Mariana Moradora, na mesma Villa, anda ensinando orações supersticiosas a outra mulher chamada D. Brites e a outras mais. Depõem Custodia Dias Fr^a q vira fazer o quibundo a Francisco Dias Fr^a, morador na Villa de Garuçu, com oração em q tinha escrito [que] arrenegava do Cristo. De que há testemunha e alguns parentes.”⁴³⁴.

⁴³³ SWEET, *Recrutar...*, p. 154.

⁴³⁴ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Proc. 13540. Utilizamos a transcrição realizada por SANTOS JUNIOR, Dimas Catai. **Colonizar o inferno, ocupar o purgatório:** feitiçaria,

Do fragmento disperso do processo em que se denuncia vários “quibandeiros”, constata-se a presença de variados grupos como negros, mulatos, brancos e até mestiços. Tendemos a acreditar que a prática se alastrou de tal modo por Pernambuco que a sua composição acabava por muitas vezes obedecendo a uma regra particular criada pelo próprio praticante. Contudo, a premissa do quibando era a de adivinhar, mas encontramos variações no sentido como o de levar alguém a morte. Seria isso uma característica pernambucana ou mera confusão de termos por parte do inquisidor?

A variação de sistemas divinatórios em Pernambuco trazia muito da cultura popular europeia (quibando) assim como da africana (adivinhar por meio de búzios). No caso de Leonor, é de difícil apreensão sabermos qual método de previsão ela utilizava. Sabe-se que na atualidade o meio de adivinhação mais comum nos candomblés é o *Merindilogun*, que usa dezesseis búzios e suas combinações diversas resultam nos *odus*⁴³⁵. Pernambuco segue uma composição específica de *odus* que se diferenciam dos mais recorrentes. Para exemplificar, treze búzios abertos e três fechados significa no *Merindilogun* o *odu ejilogbon* onde respondem Nanã, Oxumarê, Ossaim e Ibejis⁴³⁶, enquanto em Pernambuco, segundo o *Manual do Sítio do Pai Adão*, corresponde ao *odu Oché Ougundá*, quem responde é Ogum⁴³⁷. Na Jurema sagrada do Nordeste se utiliza quatro búzios, utilizados apenas para confirmação⁴³⁸.

Sabe-se que na África Ocidental existia duas maneiras de adivinhar, uma realizada pelo bokonon e o outro pelo sacerdote de Ifá. Segundo Sweet, o rei do Daomé Agajá não simpatizava com o primeiro método sob a alegação que havia uma conspiração política entre os sacerdotes, sabendo da existência das consultas a Fá, aos poucos, foi introduzindo-o em seu reino. O bokonon adivinhava com *gbo* que se tratava de objetos dotados de poder, enquanto o Fá utilizava noz-de-cola ou búzios⁴³⁹. A denúncia sobre Leonor é reveladora do que existia em

práticas mágicas e religiosidade no Brasil colonial (século XVIII). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015, p. 51.

⁴³⁵ Caminho.

⁴³⁶ ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de Odu**: os Odus do jogo do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2003, p. 173.

⁴³⁷ LINS, Alisson. **O Xangô de Pernambuco**: a substância dos Orixás segundo os ensinamentos contidos no Manual do Sítio de Pai Adão. Pallas Editora, 2015, p.

⁴³⁸ LINS, Alisson. **O Xangô de Pernambuco**: a substância dos Orixás segundo os ensinamentos contidos no Manual do Sítio de Pai Adão. Pallas Editora, 2015, p.

⁴³⁹ SWEET, *Domingos*...p. 52.

Pernambuco nas últimas décadas do século XVIII, por adivinhar se utilizando de búzios sugerimos que ela poderia ser uma *akpétébi*⁴⁴⁰.

FIGURA 18: BÚZIOS ABERTOS E FECHADOS EM UM JOGO.



Fonte: campina Grande, acervo pessoal, 2020.

Quanto ao termo “quimbando”, acreditamos que se trate de um erro ortográfico ou uma confusão de termos. De fato, a palavra existe na África e serve para designar um sacerdote pouco visto nas fontes portuguesas. O quimbando ou *jinbandaa* era conhecido por se travestir com roupas femininas, cuidar de ritos funerários, andavam sempre em bando e pertenciam a uma casta especial de “feiticeiros”⁴⁴¹. Em missão na África, Cavazzi o descreve como o “sacerdote chefe dos sacrifícios” (*nganga-ia-quimbando*), além disso, mantinham relações com pessoas do mesmo sexo. Luiz Mott argumenta que não há como saber se isso era próprio dos rituais deles ou se se conservava em todas as esferas da sua vida, mas relembra que o primeiro quimbando do Novo Mundo, Francisco Manicongo, não só se vestia como mulher, como “tinha fama entre os negros desta cidade que é somítigo e fazia o dito pecado com outros negros”⁴⁴².

Com o deslocamento em massa de centro-africanos para o Brasil, o vocábulo parece ter virado sinônimo de sodomita, não conservando qualquer relação com a palavra quibando. Talvez muitos destes “chefes do sacrifício” também fossem versados na arte de adivinhar, o que explicaria a confusão entre os termos que designavam situações distintas. Como afirma

⁴⁴⁰ MAPOUIL, Bernard. A adivinhação na antiga Costa dos Escravos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017, p. 343. Não era comum mulheres ligadas a esta prática, mas no início do século XX Mapouil cita algumas sacerdotisas que desempenhavam o papel de adivinhas de Ifá. Retomaremos este assunto no capítulo IV.

⁴⁴¹ MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa. *Mneme-Revista de Humanidades*, v. 12, n. 29, 2011, p. 4.

⁴⁴² MOTT, *Feiticeiros...*, p. 6.

Sweet, de um grupo muito bem estabelecido na África, o quimbanda não teve – dado sua inferioridade numérica na América portuguesa – como instituir uma comunidade baseada na ambivalência do seu gênero, desembocando no entendimento que, agora, passava a ser a de “sodomita passivo”⁴⁴³.

O quibando não estava circunscrito a população afro, pelo contrário, há uma série de recorrência em que mostra outros sujeitos praticando adivinhações. No Sertão de Rio das Piranhas, Manoel Alvares Mesquita fizera adivinhações supersticiosas, a que chamam quibando, para adivinhar [...] que pessoa tinha furtado umas varas de pano, e que de fato soubera que um negro escravo [...] as havia furtado⁴⁴⁴. João Batista Pereira, soldado na praça de Pernambuco [...] ouvi[u] ao dito soldado fazer adivinhação do quibando junto com o soldado Jorge [...] e também no sítio uma mulher chamada Leonor Gonçalo que esta pegava no quibando⁴⁴⁵. Quitéria, quando criança, viu uma mulher procurar saber se o seu irmão havia falecido na Costa da Mina em um alguidar com água e uma arupemba, a que chamam de quibando⁴⁴⁶. Havia outras formas de adivinhações que não eram conhecidas por quibando, por exemplo:

Aos 19 de agosto de 1745 Antônio da Silva, preto forro morador e natural da Paraíba disse que Inácia Guedes parda casada com José machado, moradores no varadouro desta cidade dissera a dita Maria da Conceição que seu filho preso no Cabedelo fortaleza distante desta cidade cinco léguas, as nove horas de tal noite, em acabando o terço, que rezava em são Pedro Gonçalves, de noite, lhe havia de entrar pela porta dentro solto, e livre, e que assim sucedera que isto ouvira as irmãs da dita dona Maria já defunta disse mais que a modo, com que a dita Inácia Guedes adivinhava, era ir a uma igreja, e chamar pela alma do defunto, que tinha morrido a menos tempo, e este dizia tudo⁴⁴⁷.

A forma acima descrita não envolve objetos religiosos, mas sim solo sagrado e a presença de um espírito que porventura vagasse pelos arredores de uma igreja. Outra forma incomum de adivinhação fica a cargo de Domingos João, que elucidou a doença de seu consulente consultando suas garrafas e sua cabaça. Na cabaça, conseguiu mostrar que o infortúnio de José era oriundo de feitiço confeccionado a partir de uma raiz. Com suas garrafas, conseguiu mostrar que uma mulher, por revanche, pagou a um “feiticeiro” para que este lhe

⁴⁴³ SWEET, *Recrutar...*, pp. 78-79.

⁴⁴⁴ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 339. 10 de julho de 1718.

⁴⁴⁵ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 105, fls. 40. 4 de abril de 1744.

⁴⁴⁶ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 109, fls. 173-173v. 12 de junho de 1745.

⁴⁴⁷ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 109, fls. 173v.

prejudicasse. Além dos negros da África Central, havia, também, a participação de pessoas da Costa da Mina no quadro de adivinhos em Pernambuco. Nos anos finais do século XVIII, José Mina, recolhido na cadeia da Paraíba, recorreu a um prato com água e uma moeda para saber do seu futuro⁴⁴⁸.

4.5 *Práticas de cura em Pernambuco no século XVIII*

No ano de 1714 se informava por meio de uma denúncia ao Santo Ofício que “naquela terra [de Pernambuco] se usa de feitiçarias, malefícios, mandingas, cartas de tocar e curas supersticiosas com palavras para muitos ataques, e nos sertões para curar os gados e os quibangos⁴⁴⁹ para adivinhar furtos, e algumas coisas do futuro”⁴⁵⁰ e complementava o informante que já haviam pedido ao ouvidor João Marques Bacalhau que se tirasse devassa sobre estas práticas, o que respondeu que não iria “meter-se nisso por que o havia de matar com malefícios”. Um ano antes desta denúncia, o frade do convento do Carmo de Olinda, Francisco Xavier de Santa Teresa, se queixava ao rei D. João V sobre os atritos entre os religiosos daquela congregação sobre o abuso de autoridade de João Marques nos assuntos ligados a religião⁴⁵¹.

Revela-se nesta contenda que a capitania de Pernambuco era espaço frutífero para a expansão de práticas contrárias a religião católica, colocando em xeque as autoridades locais e constatando o medo que havia naquela localidade em que mandingas, curas, palavras supersticiosas e outros modos de proceder contra aqueles que iam de encontro a estes sujeitos, na tentativa de proibir a manutenção e sobrevivência a partir de conhecimentos considerados heréticos. Dentre estas práticas, destacamos no momento as curas utilizadas não só por africanos e descendentes, mas, igualmente, por portugueses e indígenas que se valiam disso para fins diversos.

Na freguesia de Santo Amaro uma beata mulata andava com hábito de Nossa Senhora do Carmo, na casa da sua antiga senhora, já defunta, Catarina de Sousa, encontraram em uma camarinha o “sinal de um ovo”, os negros da residência explicaram que se tratava de material para fazer feitiços e que a dita beata havia dado curas em sua senhora⁴⁵². A cega Phelippa

⁴⁴⁸ SWEET, *Recrutar...*, p. 157.

⁴⁴⁹ Em Pernambuco, a referência mais comum ao ato de adivinhar é “quibando ou quimbando”, já “quibango” ocorre com menos frequência e, em alguns casos, está ligado a prática curativa.

⁴⁵⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 79, fls. 397.

⁴⁵¹ Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 26, D. 2360.

⁴⁵² Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 84, fls. 168.

mencionada anteriormente também era versada na arte de curar, não se sabe como procedia, mas a própria informava que sabia apenas uma oração⁴⁵³. Antônio de Almeida Porto, morador no Piancó, curava carne quebrada⁴⁵⁴.

Gaspar Miguel da Cunha, branco, estando um menino com uma perna trilhada de forma que não podia pôr o pé no chão estando ele na dita casa curá-lo de quebranto na forma seguinte: mandei pôr uma panela no fogo com água e cinza e fervendo a panela mandou emborcar a panela em um alguidar, e sobre a panela uma rodilha de pano e sobre deste pano a perna do menino doente, e o dito sobre a perna doente por estar na panela e estava com uma agulha usando em um novelo de fio rezando uns Padre-Nosso e Ave Marias, e ocasionalmente ia perguntando: que causou eu? E agora que tinha o menino, respondia: carne quebrada, nasceu torto; dizendo de mais o dito que então que a perna estava molestada a água saía, ou reconhecesse, e a medida que andava a pena sarando e água meio saía, ou não recolhia-se, cuja cura a fez por nove dias tendo o seu efeito⁴⁵⁵.

O sargento-mor Manoel Teixeira se deslocou-se da capitania do Rio Grande do Norte até a Paraíba para se consultar com um preto do convento de Nossa Senhora do Carmo. Na sessão, foi revelado que uma escrava do sargento matava muitos dos seus cativos. A adivinhação foi feita em um alguidar com água, em seguida se prendeu a acusada, que revelou seus intentos em conluio com o genro de Manoel. Manoel trouxera da Paraíba outro preto que curava com raízes e ervas e era bastante procurado por várias pessoas que se achavam enfermas⁴⁵⁶.

Inácia Maria, moradora em Cabedelo, foi denunciada por curar um menino da seguinte forma: “rachou um pau, a que chamam pinhão, e colocou de uma banda de pau dois meninos e da outra banda duas meninas, das quais meninas uma fiava, passou o menino quebrado três vezes de uma parte para a outra pela rachadura do pau, e no fim amarrou o pau com o fio, e ficou bom o menino”⁴⁵⁷. Antônia Mendonça e Maria Pacheca, ambas mulatas, costuravam carne quebrada⁴⁵⁸. Domingos João, exaustivamente analisado neste capítulo, curava com purgas, ervas e raízes.

Curar ou costurar carne quebrada é prática ainda muito comum no nordeste brasileiro. Os benzedores chamam as luxações e membros quebrados genericamente de “carne quebrada”,

⁴⁵³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 89, fls. 229.

⁴⁵⁴ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 339.

⁴⁵⁵ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 108, fls. 308.

⁴⁵⁶ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 109, fls. 92.

⁴⁵⁷ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 109, fls. 173v.

⁴⁵⁸ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 109, fls. 309v.

o ritual pode mudar ligeiramente de uma região para outra, exemplo: “o benzedor pergunta ao doente: o que é que eu benzo? Resposta: carne quebrada, nervo rendido, osso partido. Repetem tudo três vezes. Uma outra variante do ritual para cozer carne quebrada, o benzedor, sempre benzendo em cruz, reza: “Cristo nasceu, Cristo ressuscitou/ emendai esta carne, este nervo, esse osso que aqui quebrou”⁴⁵⁹.

Não há tanto a presença de negros nestas práticas, mas destacam-se pelo fato de serem os mais afamados e especializados em curar. Avaliamos que muito dos ritos de cura angolana, conhecidos como calundu, tenham se popularizado ao ponto de se misturarem a outras formas de revitalizar a saúde de alguém. Ainda cabe lembrar que estas curas estavam ligadas a duas situações: a doença física e a causada por feitiços. Nesse caso, estes benzedores da cidade e do sertão transitavam entre a medicina comum e a dos espíritos. Em 1716, uma negra forra chamada Izabel, moradora em Parnamirim, era tida por feiticeira por fazer calundu⁴⁶⁰. Descrição vaga e sem muitos detalhes, mas importante por ser registrada a presença desta prática em Pernambuco.

Cerimonias terapêuticas não ficaram apenas com os centro-africanos no século XVIII⁴⁶¹. Domingos Álvares, africano da Costa da Mina que foi traficado para o Brasil, residiu por pouco tempo em Pernambuco, mas no período em que ali esteve se tornou conhecedor das artes da cura. Da sua interessante trajetória, nos interessa sua vontade em adquirir novos conhecimentos terapêuticos. Em sua jornada no Recife, Domingos ganhou relativa liberdade do senhor, que o permitia fazer suas curas. Na época, Pernambuco passava por um quadro de epidemias⁴⁶². Domingos chegou a se iniciar como católico, aprendeu um remédio com os portugueses para dor de cabeça e aprimorou seu conhecimento no trato com ervas⁴⁶³.

Domingos Alvares, nascido em Nangô, na Costa da Mina, foi denunciado na década de 40 do século XVIII por, entre outras coisas, ter efectuado várias curas em Pernambuco e no Rio de Janeiro. Utilizando purgantes, clisteres e unguentos, e recorrendo a várias formas rituais Domingos curou várias pessoas, incluindo brancos e «pardos» (de raça mista), mas «maioritariamente negros». Domingos transportava as suas raízes, ervas, pós e folhas numa grande cabaça. Após beber uma mistura feita por Domingos, uma mulher parda «correu para casa [...] e vomitou alguns cabelos, e [expeliu] pelo recto

⁴⁵⁹ NERY, Vanda Cunha. *Rezas, Crenças, Simpatias e Benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. Encontro dos Núcleos de Pesquisas da Intercom*, v. 6, 2006, p. 8.

⁴⁶⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 232.

⁴⁶¹ Para o final do século XVII, ver SWEET, *Recrutar...*, pp. 186-7.

⁴⁶² SWEET, *Domingos...*, p. 56.

⁴⁶³ Idem, p. 64.

de alguns ossos que pareciam ser de galinhas e garras de falcão». Depois de ter expelido as substâncias malévolas, ficou aliviada do seu sofrimento, «que era como picadas de agulhas» por todo o corpo. Domingos era também conhecido por curar cólicas, cancro e paralisia com seu arsenal de medicamentos⁴⁶⁴.

Durante os anos de 1770, ocorreu próximo ao Convento de Nossa Senhora do Carmo, em Olinda, um ritual que se assemelha a uma “limpeza”, realizado pela escrava Izabel da Costa da Mina, e o preto forro Francisco de “nação Luanda”. Segundo a denúncia, ambos estavam nus. Francisco segurava, em cada mão, um frango, à medida que os passava nas mãos de Izabel, proferia algumas palavras que o denunciante não conseguiu identificar. Por fim, a cena se repetiu por dez vezes quando foram interrompidos por religiosos do convento. Descendo a baixa do rio próximo à igreja, os denunciante encontraram.

Um balaio grande, e um pequeno com raízes de várias qualidades, uma vela de Santo Amaro, uma tira de baeta encarnada com uns cascáveis, uma fita de lã também com cascáveis, uma costela de defunto. Uma panela com água [...] uma botija, que a dita preta dizia ser de água benta [...] O dito preto com um saco, dentro do qual acharam erva-doce, alfazema, pimenta-do-reino, pimenta-da-costa, gengibre, um dente de porco, várias qualidades de favas da terra, e outras de Angola, pau-brasil, e uns pós-pretos, e dentro deles duas bolas de massa, que eles denunciante não sabem que sejam compostas; e assim mais cascas de laranjas, umbigos de limas, três caroços de dendê, uma agulha grossa com linha de algodão⁴⁶⁵.

Após a interrupção do que se passava ali, Francisco e Izabel foram recolhidos no aljube da cidade, no caminho a negra se recusava a andar e acabou sofrendo agressões por parte dos religiosos com um ramo de folhas de pinhão “por ser a dita folha contra malefícios”⁴⁶⁶. O ritual de limpeza entre os dois africanos é conhecido no Haiti pelo nome de *passer poulet*, igualmente ao que foi relatado na denúncia inquisitorial, no *passer poulet* o sacerdote segura uma galinha em cada uma das mãos e as passam nas partes do corpo que esteja doente do consulente. Os

⁴⁶⁴ SWEET, *Recrutar...*, p. 189.

⁴⁶⁵ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº 14158.

⁴⁶⁶ Idem.

animais utilizados nesse tipo de “trabalho” absorvem os infortúnios do sujeito e em seguida são sacrificados⁴⁶⁷.

Nota-se a esta altura do século XVIII que as práticas da África centro-africana e da Costa da Mina se conectavam, tendo em vista que um angolano empreendia uma prática de origem da Costa da Mina. Certamente ele foi ensinado por alguma pessoa, talvez até mesmo por Izabel, que se encontrava ali como paciente. Isso denota que, mesmo Francisco possuindo um arsenal de conhecimentos terapêuticos, deu a oportunidade de utilizar outra forma de cura. Se foi por imposição ou não, não temos como saber, mas o simples aceno a outros costumes religiosos demonstra a efervescência de outros saberes e suas adaptações por parte dos sacerdotes.

4.6 O uso de plantas

Havia um pequeno acervo bem documentado por ordem da coroa portuguesa sobre as plantas medicinais que existiam nas capitanias do norte⁴⁶⁸. Os portugueses aqui se valeram do amplo conhecimento da população indígena sobre os usos de ervas que serviam para diversos fins. Igualmente, a população africana trouxe largo conhecimento de plantas que apresentavam ações farmacológicas, eram utilizadas em rituais para suas divindades, confecção de amuletos para proteção e a elaboração de pós que poderiam fazer mal a alguém. Domingos Congo usava pós-preto, amarelo e vermelho, que os utilizando já haviam matado várias pessoas. Quem o ensinou a fazer foi o indígena Domingos Pereira, da aldeia de Jacoqua na Paraíba⁴⁶⁹.

Outros dois escravos foram processados pelo Santo Ofício por envenenarem seu senhor durante o curso de muitos anos com pós em sua comida. Manoel de Sena, morador em Recife, se viu por cerca de três anos padecendo de gravíssimas doenças, não conseguia respirar, nem comer e já se encontrava desenganado dos médicos até que recebeu o exorcismo de um religioso. Com a melhora creditada ao milagre da sua fé, experimentou alguns meses de alívio, mas pouco tempo depois voltou a sentir as vexações que o acometera anteriormente⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ METREAU, *Voodoo...*, p. 103.; SWEET, *Recrutar...*, p. 189.; presenciei várias vezes esse tipo de ritual que leva apenas o nome de “limpeza” no candomblé nagô. Os frangos são passados pelo corpo do necessitado várias vezes, depois são sacudidos como espanadores e sacrificados no assentamento do orixá a quem correspondia o animal.

⁴⁶⁸ Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 163, D. 11689.

⁴⁶⁹ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 125, fl. 369.

⁴⁷⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, proc. 3825.

A confissão de que Manoel estava sendo envenenado veio de maneira inusitada e não estava previsto por ele ou sua família. Sua esposa resolveu castigar uma escrava cozinheira por omissão em um dos serviços da casa, quando ela, aterrorizada temendo as agressões que sofreria, gritou que não tinha a intenção de matar seu senhor e que não colocaria mais nada em sua comida. Indagando a negra do que se tratava, revelou que era embrulhos que Gonçalo e Domingos davam a ela todos os dias⁴⁷¹. O nome da cozinheira era Maria e vinha de Angola assim como Domingos. Ela não chegou a revelar o conteúdo dos pequenos embrulhos, mas deveria ter conhecimento dada a proximidade cultural que ambos conservavam. Quanto a Gonçalo, este vinha da Costa da Mina, e, junto ao angolano, participava na composição dos embrulhos contendo veneno.

O uso de venenos por parte da escravaria não era algo incomum ou desconhecido dos senhores de engenho, pelo contrário, inclusive, havia um entendimento por parte da classe senhorial sobre o que isto significava para eles. De difícil entendimento e classificação, muitas vezes atitudes como a de Domingos Mina e Gonçalo Angola eram caracterizadas como feitiços, medidores sobrenaturais que colocavam em xeque a ordem e o bom funcionamento dos engenhos⁴⁷². Domingos Álvares, mencionado anteriormente, foi um destes sujeitos que, de relativa confiança por parte do seu senhor, passou a ser visto como um perigo ambulante.

De fato, a família do seu senhor e a sua propriedade começaram a passar por problemas sensíveis, o gado começou a morrer e os escravos a adoecerem. As explicações para isso podem ter acontecido por meios naturais como envenenamento, como por métodos sobrenaturais, o que chamariam, à época, de feitiços. Enquanto para Jacinto – senhor de Domingos – suas vexações eram interpretadas como uma ação maléfica, para o curandeiro, representava a cura. Domingos enxergava nas suas atitudes uma forma de julgar o seu senhor conforme as suas ações. A prática terapêutica desenvolvida por ele transitava na tênue linha do “bem” e do “mal”. Essa ideia foi apreendida por outra escrava que conhecia Domingos. Thereza Arda resumiu bem a sua atuação no Recife: “hoje ele cura, amanhã ele mata”⁴⁷³.

Apesar de descrições vagas sobre as plantas em nosso período de análise, é possível perceber que as plantas em geral tinham um papel muito importante na sociedade pernambucana. Do mesmo modo que poderiam ser utilizadas para fazer mal a alguém, elas

⁴⁷¹ Arquivo Nacional Torre do Tombo, proc. 3825.

⁴⁷² SWEET, *Domingos...*, p. 70.

⁴⁷³ Idem.

também serviam para curar as enfermidades do corpo e da alma. Também serviam de contrafeitiço e de amuleto para afastar supostos feiticeiros mal-intencionados.

Alguns viajantes relataram a presença frequente de ervas em diversas cerimônias na África. Pieter de Marees notou em sua viagem à Costa do Ouro que, quando alguém morre, prepara-se uma complexa cerimônia que envolve diversos elementos, desde a preparação do corpo do morto até a oblação de animais e plantas para uma divindade. A certa altura deste rito, o sacerdote colhe uma quantidade específica de ervas e as usa em um colar, em seguida retira uma a uma e espreme o sumo em cima do “fetisso”, ou seja, um assentamento, e depois passa no rosto⁴⁷⁴. Já Nicolas Villaut, em 1605, presenciou o “fetiche” sendo alimentado e sua comida era posta em cima de uma folha específica que nascia à beira-mar⁴⁷⁵.

As plantas poderiam ser utilizadas em rituais jurídicos. De Marees registrou um juramento⁴⁷⁶ chamando *enchiobenou* que consistia em uma bebida feita com ervas que teria o efeito de matar caso quem a bebesse estivesse mentindo⁴⁷⁷. Além do uso jurídico, estavam amplamente presentes na saúde. Para dor de cabeça, por exemplo, fazem uma papa com ervas verdes e a passam⁴⁷⁸ no local onde dói⁴⁷⁹.

Quanto às outras simples e ervas medicinais, há algumas delas muito eficazes[.] Os habitantes, que delas têm conhecimento, as utilizam para suas doenças, feridas e para outras finalidades surpreendentes. Há algumas delas que são muito venenosas, das quais eles se servem para punir seus malfetores[.] A eles é dado esse veneno por ordem do Rei, seja para reconhecer se o acusado é inocente, que é quando ele não morre por causa desse veneno, seja para saber se ele é culpado e puni-lo, que é quando ele morre[.] Existe a crença de que se ele é inocente, não irá prejudicá-lo, mas se ele for culpado, morrerá⁴⁸⁰.

⁴⁷⁴ DE MAREES, Pieter. Description et récit historial du riche royaume d'or de Guinea, aultrement nommé la Coste d'or de Mina, gisante en certain endroict d'Africque... Amsterdam: Cornille Claesson, 1605, p. 27.

⁴⁷⁵ VILLAULT, 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, p. 269.

⁴⁷⁶ Sobre rituais jurídicos na Costa da Mina, ver: GESTEIRA, Vinicius Lins. Rituais Jurídicos na Costa da Mina (1602-1789). Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

⁴⁷⁷ DE MARESS, *Description...*, p. 40.

⁴⁷⁸ Algo bastante comum nos candomblés atuais é utilizar a folha “tapete de Oxalá” macerada em locais com ferimentos ou dores. SÁTIRO, Larissa Nascimento; VIEIRA, Jadla Higino; DA ROCHA, Dougllas Ferreira. USO MÍSTICO, MÁGICO E MEDICINAL DE PLANTAS NOS RITUAIS RELIGIOSOS DE CANDOMBLÉ NO AGRESTE ALAGOANO. *Revista Ouricuri*, v. 9, n. 2, p. 045-061, 2019.; LIMA, Izabela Rangel et al. Medicinal plants used in hepatic dysfunction. *African Journal of Pharmacy and Pharmacology*, v. 10, n. 7, p. 80-87, 2016.

⁴⁷⁹ DE MARESS, *Description...*, p.72.

⁴⁸⁰ COLOMBIN DE NANTES, Frei. Relation inédite d'un voyage en Guinée, adressée en 1634 à Peiresc par le P. Colombin de Nantes. Lafolye frères/Honoré Champion/Le Dault, Vannes/Paris, 1633-1634, p. 8.

O uso de plantas medicinais não é nenhuma novidade na história da humanidade. Próximo ao fim do século XVIII o governador de Pernambuco, D. Tomás José de Melo, enviava para Portugal o “abecedário de plantas” contendo um número considerável de ervas e suas aplicações. No rol elencado, encontram-se algumas raízes, cascas e folhas que até hoje se fazem presentes, seja no candomblé, nagô ou angola, ou nas religiões mais setorializadas do Nordeste, como a jurema sagrada.

TABELA 9: PLANTAS SAGRADAS EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII⁴⁸¹

NOME (ABECEDÁRIO)	NOME	ORIXÁ
Mata-pasto	Àgbólà	Oiá e Egungun
Angelicó	Akonijé, Jokojé e Jokonijé	Ossaim e Oxum
Malícia-de-mulher	Ápéjè	Exú e Oiá
Vassourinha, mata-pasto, relógio	Àsarágogo	Oxum
Alfacava de cheiro	Efinfin	Xangô, Omulu e Exu
Sapê	Ekun	Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim e Omulu
Guando	Èwá Igbó	Oxalá
Bete-cheiroso	Ewé Boyí	Oxalá, Xangô, Iemanjá e Oxum
Erva-moura	Ewé Ègùnmò	Obaluaiê
Língua-de-vaca	Ewé Gbúre	Xangô, Oxum e Iemanjá
Menstruz	Ewé Insinisini	Exu e Egum
Camapu	Ewé Pápó	Oxóssi, Obaluaiê e Exu
Capim-pé-de-galinha	Gbági	Oxum

⁴⁸¹Todas as plantas listadas na coluna da esquerda constam no abecedário encomendado pelo governador de Pernambuco, o que fizemos foi apenas procurarmos a sua presença no candomblé atual. Sendo assim, é possível inferirmos que as suas práticas terapêuticas e ritualísticas já estavam em uso não apenas pela população indígena, mas, igualmente, já estava em curso na formação religiosa da capitania no século XVIII em diante.

Jurubeba	Kisiki, Igbá Igún, Igbá Àjà	Oxóssi e Ossaim
Língua-de-vaca	Òpásóró ou Jimi	Oxalá
Vassourinha	Ôsé Pòtu	Obaluaiê
Pimenta-d'água	Tenúbe	Ogum
Caroba	Carobinha do campo ⁴⁸²	Ossaim e Omulu
Manacá	Manacá	Nanã
Velame	Velame	Obaluaiê

Elaborado a partir de: Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 163, D. 11689.; BARROS, José Flávio Pessoa de.; NAPOLEÃO, Eduardo. Ewé Òrìsà – Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô. Bertrand Brasil, 1999.

O quadro apresentando descreve uma extensa lista de plantas do Nordeste, especificamente da Paraíba. É interessante percebermos como já existia um enorme apanhado de folhas, raízes e cascas que eram utilizadas para fins medicinais, em que, com certeza, houve a participação maciça dos povos indígenas nas explicações e divulgação destes conhecimentos. É importante salientar que, ao que parece, o que já existia aqui foi sendo adaptado pelos africanos e seus descendentes. Sendo assim, demonstra a introdução de elementos exteriores e ressignificações/adaptações na formação religiosa da capitania de Pernambuco.

As plantas possuem um significado especial dentro das religiões de matriz africana na atualidade. Sem elas não existe orixá, não existe iniciação, não existe nada. Suas propriedades terapêuticas atreladas ao sagrado garantem a continuidade das devoções de influência africana no Brasil. No já citado Sítio do Pai Adão se cultua ao orixá Ossaim, o dono das folhas.

Ossaim era o nome de um escravo vendido a Orunmilá. Um dia ele foi à floresta e lá conheceu Aroni ' que sabia tudo sobre as plantas. Aroni, o gnomo de uma perna só, ficou amigo de Ossaim e ensinou-lhe todo o segredo das ervas. Um dia, Orunmilá, desejoso de fazer uma grande plantação, ordenou a Ossaim que roçasse o mato de suas terras. Diante de uma planta que curava dores, Ossaim exclamava: "Esta não pode ser cortada, é a erva que cura as dores". Diante de uma planta que curava hemorragias, dizia: "Esta estanca o sangue, não deve ser cortada". Em frente de uma planta que curava a febre, dizia: "Esta também não, porque refresca o corpo". E assim por diante. Orunmilá, que era um babalaô muito procurado por doentes, interessou-se então pelo poder curativo das plantas e ordenou que Ossaim ficasse junto dele nos momentos de consulta, que o ajudasse a curar os enfermos com o uso das

⁴⁸² Daqui pra frente apenas palavras em português, mas que se encontram nos cultos afro.

ervas miraculosas. E assim Ossaim ajudava Orunmilá a receitar e acabou sendo conhecido como o grande médico que é⁴⁸³.

O mito demonstra como as folhas são imprescindíveis para a religiosidade dos africanos e seus descendentes. Pierre Verger listou 447 receitas utilizando ervas diversas presentes no candomblé. Esse montante foi dividido em seis categorias: medicinal (*oògun*), com 229 receitas; 31 receitas relativas à gravidez e ao nascimento (*ibímo*); 33 receitas relativas à adoração das divindades iorubás (orixá); 91 receitas de uso benéfico (*àwúre*); 32 receitas de uso maléfico (*àbilú*); 41 receitas de proteção contra as de uso maléfico (*idáàbòbò*)⁴⁸⁴. A classificação das folhas é feita através de *ofó* (frase curta) que definem a propriedade ou um aspecto particular da flora. Por exemplo:

Ahón ekún, "língua-de-leopardo", é o nome dado a folhas cuja superfície se mostra áspera, apesar de sua forma ser diferente. Conforme a classificação científica, elas são a *HIBISCUS SURATTENSIS*, Malvaceae; a *HIBISCUS ASPER*, Malvaceae (o cânhamo-brasileiro); a *TETRACERA* sp., Dilleniaceae; e a *ACANTHUS MONTANUS*, Acanthaceae (o falso-cardo). *Amíjè*, "estanca-sangue", chamada *amújè nlá*, "estanca-sangue grande", no caso da *HARUNGANA MADAGASCARIENSIS*, Rhizophoraceae, e *amujè wéwé*, "estanca-sangue pequena", no caso da *BYRSOCARPUS COCCINEUS* e da *CNESTIS LONGIFLORA*, ambas Connaraceae, são plantas com propriedades coagulantes⁴⁸⁵.

Da mesma forma que há vários nomes científicos para as plantas iorubá, o contrário também ocorre⁴⁸⁶. A necessidade do preparo destas receitas pode ser revelada a partir de um jogo de búzios, dependendo do *odu* que esteja regendo o consulente, alguns banhos e emplastros podem ser solicitados para a resolução de um problema. Se o consulente, por exemplo, possui alguma necessidade física, quem fala é o *odu Òsè ògundá* (em Pernambuco, *Ouché Ogundá*), o qual o orixá responsável é Ogum⁴⁸⁷. Por vezes, tanto no preparo das misturas quanto no uso, é necessário proferir palavras que confirmam propriedades mágicas ao preparo. Para tratar de aleijados, é necessário ferver algumas ervas específicas e pronunciar “*Efun-kòjìyà*, ajude-me a

⁴⁸³ PRANDI, *Mitologia...*, pp. 152-153.

⁴⁸⁴ VERGER, Pierre. *Ewe: the use of plants in Yoruba society*. Rio de Janeiro: Odebrecht, 1995, p. 22.

⁴⁸⁵ VERGER, *Ewe...*, p. 29.

⁴⁸⁶ Idem, p. 30.

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 173.

fazer esta perna ficar ereta. *Egbúrú*, ajude-me a fazê-la ficar ereta. *Oríwo*, arranque fora esta doença que aleija”⁴⁸⁸.

O responsável por preservar este conhecimento é o Babalosanyin (Bàbáṣányin ou Oṣányin’)⁴⁸⁹, é conhecido por ser o sacerdote de Ossaim. Sua presença é fundamental para o bom funcionamento dos rituais e até mesmo na manutenção da saúde dos membros das casas de culto. Este sacerdote “sintetiza a força mágica que vivifica os homens”⁴⁹⁰. Roger Bastide ao analisar os escritos de Frobenius afirma que:

Frobenius, todavia, interpreta o sacerdote de Ossaim como um feiticeiro e é exato que também na América o conhecimento das ervas - aquelas que envenenam, aquelas que despertam o amor nos corações rebeldes - teve como resultado a ligação do culto de Ossaim com a feitiçaria. Tanto mais que na luta dos escravos contra os senhores brancos o veneno era instrumento facilmente empregado⁴⁹¹.

A reflexão nos aproxima de dois negros citados anteriormente – Domingos e Gonçalo – que manipulavam algumas ervas para o fabrico de pós-venenosos para, aos poucos, matar o seu senhor. Essa mesma ambivalência do que é benéfico ou não é encontrada em Domingos Álvares, que também acometia o seu senhor com suas misturas secretas, o que Thereza Arda convincentemente definiu como “hoje ele cura, amanhã ele mata”. Basicamente, essa concepção de mundo africana, que foge ao padrão da racionalização europeia do século XVIII, criou a imagem negativa dos africanos e seus descendentes no Novo Mundo. Por fim, esse tipo de visão se mostra frágil no momento em que se verifica uma infinidade de composições utilizadas para o bem, como demonstra Pierre Verger. Respeitando o espaço cronológico que nos separa do passado, toda essa discussão possibilita visualizarmos como a flora tinha e mantém até hoje uma posição de destaque no mundo religioso. Se “sem folha não há orixá”, diríamos que, sem elas, não haveria religião nem o que se contar sobre ela no presente.

5. CRIOLIZAÇÃO EM PERSPECTIVA

⁴⁸⁸ VERGER, Ewe..., p. 173.

⁴⁸⁹ JAGUN, Márcio de. **Yorubá**: vocabulário temático do candomblé. 1 ed. – Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

⁴⁹⁰ BASTIDE, O candomblé... p. 155.

⁴⁹¹ Idem, pp. 154-155.

5.1 Catolicismo e crioulação

A influência da igreja e do catolicismo nas práticas culturais de africanos e descendentes remonta desde a chegada dos europeus ao continente africano. Na América portuguesa, isso não foi diferente, devendo sempre levar em consideração que, como visto ao longo dos capítulos anteriores, os africanos e seus descendentes também adicionaram seus elementos religiosos à população católica. Segundo James Sweet, os africanos não necessitavam do ato da conversão para fazer com que o outro acreditasse na sua fé porque provavam a sua eficácia por resultados palpáveis, o que diferia da prova abstrata dada pelo catolicismo, que se traduzia a partir da fé no intangível⁴⁹².

Ambos, africanos e descendentes e europeus, por mais diferenças que conservassem no campo religioso, partilhavam, de alguma forma, elementos simbólicos que encontravam equivalência no seu universo religioso e cultural particular. Um bom exemplo disso são os luso-brasileiros que encomendavam bolsas de mandinga a africanos ou até mesmo as confeccionavam em momentos de necessidade como uma guerra, por exemplo, assim como os chamados pagãos que utilizavam largamente orações, imagens de santos católicos e objetos sagrados para a composição das suas práticas ritualísticas⁴⁹³.

Não existiam contradições teológicas intrínsecas que impedissem uma pessoa de ser, ao mesmo tempo, cristã e praticante de religiões africanas [...] os senhores recorriam aos escravos africanos para adivinhar o paradeiro de objetos perdidos e escravos em fuga. Recorriam a curandeiros africanos para a cura de várias doenças. Alguns chegavam a adquirir curandeiros africanos como investimento, esperando obter bons lucros das curas dos escravos. Outros temiam os poderes religiosos de seus escravos [...] todas essas atuações indicam uma crença generalizada nos poderes religiosos africanos⁴⁹⁴.

É possível observarmos esse tipo de ocorrência em diferentes localidades de Pernambuco. Durante a década de 1780, o capuchinho Constantino de Parma denunciou ao seu superior, Celestino de Genova, um esquema-ritual que envolvia negros africanos e os nascidos naquela região que batucavam⁴⁹⁵ em uma igreja em Varassi⁴⁹⁶. Segundo uma das queixas do

⁴⁹² SWETT, *Recriar...*, p. 255.

⁴⁹³ Ver o capítulo sobre bolsas de mandinga.

⁴⁹⁴ SWETT, *Recriar...*, pp. 255-256.

⁴⁹⁵ Outro termo genérico em Pernambuco para designar os ritos de adoração, celebrações fúnebres e feitiçarias. Ver mais em: Queiroz, *Entre a permissão...*, pp. 35-56.

⁴⁹⁶ Não encontramos locais com esse nome, mas cabe frisar que todo o embate sobre os batuques estava circunscrito a região de Recife.

missionário, alguns negros trajavam roupas iguais aos capuchinhos e usavam barbas falsas. No púlpito da igreja, segurando uma carta, ia um negro procurando uma mulher, que vestia uma saia preta e um manto branco. Quando chegava até ela, “dava muitos abraços e beijos, e a tratava com maneiras impróprias”⁴⁹⁷. A isso, o religioso denominou de teatro⁴⁹⁸. O suposto teatro não se encerrou por aí, ele tinha certa frequência, já que na

segunda noite [os negros] preparam um púlpito no meio do teatro e um sujeito vestido com hábito, com barbas, e todas as mais funções de Missionários subiu o 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 deixasse daquilo e não passar a maior excesso que daria acabar com batuques e diabrura dos negros⁴⁹⁹.

Aqui temos um exemplo claro de como os ritos da igreja católica poderiam ser utilizados pela população negra. Apesar da documentação insistir que se tratava de um teatro, é possível notar que práticas dissonantes do catolicismo europeu eram constantemente adicionadas aos ritos da igreja de Roma, resultando em uma nova forma religiosa ou mágica. Há alguns indícios de elementos católicos, da magia europeia e da cultura crioula nesse episódio. De acordo com as queixas do capuchinho Constantino de Parma, os negros faziam “comédia por divertimento”. Segundo dicionário da época, “comédia” significa “canção rústica ou de aldeia”. Esta cantiga estava ligada ao deus Baco e a ela se seguia o sacrifício de um bode acompanhado de danças⁵⁰⁰.

Na ausência de uma compreensão mais acertada por parte do denunciante, suas palavras demonstram que ali, no púlpito de uma igreja, os negros cantavam alguma coisa ligada ao seu passado considerado pagão. Importante salientar que, utilizar um termo que remete a “canção de gentio”, indica a presença de africanos, provavelmente de Angola e Costa da Mina⁵⁰¹. A carta com a qual tocava em uma mulher e assim conseguia “muitos abraços e beijos” faz

⁴⁹⁷ Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 141, D. 10415.

⁴⁹⁸ Como analisado em trabalho anterior, o “teatro” empreendido pelos negros tinha duas conotações: uma religiosa e outra satírica. No período em que foi realizada essa denúncia, pesavam queixas contra o capuchinho italiano “padre Frei Mariano de Imola” por sua “pouca cautela” e maneira imprópria de tratar as mulheres da capitania de Pernambuco. Ver: QUEIROZ, *Entre...*, pp. 44-45; Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 148, D. 10763.

⁴⁹⁹ Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 141, D. 10415.

⁵⁰⁰ BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario Portuguez E Latino: L-N**. Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1716, Vol, p. 1430.

⁵⁰¹ Como observado anteriormente, a maioria étnica de negros escravizados em Pernambuco era oriunda dessas duas regiões.

referência as “cartas de tocar”. Esse objeto já era conhecido, pelo menos, desde 1714: na capitania de Pernambuco se “usa de feitiçarias, malefícios, mandingas e cartas de tocar [...]”⁵⁰².

Em 1716, uma mulher chamada Thomazia foi denunciada pela escrava Lourença. Thomazia havia pedido que a cativa levasse duas cartas de tocar com “muitas figuras de tinta vermelha e outras de tinta preta”. A carta iria para uma tal de Maria, uma de suas clientes e a outra ficaria com a escravizada. Por medo e por acreditar que aquilo era algo ruim, acabou se negando a levar os papéis. Thomazia era versada na arte de unir as pessoas. Levando Maria até uma camarinha, disse que aspergisse azeite na porta da sua casa e que deveria permanecer aberta. Assim, pela manhã, um homem que havia chegado de Angola adentraria sua casa lhe procurando, o que, segundo Lourença, aconteceu⁵⁰³.

No mesmo ano, Hieronima denunciou Margarida Alves, mulher negra, viúva e meretriz que morava na “rua nova da banda de Santo Antônio do Recife”, que trazia no refego da saia uma carta de tocar. Margarida lhe revelou que o papel havia dormido embaixo de uma pedra d’ara nas três missas do Natal⁵⁰⁴ e que havia outra destinada a outra mulher que não revelou o nome. O mais importante da denúncia contra Margarida vem com a revelação da função da carta, que era o de não temer a ninguém, similar às bolsas de mandinga⁵⁰⁵. Em 1717, Manoel Dias de Freitas revelou a um amigo que tinha em seu poder uma bolsa de mandinga, pedaços de pau que serviam para encantar mulheres e uma carta de tocar⁵⁰⁶. No mesmo ano, Luís Nunes confessou a um amigo que possuía uma carta de tocar e o alertou de que ela era proibida pelo teor das palavras que nela continham⁵⁰⁷.

Manoel de Sousa, um jovem de dezesseis anos que residia na Paraíba no ano de 1743, ganhou de um crioulo uma dessas cartas. Foi explicado a Manoel que o objeto serviria para encantar qualquer mulher e fazê-la ter relações sexuais sempre que quisesse. Comprovada a

⁵⁰² Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 79, fls. 397.

⁵⁰³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 84, fls. 149.

⁵⁰⁴ O escravo do bispo Manuel Álvares da Costa revelou possuir uma carta de tocar que havia dormido embaixo da pedra d’ara na noite de Natal. Ver: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 331.

⁵⁰⁵ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 84, fls. 150.; havia uma certa confusão entre bolsa de mandinga e carta de tocar. Em 1713, o padre Manoel Corrêa Gomes denunciou que Manoel Corrêa Leal lhe mostrara uma “carta de tocar ou mandinga para não lhe entrar ferro [...] e que também lhe dissera que usava dela para obrigar algumas pessoas masculinas a virem a sua casa para trato pecaminoso”. Ao que consta, além da confusão de termos, uma carta ou mandinga, poderia reunir duas funções. Ver: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 331.

⁵⁰⁶ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 250.

⁵⁰⁷ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 86, fls. 254.

eficácia do item, o jovem viajou durante um ano por várias capitanias e afirma que nesse intervalo de tempo, se deitou com dezesseis mulheres graças a carta de tocar⁵⁰⁸.

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 dela⁵⁰⁹

As cartas não possuem um padrão, podendo conter materiais e textos diferentes. Um escravo vindo de Lisboa para Pernambuco trazia um papel com uma oração escrita com seu próprio sangue em devoção a “Satanás e Barrabás”⁵¹⁰. Outras possuíam figuras, favas, passavam pela sacralização na igreja através das missas. Os casos documentados sobre as cartas de tocar mostram mais a presença de luso-brasileiros do que africanos e descendentes. Além disso, igualmente aos elementos das bolsas de mandinga, vistas anteriormente, as cartas de tocar estavam ligadas a cultura popular europeia, porém, difundida largamente na sociedade da América portuguesa.

No segundo dia os mesmos sujeitos faziam o sinal da cruz, louvava ao sumo sacramento e, se não tivessem sido impedidos, dariam início aos seus batuques em pleno púlpito da igreja. Temos registros de mais dois episódios similares a este. Em 1746 fora denunciada à inquisição Magdalena Pacheco por vestir alva⁵¹¹ cingida por um cordão que celebrava missa em sua casa, na mesma ocasião comia um “beiju de tapioca” como representação da hóstia consagrada e tinha como seu assistente (acólito) um negro de idade avançada chamado Antônio de Torcato Oliveira Guimarães⁵¹². Nos dias em que assistia missa na igreja, Magdalena aprendia os gestos e os reproduzia na sua casa, sempre finalizando com as palavras “*Dominus vobiscum*”⁵¹³.

⁵⁰⁸ QUEIROZ, Josinaldo Sousa. **Entre a permissão e a proibição: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e o governo secular em Pernambuco (1778-1797)**. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 2018, pp. 29-34.

⁵⁰⁹ 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.

⁵¹⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 331.

⁵¹¹ vestidura sacerdotal de pano de linho branco que chega aos pés, usada por baixo da casula. A alva simboliza a vestia que vestiram a Cristo na casa de Heródes. || (antig.), vestidura comprida de pano branco que levavam os condenados a pena última, quando caminhavam para o lugar de execução || aurora || vila da região da Beira, nas proximidades de Viseu. Bluteau, 1712-1728, vol. I, p. 304; Moraes, 1980, vol. I, p. 157; Calado, 2005, p. 25.OV e AD

⁵¹² Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 108, fls. 239v.

⁵¹³ “Que o senhor esteja convosco”. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/dominus%20vobiscum>

Magdalena também utilizava a imagem de um Santo Cristo com a mesma função de uma carta de tocar e realizava uma “dança de calundus”, onde participavam vários homens e mulheres negras, e dizia a idealizadora do calundu que, naquela celebração, se transplantava o céu⁵¹⁴.

O sinal da cruz possui significado distinto a depender de quem o observa. Como referido anteriormente, para o pensamento centro-africano ela significa o contato entre o mundo dos vivos e o dos mortos, a suplicação pela resolução de um problema a partir da intervenção de um espírito ancestral. Para os africanos da Costa da Mina, em especial os daomeanos, a cruz também possui o seu valor e simbolismo religioso. No culto aos voduns, é comum encontrar este objeto próximo aos assentamentos ou até mesmo na sua iconografia. O crucifixo significa a encruzilhada do destino dos homens, é a comunicação entre o mundo terreno e espiritual, tendo como guardião o vodum Legbá⁵¹⁵.

Os quatro cantos que compõe a encruzilhada são vistos como as extremidades do mundo, similar as fases do sol na visão centro-africana⁵¹⁶, onde habita as divindades voduns. Alguns autores argumentam que o símbolo tenha sido uma aproximação com o catolicismo, enquanto outros defendem que a própria concepção de criação de mundo daomeana representa o crucifixo⁵¹⁷. Além disso, a cruz ainda simboliza o deslocamento traçado por alguns deuses no ato da criação do universo. Mawu Lisa caminhou por quatro pontos do espaço e em cada um desses locais ele formava a parte de uma cabaça que abriga a terra⁵¹⁸.

Diante o exposto, fazer o símbolo da cruz poderia, no mínimo, ter três explicações: daomeana, angolana ou europeia. Ou, por outro lado, poderia até mesmo possuir uma nova concepção simbólica e ritualística a partir do encontro de diferentes pensamentos religiosos. Lembremos ainda que o sinal da cruz se mostrou um importante catalisador de energia na arte da adivinhação dos angolanos Domingos João e Angico, evocando para ambos o mundo intangível dos espíritos assim como se encontra nas bolsas de mandinga orações e até mesmo nos vèvès utilizados para invocar os voduns.

Alguns anos antes, em 1737, surgiu em Recife uma “seita, fradaria, ordem ou irmandade” capitaneada pelo ex-sargento do Terço dos Henriques, Pedro Basílio, preto forro,

⁵¹⁴ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 108, fls. 239v.

⁵¹⁵ DESMANGLES, Leslie Gerald. "African Interpretations of the Christian Cross in Vodun." *Sociological Analysis* 38, no. 1 (1977): 13-24, p. 16.

⁵¹⁶ Ver o capítulo sobre as bolsas de mandinga.

⁵¹⁷ DESMANGLES, *African...*, p. 17.

⁵¹⁸ Idem, p. 18.

que organizou os encontros em sua residência⁵¹⁹. Na fradaria ainda contava com mais dois integrantes do referido terço: Joaquim de Almeida, forro, e Vitorino Pereira, capitão dos Henriques. O grupo se formou na igreja de Nossa Senhora do Rosário e na irmandade da mesma invocação. Durante dois anos Pedro Basílio recrutou diversos jovens e formou sua congregação que continha cargos de provinciais, ministros que passavam patentes com selos e sinais distintos, que eram escritas pelo preto forro e estudante de filosofia, José Gomes.

De início, o grupo se reunia na igreja de Nossa Senhora do Rosário e, mais tarde, uma casa foi alugada na Rua da Praia, na vila do Recife. Na cerimônia, os integrantes vestiam hábitos das Ordens do Carmo e de São Francisco, cantavam e faziam registros. A pedido de Basílio, Joaquim de Almeida foi convidado para ser o “padre geral” de uma iniciação, que aconteceria na Rua do Sarapatel. Chegando ao local, Joaquim informa, em sua confissão, que a casa continha bancos nas ilhargas, um altar no centro com duas velas acesas e um crucifixo. Nos bancos se achavam assentados Pedro Basílio, Luís, escravo de Manoel Salgueiro, José, também escravo, e outros que não recordava os nomes, todos naturais e residentes em Recife, filhos da mesma congregação.

No meio da casa se encontrava dois negros de joelhos, com cerca de dezesseis ou dezessete anos, que os conhecia de vista. Junto do altar se colocou assentado José Oliveira “mestre da congregação” que dirigiu aos noviços as seguintes palavras:

Vossas caridades ou paternidades (não se lembra qual dos títulos lhe deu) tratem de serem pontuais, e virem logo no princípio do ofício de Nossa Senhora, sob pena de que não fazendo assim rezarão a primeira vez quatro ofícios de Nossa Senhora e pela segunda vez dito, e de serem excluídos da congregação se faltassem [uma] terceira vez⁵²⁰.

Encerrada as palavras, alguns dos congregados se levantaram dos bancos e jogaram flores nos noviços. Com a iniciação encerrada, Joaquim se retirou com alguns outros pretos da residência e detalhou que cerimônia idêntica ocorreria com outras pessoas e que mulher alguma participou do ritual enquanto esteve presente. O principal contingente do grupo era de rapazes novos, em sua maioria forros ou escravizados, não importando sua condição econômica.

⁵¹⁹ Para uma visão mais detalhada da exclusão social de militares negros a partir do caso da “seita”, ver: RAMINELLI, Ronald. *Fradaria dos Henriques. Conflitos e mobilidade social de pretos no Recife* c, p. 1654-1744.

⁵²⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº 132.

A congregação reunia um bom número de adeptos. Informa Joaquim que em uma de suas visitas a Pedro Basílio, se encontrava em sua casa doze pretos noviciados. Em outra ocasião, fora convidado a ir até uma residência alugada na Rua da Praia para um banquete. O local se encontrava apinhado de pessoas, em sua maioria, filiados a congregação de Basílio e outros negros ligados a uma fradaria ao molde da Ordem do Carmo. O local continha uma mesa central, na qual se acomodou Joaquim e outras pessoas com cargos de destaque na congregação, e nos lados os demais participantes.

James Sweet sugere que a confraria de Pedro Basílio apresenta indícios que se tratava de um grupo alicerçado no modelo devocional dos voduns. Argumenta este autor que os cargos de mestre e noviciados seriam espelhos do *vodunon* (sacerdote principal) e *vodunsi* (iniciados), quanto as flores seria uma oferta as divindades⁵²¹. A imagem de Jesus Cristo seria uma associação a um antigo ancestral venerado ou até mesmo um novo, adotado já em Pernambuco, indicando uma possível transformação religiosa exigida pelo advento da escravidão. Apesar desta interessante ideia, Sweet não teve conhecimento de um rol de pessoas presas da confraria, onde, apenas, uma mulher era oriunda da Costa da Mina e o restante era nascido em Recife⁵²².

Não parece que a influência de uma única pessoa, que não ocupava cargo de destaque, fosse tão presente ao nível de estabelecer um modelo religioso devocional. Devendo levar em consideração ainda que Basílio estabelecia como regra os costumes católicos de guardar dias santos, assistir missas, etc. Porém, uma possível opção para esse argumento, seria o processo de movimento religioso que, como visto anteriormente, estava se implementando desde o início do século XVIII numa clara fusão de elementos de diferentes regiões da África e da Europa e, em menor grau, com os costumes indígenas.

Ainda assim, como se observou, a base devocional encontrada em Pernambuco estava circunscrita a cultura centro-africana, onde diversos grupos, incluindo pessoas da Costa da Mina, estavam inseridos na adoração de divindades e práticas terapêuticas centro-africanas. Como o próprio Sweet afirma, Pernambuco abrigava uma população de angolanos superior à dos sudaneses e reconhece que, nessa situação, seria difícil para adeptos dos voduns e orixás fincarem culto em uma terra com um modelo já bem estabelecido. Isso não implica dizer que

⁵²¹ SWETT, *Domingos...*, p. 45.

⁵²² Luís Gusmão, mulato, escravo do médico Felipe Gusmão; José da Graça, crioulo, escravo de Maria Gomes; Luzia de Barros, crioula forra; Roberta Crioula, escrava do Alferes Francisco de Oliveira Banhos; Escolástica, escrava de D. Maria de Almeida; **Joana Courana, ou do Gentio da Mina**, escrava do ferreiro do Livramento; Maria de Oliveira, cabra. Ver em: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº 132. (grifo nosso). James H. Sweet teve apenas acesso a denúncia que dá abertura ao processo.

não houve sujeitos ou cultos heterogêneos, pelo contrário, como se viu, em 1720, havia um sacerdote de Dangbé pelas ruas de Olinda e um sacerdote do vodum que transitava pelo Recife oferecendo serviços de cura.

A interação da cultura de africanos ou nascidos no Brasil com o mundo católico e herético da Europa foi algo bastante comum em Pernambuco durante todo o século XVIII. A exemplo, durante o ano de 1713, a inquisição moveu um processo contra o padre Alberto dos Santos Tomás, por práticas supersticiosas. Alberto chegou primeiro a Bahia e depois seguiu para Pernambuco. Em ambos os locais, viu que as pessoas sempre recorriam aos negros curandeiros para tratar de seus problemas. Diante disso, resolveu criar⁵²³ seus exorcismos, baseados na doutrina da igreja, para que a população não recorresse a malefícios e pactos com o Diabo. Porém, suas curas poderiam facilmente ser realizadas pela população cativa⁵²⁴.

Dentre suas ações, o padre Alberto pedia que o enfermo e sua família jejuassem um dia ou mais e dessem esmolas para rezar missa. Muitos anos depois, em 1779, o comissário Manoel Felix Cruz “desejoso e escrúpulo” de dar notícia a Inquisição informava que muitos negros da Costa da Mina, de Angola, os nascidos no Brasil e demais sujeitos (não-negros) dançavam ao redor de uma mesa com uma bata vermelha e pediam esmolas para rezar missa para seus parentes e malungos⁵²⁵. O padre também pedia mirra, ouro moído, cera, sal, folhas de oliveira e arruda, benzia cada um destes itens e os repartiam em quatro e os colocavam em bolsas que deveriam ficar nos colchões dos enfermos⁵²⁶ exatamente como ocorria com os embrulhos confeccionados por negros para fins diversos e as bolsas de mandinga⁵²⁷.

Os exorcismos do padre Alberto foram avaliados por alguns religiosos especialistas no assunto. As opiniões foram diversificadas, a primeira, emitida pelo padre Manuel Manso, concluía que as misturas utilizadas nas bolsas eram supersticiosas e representavam o pacto com o Diabo. Além disso, as ações do padre Alberto não passavam de um “contrafeitiço” disfarçado com os materiais sagrados da igreja católica. O padre Sebastião Ribeiro defendeu que os itens

⁵²³ A documentação diz que o padre criou seus exorcismos, mas, na prática, ele apenas copiou o que os africanos, descendentes e europeus já praticavam em Pernambuco, tanto pela ótica religiosa e mágica da África como da Europa.

⁵²⁴ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº 597.

⁵²⁵ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº 4740.

⁵²⁶ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº 597.

⁵²⁷ James Sweet afirma que o padre Alberto Tomás africanizou os ritos de exorcismo da igreja católica dando exemplos como as bolsas de mandinga. Porém, apesar de reconhecer que breves e patuás existiam na Europa muito antes da diáspora africana, o autor não leva em consideração que o padre adicionou muito mais ritos da cultura popular europeia do que propriamente africana nos seus exorcismos, negligenciando que boa parte do que a inquisição considerava como práticas heréticas realizadas por africanos e descendentes, eram, em sua maioria, provenientes da cultura popular europeia.

utilizados não surtiam efeito sobre espíritos, tendo sua eficácia no sucesso dos exorcismos suas propriedades curativas naturais. Por fim, o padre António de Santos Tomás reconheceu a “indecência” em se utilizar água benta e outros ingredientes, mas reconhecia que as curas realizadas, ainda que impróprias para o mundo católico, era justificada do ponto de vista que os enfermos não procurariam “negros feiticeiros” para a cura de seus achaques⁵²⁸.

O entendimento de que determinadas práticas pertenciam ao mundo herético não era impedimento para que alguns religiosos não apenas reconhecessem a eficácia como também poderiam se beneficiar de supostos malefícios. O padre Francisco Miguel da Assunção, prior e prelado do Convento da Reforma de Nossa Senhora do Carmo de Goiana, mandou buscar um “negro feiticeiro para lhe fazer certas adivinhações”⁵²⁹. Em 1714, o padre Joseph Mauricio distribuía para os soldados “partículas consagradas”, que deveriam ser postas em uma bolsa e carregadas pelos combatentes, claramente uma alusão às bolsas de mandingas⁵³⁰.

O padre Francisco Xavier de Viveiro presbítero do Hábito de São Pedro natural e morador nesta vila de recife de Pernambuco veio denunciar que querendo fazer-se padre [queria saber se o] bispo o havia de ordenar, se não por que repugnava a fazê-lo, mandara chamar a sua casa a uma mulher chamada Antônia Maria que se diz saiu no santo officio por feiticeira, e vira degredada para esta terra, onde mora neste recife na banda de santo Antônio na rua das laranjeiras, a qual vindo mandara vir um alguidar cheio de água, e uma moeda de quatro vinténs, e uma folha de papel, que fosse tirada do meio do caderno, e uma peneira e uma tesoura e tendo tudo isto junto meteu o papel sobre a água, o qual em que se fez maleficio, digo em que se fez sortilégio esteve sem se molhar, e tomando a tesoura meteu as pontas dela no arco da peneira, e disse a ele denunciante, que a pegasse em uma perna da tesoura e que a suspendesse no dedo debaixo do aro da tesoura, e ela fez o mesmo na outra ponta da tesoura, ficando no ar suspensa a peneira, e o papel sobre a água se se molhar, e os quatro vinténs no fundo do alguidar por debaixo do papel, e começou ela denunciada a dizer: por são Pedro e são Paulo, pela porta do santíssimo, em como o senhor bispo se há de ordenar antes de si ele ir para Portugal. E lhe disse que respondesse, ele também dizendo ao contrário: por São Pedro e São Paulo, pela porta de Santiago, como o senhor bispo me não há de ordenar. E que estas palavras acima, dissera ela denunciada três vezes: e ele denunciante respondeu ao contrário outras três vezes; e de cada vez que ela dizia as suas palavras afirmando, movia-se a peneira com grande movimento e, quando ele denunciante negava, não se movia. No que ele denunciante entendeu quando viu andar a peneira e a folha de papel, que ali havia pacto, mas não queria totalmente dar-lhe crédito⁵³¹.

⁵²⁸ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo nº 597.; SWEET, *Recrutar...*, pp. 262-64.

⁵²⁹ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 75, fls. 202. Novembro de 1702.

⁵³⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 79, fls. 397.

⁵³¹ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 86, fls. 219, 16 de setembro de 1716.

Os exemplos acima são episódios claros do intercâmbio cultural entre grupos distintos na capitania de Pernambuco. Muito embora não houvesse uma distinção clara de qual grupo étnico estava mais propenso a utilizar determinada prática, se ela era fruto da cultura da América portuguesa, da Europa ou da África.

Sob a perspectiva de uma nova forma religiosa que estava se formando em Pernambuco durante todo o século XVIII, é importante notar como todos os elementos distintos operavam sentidos diferentes a partir do seu utilizador. Cabe ressaltar que, a partir do momento em que elementos externos eram adicionados a essa nova manifestação, seus praticantes reconheciam a importância ou o poder que determinada imagem, espírito ancestral, divindade ou santos do panteão católico possuíam. O que contraria o discurso inquisitorial à época, que via nesses episódios o abandono da fé católica em detrimento dos costumes considerados pagãos.

5.2 *Léxico inquisitorial*

Um dos problemas centrais que atravessam boa parte da documentação é o olhar do inquisidor e os termos por eles empregados para a caracterização das práticas religiosas. Como visto no primeiro capítulo, duas palavras serviam para indicar uma manifestação mágica e religiosa em Pernambuco: Caçûtû e dança de tunda. No restante deste trabalho, outros termos são apresentados: batuque, mandinga, carta de tocar, adivinhação, quibando, quimbando, quibango, sortilégio, malefício, cura e adivinhação. Nesse momento, tentaremos sistematizar como as diversas práticas apresentadas ao longo do texto foram enquadradas/interpretadas através do olhar inquisitorial, criando, assim, um conjunto de palavras que encontravam sentido nos agentes e familiares do Santo Ofício português.

Analisando detalhadamente a denúncia sobre a dança de tunda, nota-se que Caçûtû era uma designação própria dos já citados João e Vitória, que cuidavam da manutenção ritualística deste espírito. Enquanto, para quem fez a denúncia, o ritual de sacrifício, dança e adoração ao bode (Caçûtû) poderia ser entendido pelo termo geral “dança de tunda”. Porém, a palavra fora usada poucas vezes durante o século XVIII, tendo maior recorrência na década de 1710 e, posteriormente, em 1761. Outro ponto a ser analisado são as condições em que ela aparece e quais elementos específicos que compõe as denúncias.

O primeiro caso documentado em Pernambuco data de 1718, consta na pequena denúncia que Domingas, escrava, moradora na Praça do Recife, a noite “dançava o tundá” com um bode na cruz do adro de uma igreja⁵³². Outra preta chamada Florência realizou a mesma cena descrita acima, também em uma igreja⁵³³. Durante o ano de 1718, Luzia de Barros, mulata, moradora no Recife, foi denunciada juntamente com outra negra, cativa de Luís de Brito, por dançarem com um bode no adro da Penha⁵³⁴. Por fim, em 1761, na Vila de Una, os pardos João e Vitória dançavam com um bode numa encruzilhada, o que o denunciante chamou de “dançar o tundá”⁵³⁵.

Em todos os casos expostos, algumas coisas se repetem: a presença de um bode, uma cruz e a dança. Com exceção do caso de Una, todos os outros ocorreram em uma igreja, assim como foram exercidos por mulheres. Não há como saber se todos os episódios levam à devoção a um espírito ancestral, no caso, Caçûtû, apenas podemos sugerir a existência da possibilidade. Nos interessa, no momento, o imaginário de quem realizava as denúncias. Ainda que pouco presente no pensamento demonológico português, os inquisidores – e até mesmo os praticantes – poderiam entender a dança de tunda como o sabá europeu, levando em consideração as semelhanças entre ambos.

No sabá, era comum a presença de mulheres, animais (humanos metamorfoseados), relações sexuais e, por fim, a adoração ao diabo. O bode, nesse contexto, seria o símbolo do pacto demoníaco, o que autorizaria a denúncia e demais resoluções para erradicar os ajuntamentos noturnos dessas mulheres. Ainda é possível que o mito do sabá estivesse presente não só no pensamento inquisitorial, mas também nos praticantes da dança de tunda. Para Laura de Mello e Souza, ainda que o contexto diabólico português tenha sido fragmentado na colônia, ele se fez presente, construindo um novo cenário que levava em sua composição a cultura dos africanos e dos ameríndios. Cabe ressaltar que essa nova formulação cultural não estreitou relações imediatas entre o sabá e outras práticas consideradas heréticas⁵³⁶.

No caso dos já citados pardos João e Vitória, fica muito aparente que o que eles realizavam era um ritual de adoração e sacrifício ao espírito territorial denominado de Caçûtû, o que, provavelmente, os inquisidores souberam diretamente pelo casal ou pela população de

⁵³² Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 87, fls. 321v.

⁵³³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 92, fls. 396.

⁵³⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 87, fls. 321-321v.

⁵³⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno do Promotor nº 124, fls. 430.

⁵³⁶ SILVA, *O Sabá...*, pp. 89-90.; SOUZA, Laura de Mello. *Inferno atlântico*. demonologia e colonização: séculos XVIII-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 177-9.

Una, já que a devoção era conhecida por todos naquela região e realizada com alguma regularidade. Então, o ato de nomear o culto por dança de tundá (“a que chamamos tundá”) indica que, ao menos para o religioso João Pinto de Moura (autor da denúncia) “tundá” seria um nome genérico para designar o que eles entendiam por rituais religiosos e costumes pagãos.

O vocábulo específico de Pernambuco se alastra para outras práticas, por exemplo, o termo batuque foi bastante utilizado para tratar de diversos assuntos ligados aos africanos e seus descendentes. No final do século XVIII houve um embate entre o então governador José César de Meneses e o prefeito da Missão dos Capuchinhos, Constantino de Parma. Enquanto o governador defendia que os negros brincassem (fazer batuque) nos domingos e dias santos, o capuchinho buscava proibi-los sob o argumento que esse “costume era danoso aos católicos”⁵³⁷.

As cartas enviadas a inquisição de Lisboa sobre o episódio situam os batuques entre algazarra, relações sexuais, ajuntamentos em roças e casas de culto clandestina, o uso de instrumentos percussivos, confecção de comidas supersticiosas e adoração a uma divindade em forma de bode⁵³⁸. O termo batuque possui, em Pernambuco, pelo menos, oito significados distintos. A palavra aparece em 1778⁵³⁹, mas infere-se, a partir da documentação, que ela já era utilizada durante a década de 1760⁵⁴⁰. Os estudos do século XX apontam que o batuque, ou seja, o ato de dançar e cantar acompanhado de instrumentos percussivos de influência africana, é de origem banto⁵⁴¹. Vale destacar que as denúncias sobre os batuques sempre enfatizam a presença de angolanos e sudaneses.

Nesse caso, os inquisidores e agentes no geral que estiveram em Pernambuco tornaram o batuque numa palavra polissêmica, acrescentando a sua utilização não só entre práticas centro-africanas, mas alastrando o seu sentido a comunidades da África Ocidental, como os negros minas que eram adeptos a um complexo devocional diferente dos angolanos, congoleses, etc. Essa generalização criada pelo olhar inquisitorial torna difícil a compreensão de diversos

⁵³⁷ Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 135, D. 10140.; Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 137, D. 10245.; Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 138, D. 10259.

⁵³⁸ Idem., Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221-221v.

⁵³⁹ Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 135, D. 10140

⁵⁴⁰ Período em que foi governador Luís Diogo Lobo da Silva, reconhecido pelo comissário Manoel Félix Cruz como o único governador a se opor aos batuques. Ver mais em: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

⁵⁴¹ CARNEIRO, Edison. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa; negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.; para o século XXI 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.

episódios religiosos, mas, por outro lado, nos remete ao entendimento que a participação de diversos grupos étnicos criou uma forma religiosa comum a todos os praticantes.

O termo “quibando” foi outro que passou a englobar diversas práticas. Como visto anteriormente, a palavra, na maior parte das fontes, é sinônimo de adivinhação, porém, na capitania de Pernambuco, ela possui outros significados. O escravo João Barreto Monis usava de “quibundo” para adivinhar e dar boas fortunas. À sua prática, ele adicionava diversas orações para potencializar seu método divinatório. A mulata Mariana Gomes confessou que foi até o Arraial Velho das Salinas “fazer o quibundo” com intuito de matar o senhor de uma curiboca escravizada.

Já na Vila das Alagoas do Norte, uma crioula chamada Mariana ensinava “orações supersticiosas” a outras mulheres. Desta vez, na Vila de Garuçu, uma testemunha informou que vira fazer “quibundo a Francisco Dias Ferreira [...] com oração em que tinha escrito [que] arrenegava do Cristo”⁵⁴². O ato de adivinhar também poderia ser chamado de sortilégio. Em denúncia contra o padre Francisco Xavier, residente na Vila do Recife, procurou a feiticeira portuguesa Antônia Maria, “em que se fez sortilégio, esteve sem se molhar, e tomando a tesoura meteu as pontas dela no arco da peneira”⁵⁴³.

Como mencionado anteriormente, a palavra quimbando e suas variações estavam ligadas, também, a questão de cura de pessoas e animais, comumente conhecido nas fontes inquisitoriais por “costurar carne quebrada”. Quimbando também poderia representar o ato de fazer mal a alguém, assim como de adivinhação por meio de peneiras, bacia com água ou espetar uma tesoura em papel, ou pequenos pedaços de madeira. O termo batuque, apresentado outrora, também se tornou uma palavra abrangente para os inquisidores, que ia desde o ato de dançar até a confecção de artefatos mágicos e adoração a divindades e espíritos territoriais.

Em suma, os agentes inquisitoriais criaram um glossário próprio a partir da escuta das denúncias e observação participativa destes episódios, como se vê no quadro a seguir:

⁵⁴² Arquivo Nacional Torre do Tombo, Proc. 13540.

⁵⁴³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 86, fls. 219, 16 de setembro de 1716.

TABELA 10: LÉXICO INQUISITORIAL⁵⁴⁴

Batuque	Calundu	Quibando, quimbando, quibango, quibundo	Mandinga	Dança de Tundá	Carta de tocar	Malefício	Cura	Adivinhação
Dança, sacrifício, festejo, adoração, idolatria, confecção de comidas votivas, teatro, pedir esmolas para missas fúnebres	Cerimônia religiosa, amarração amorosa, Idolatria, sacrifício	Adivinhação, cura e malefício, costurar carne quebrada	Bolsa (artefato de proteção, tornar destemido, ficar imune a cortes e perfurações etc.), magia/feitiçaria, atrair alguém para fins sexuais/amoroso	Rito religioso	Mesmo sentido de mandinga, mas comument e ligado a fins amorosos/sexuais	Fazer mal a alguém por meio de feitiçaria	Ato de curar utilizando método herético	Ato de predizer o passado ou o futuro por meio de pacto com o demônio

5.3 Debates sobre a crioulação

O termo crioulo ainda é alvo de debates na historiografia, dado a polissemia e o seu uso em contextos diversos, mas, sobretudo, no que se refere ao caráter racial e cultural. Ainda no século XVI, a palavra surge em um contexto político que se referia a sujeitos nascidos fora do local de origem dos seus antepassados. Alguns autores sugerem que ela venha das línguas hispânicas, enquanto outros defendem que a sua raiz venha do kikongo. Segundo Marcussi, os efeitos aplicados a ela no presente não conservam ligações com o sentido em que era utilizada séculos atrás, indicando muito mais uma leitura posterior do que propriamente seu significado inicial quando foi utilizada⁵⁴⁵.

Conforme ressalta Stephan Palmié, a característica mais notável dos usos coloniais da palavra “crioulo” é o fato de que se tratava, prioritariamente, de um termo usado como marcador da diferença das populações americanas, evocando implicitamente a existência de um “não crioulo” tido como “autêntico” ou “puro”. Assim sendo, era uma noção que fazia sentido apenas no campo semântico metropolitano, designando muito mais uma diferença

⁵⁴⁴ Elaborado a partir das denúncias e processos contidos nesta tese. O quadro representa a realidade da capitania de Pernambuco, mas nada impede que em outras regiões estas palavras tenham significados distintos das aqui apresentadas.

⁵⁴⁵ MARCUSSI, Alexandre Almeida et al. **Diagonais do Afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana**. 2016. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo (USP). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/SBD), pp. 74-77.

percebida em relação aos europeus e evocando o caráter regular da própria metrópole (e, por consequência, a natureza irregular das populações coloniais) do que descrevendo as particularidades da colônia. Suas conotações eram eminentemente negativas a princípio, radicadas num *jus solis* que parecia ter precedência sobre o *jus sanguinis*, justificando a hierarquização, inclusive jurídica, das sociedades coloniais a partir do olhar metropolitano.⁵⁴⁶

É consenso que o termo está em uso desde o século XVI, há, porém, interpretações distintas quanto a etimologia da palavra. De acordo com Brathwaite, ela seria derivada do espanhol, resultado da “mistura de criar mais colono”, dando a ideia de uma pessoa compromissada com um determinado local, independentemente de sua ancestralidade, o que também demonstra, como afirma Marcussi, uma autonomia cultural. Outras discussões mostra a ligação do termo com o português no sentido de “crias”, ou seja, sujeitos nascidos na América portuguesa e também há hipótese de “oulo” derivar de “*nkuulo*” que corresponde a estrangeiro ou excluído⁵⁴⁷.

A etimologia a partir do kikongo poderia talvez justificar o uso do termo “crioulo” para designar os escravos negros nascidos no Brasil, bem como que, em 1602, no Peru, o cronista Garcilaso el Inca escreveu que *criollo* É nome que inventaram os negros e assim mostra a obra. Entre os negros, quer dizer nascido nas Índias; inventaram-no para diferenciar os que vem de cá [, ou seja, do Velho Mundo, que inclui a África], nascidos na Guiné, dos que nascem lá [América], porque se consideram mais honrados e de maior qualidade por haverem nascido em sua pátria, do que seus filhos, porque estes nasceram longe dela, e os pais se ofendem se são chamados de *criollos*. Os espanhóis, por semelhança, introduziram este nome em sua língua, para denominar os nascidos lá⁵⁴⁸.

Quarenta anos antes do texto de Garcilaso o termo “*criollo*” já aparece em escritos espanhóis que reforçam tanto a ideia da transmissão do kikongo para o português e o espanhol, bem como o contrário. Das quinze ocorrências entre os anos de 1562 a 1599, oito referem-se a negros nascidos no local que se escreve, três de outra localidade que não era a África, três brancos descendentes de espanhóis nascidos na América e uma ao gado oriundo também da América, o que reforça a ideia de que as pessoas nascidas no local, nesse caso, a América.

⁵⁴⁶ MARCUSSI, Alexandre Almeida et al. **Diagonais do Afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana**. 2016. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo (USP). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/SBD), pp. 74-77.

⁵⁴⁷ Idem.

⁵⁴⁸ Idem.

Conforme ressalta Stephan Palmié, a característica mais notável dos usos coloniais da palavra “crioulo” é que se tratava, prioritariamente, de um termo usado como marcador da diferença das populações americanas, evocando implicitamente a existência de um “não crioulo” tido como “autêntico” ou “puro”. Assim sendo, era uma noção que fazia sentido apenas no campo semântico metropolitano, designando muito mais uma diferença percebida em relação aos europeus e evocando o caráter regular da própria metrópole (e, por consequência, a natureza irregular das populações coloniais) do que descrevendo as particularidades da colônia⁵⁴⁹.

Para além da ideia de pessoas de ascendência estrangeira nascidos na América, Mintz e Price, em seu livro, *O nascimento da cultura afro-americana*, sugerem a plasticidade da cultura africana transportada com os escravizados e o seu processo de recriação no Novo Mundo, o que seria chamado, posteriormente de “crioulização”, para explicar o percurso de adaptação em um novo contexto social no qual estavam inseridos. Era incomum que grupos homogêneos de cativos fizessem a travessia do Atlântico, o que implica dizer que, nesse tipo de situação, era impossível transportarem um padrão cultural em massa não havendo a possibilidade de estabelecerem um modelo padrão de costumes religiosos tal qual existiam no solo africano.

Essa visão coincide com o exposto ao longo do trabalho, onde se nota que em muitas das denúncias aqui apresentadas o padrão religioso e cultural estabelecido pelos denunciados foram criados na América portuguesa, ou, quando se aproximam dos modelos africanos, servem apenas de ponto de partida. O caso da dança de tundá dos pardos João e Vitória é um exemplo cristalino de como ritos terapêuticos, supostamente centro-africanos, foram reapropriados por grupos étnicos distintos, adicionando novos elementos como o catolicismo.

E, não somente este caso, mas tantos outros como os batuques que, em Pernambuco, abarcavam desde a adoração de divindades da África Central e centro-ocidental bem como práticas fúnebres e a confecção de imagens votivas e comidas votivas. Estes batuques não apenas eram comuns aos negros nascidos no Brasil, mas, também, por negros da Costa da Mina, de Angola, luso-brasileiros e indígenas que acrescentavam a essa dinâmica sua participação de observadores e até mesmo de praticantes como denunciou o Conde de Povolide ao informar que muitos religiosos não só participavam como buscavam boa fortuna nos cultos clandestinos realizados em roças nos arrabaldes do Recife.

Na contramão desse pensamento, alguns autores sugerem que, a partir de uma superioridade demográfica, as culturas africanas chegaram nas Américas e ali foram

⁵⁴⁹ MARCUSSI, *Diagonais...*, p.59.

conservadas iguais ao seu referencial africano. James Sweet infere, por exemplo, que o calundu teria sido mantido intacto até meados dos anos de 1770, e só após esse período ele viria a sofrer transformações em seu complexo ritualístico. Esse argumento se mostra frágil no tocante a capitania de Pernambuco, onde claramente há uma síntese de elementos distintos compondo praticamente toda a documentação por nós apresentada. Dos casos elencados que têm em sua composição os processos de cura⁵⁵⁰, todos são compostos por elementos europeus, seja pagão ou católico.

O argumento demográfico, nesse caso, se mostra infrutífero. Pernambuco teve dois momentos de maioria étnica, até meados de 1750 há uma superioridade numérica de negros da Costa da Mina, e, posteriormente, de africanos vindos das regiões centrais da África, o que, em tese, deveria ter sido estabelecido dois modelos distintos e visíveis na documentação. Mas, ocorre justamente o contrário, as práticas centro-africanas se mostram mais enraizadas durante todo o século XVIII, chegando até mesmo a mudar parcialmente a estrutura ritualística dos africanos das áreas voduns e iorubanas em Recife.

Olhando para Angola no século XVIII, nota-se que a comunidade ali estabelecida era um misto de europeus (judeus, católicos, cristãos-novos, ciganos), brasileiros, luso-brasileiros e africanos. Dessa intensa diversidade étnica, formou-se a comunidade crioula angolana. Muitos dos nascidos nessa região eram frutos da união entre brancos e negros. Angola e as cidades e fortalezas vizinhas possuíam um intenso fluxo populacional de comerciantes portugueses e brasileiros, bem como servia para receber prisioneiros degredados do Brasil, Portugal e Ilha da Madeira. Sendo assim, um espaço frutífero para a criação de novas culturas que, mais tarde, seriam levadas com os escravizados para as várias partes das Américas.

A composição étnica em Angola não era o único local de proliferação de novos aportes culturais. A religiosidade católica trazida com os portugueses também teve seu papel de inserção na sociedade centro-africana. Segundo Linda Heywood e Jhon Thorton, houve uma africanização da religião de Roma, podendo ser observado nos ritos fúnebres como os entambes, que unia práticas africanas e católicas, juramentos, adivinhação, poligamia e adoração⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ Em Pernambuco há somente duas fontes que usam o termo calundu. Na maioria dos casos vistos neste trabalho o calundu é chamado de batuque, cura, costurar carne quebrada, feitiçaria etc.

⁵⁵¹ THORNTON, John. **Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo**, de 1500 a 1700. Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, p. 81-100, 2008.; HEYWOOD, Linda. **De portugueses a africanos: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII**. Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

O brasileiro Elias Silva Corrêa, em visita a Angola na década de 1790, mostrou grande preocupação a respeito de como o “paganismo” africano havia sido introduzido nos rituais “mais importantes da igreja católica”. Silva relata que a população local tanto acreditava em Jesus Cristo como em Moêne-Bengo e sacerdotes no geral. Sila chega a arriscar uma definição do que era a religião em Luanda no fim do século XVIII, para ele, tratava-se da mescla entre o cristianismo, o paganismo e o islamismo. Em cada uma dessas distintas crenças, seu relato deixava claro que havia um pouco de cada nas práticas do dia a dia⁵⁵².

A igreja católica dependia quase que totalmente da população mestiça em Luanda, sendo necessário artesão para pinturas e reparos dos templos religiosos, fabricação de velas e selos. Apesar disso, ao contrário dos congoleses, os angolanos não africanizaram os símbolos católicos a sua presença nestes espaços dava margem para que não apenas participassem dos ritos religiosos como poderiam se apropriar, de acordo com sua visão de mundo, de práticas e objetos exteriores a sua crença indígena. Um bom exemplo de como estes sujeitos estavam por toda parte se encontra na denúncia feita pela Confraria de Nossa Senhora da Assunção contra o preto Manuel de Pedro, acusando-o de feitiçaria⁵⁵³.

Podemos dizer que a crioulaização começa ainda na África e foi exportada para Pernambuco a partir do comércio de escravizados. No Recife, por exemplo, uma das ocorrências mais claras sobre a recepção cultural centro-africana são as manifestações fúnebres, realizadas em praças públicas.

Os negros do gentio de Angola, especialmente os do Gentio da Costa, costumam, quando morre algum seu parente ou malungo, por publicamente nas praças e outros lugares uma mesa coberta com uma baeta preta a pedirem esmola para mandar dizer missas por alma do tal parente ou malungo que faleceu (até aqui ato de piedade). Porém, nessa mesma ocasião se ajuntam umas e outros de diverso sexo e à roda da mesa fazem uma dança ao modo de sua terra com uns atabaques e outros instrumentos fúnebres, que, na verdade, não é outra coisa mais do que um rito seu gentílico. E o que mais é que o senhor governador consente e lhes dá licença para isto e para outras danças e batuques que atualmente fazem aos domingos e dias santos usando nesta sua dança de cantinelas e palavras escandalosas, donde resultou o fato que contém a denúncia inclusa, que toda é verdadeira⁵⁵⁴.

⁵⁵² HEYWOOD, *A origem...*, p. 110.

⁵⁵³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, proc. 13970

⁵⁵⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo nº 4740.

A descrição acima, em Angola, seria chamada de *entambes*, como explicado em outro momento, tratava-se de um ritual de passagem da alma de um parente ou pessoa próxima. Em Pernambuco, além de ter a presença dos centro-africanos, a denúncia dá maior enfoque aos negros da Costa da Mina, com maior incidência na realização dos festejos fúnebres. Isto significa que em um dado momento os sudaneses se apropriaram dos *entambes*, provavelmente pela proximidade com o que já praticavam na África e no Brasil, e adicionaram ao seu rol de práticas. O que resulta em uma recriação cultural de algo que já estava em processo de mudança muito antes de chegar ao Brasil.

Na Costa da Mina os ritos de passagem da vida para a morte eram caros a população local, desde os governantes até o cidadão comum. Essa prática era parte da identidade cultural de um povo que servia para a legitimação de parentesco, política e religião como unidade organizadora da sociedade⁵⁵⁵. Além disso, era parte importante no culto aos voduns e orixás, se fazendo presente até hoje nas religiões que surgiram ao longo dos séculos no Brasil⁵⁵⁶.

Dessas visões distintas de angolanos e negros minas, ainda se deve considerar a influência do catolicismo africanizado já em curso na África Central. O denunciante é taxativo ao afirmar que era utilizado missas nessas demonstrações públicas, que, como pode ser observado no capítulo sobre bolsa de mandingas, elementos do catolicismo eram utilizados como forma de potencializar as práticas religiosas e mágicas desenvolvidas por diversos sujeitos na colônia. Além disso, usavam “palavras escandalosas”, o que indica que deveriam ser ditas em português.

A língua foi um dos elementos facilitadores para a crioulação de diversas cerimônias. Casos como o de Domingos João e Preto Angico, que usavam palavras “na língua de Angola” e também em português, evocando espíritos ancestrais e a Jesus Cristo revelando o intercâmbio de práticas que foram possíveis graças a outro idioma que abria uma série de oportunidades para o mundo mágico e religioso de outra cultura. Ainda em Angola é possível observarmos africanos acrescentando nomes católicos ao seu de origem: Manuel de Pedro Cabondo, Antônio Alvares Cabengua, João Alvares Cabengua, Thomé Angonga⁵⁵⁷. Essa adoção de nomes permitia, por exemplo, o acesso aos ritos da igreja católica, como o batismo, comunhão, se confessar, entre outros.

⁵⁵⁵ PARÉS, *O rei...*, p. 91.

⁵⁵⁶ Candomblé e suas variadas vertentes.

⁵⁵⁷ Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13959; Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13970

Todavia, escravos não batizados (a maioria da população) tinham mais liberdade para reter seus nomes originais e frequentemente acrescentavam um nome cristão a seus nomes africanos [...] outros mantinham o nome original [...] Todos os mestiços e africanos livres e batizados tinham nomes portugueses, mas também mantinham nomes africanos, assim como alguns afro-lusitanos e portugueses. A adoção de nomes cristãos e outros elementos da religião católica não estavam limitados aos africanos livres e escravizados em cidades portuárias e presídios também era comum oficiais entre oficiais africanos⁵⁵⁸.

Os agentes colonizadores reconheceriam a importância do quimbundo, bem como os problemas em ela ter se tornado a língua franca nas possessões portuguesas. Era reclamação comum que os negros que não falavam o português não participavam das missas nem se confessavam, o que era um problema para a expansão do catolicismo nos moldes europeus. Missionários de todas as ordens religiosas foram obrigados a utilizar o quimbundo para realizar a catequese dos africanos, o que acabou se tornando mais uma ferramenta da crioulação⁵⁵⁹.

Na África Central, Centro Ocidental e no Brasil a língua desempenhou um papel importante de correlação entre cargos religiosos e políticos. Na obra *Lingua geral da Mina*⁵⁶⁰ há algumas palavras utilizadas por africanos que tiveram relação direta com algumas em português.

O termo “vodum” quase sempre vem acompanhado de um radical. Apesar dos vários significados desta palavra, todos são relacionados ao campo do sagrado ou diretamente a um ser divino. Por exemplo: *humbihóhéhíhàvou vódum* (peço-vos pelo amor de Deus). 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). Nesse caso, o sentido de vodum é o de Páscoa ou Quaresma. Apesar da variação na grafia da palavra e assunto, o contexto permanece sempre ligado à religião⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ HEYWOOD, *A origem...*, p. 113.

⁵⁵⁹ Idem.

⁵⁶⁰ PEIXOTO, António da Costa. Obra nova de língua geral de Mina. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora.

⁵⁶¹ QUEIROZ, *Entre a permissão...*, p. 75. “*Hihávouvódum* (Nosso senhor); *avódumgê* (contas de rezar); *avódumcu* (quaresma); *avódumhi* (páscoa); *héhihávouvódum* (peço-lhe pelo amor de Deus); *máhipomvódum* (vou a missa); *máhidô-vodum* (vou confessarme); *máhichlevódum* (vou rezar); *máhivódumchuhe* (vou para a igreja); *avóduno hé cû* (um Padre morreu)”. PEIXOTO, *Obra nova...*, pp. 18, 19, 21 e 23

No final da década de 1780, no Recife, a já citada denúncia dos batuques trazia uma informação importante sobre uma “preta mestra” que estava à frente de uma casa de culto clandestina. A preta em questão provavelmente era oriunda da Costa da Mina, segundo consta, a casa era composta em sua maioria por negros desta região, mas também havia a presença de angolanos, negros nascidos no Brasil, pardos e até brancos ligados a cargos religiosos. Fazendo uma relação direta com a interpretação das línguas gbe, a “preta mestra” poderia ser vista como uma “*vodúnsi*”, ou seja, uma mulher iniciada no culto aos voduns⁵⁶².

Interessante observar que a população nascida no Brasil que estava inserida nos mais variados cenários culturais poderiam desenvolver uma interpretação própria desta sacerdotisa conforme o referencial que lhe fosse mais comum ou que fizesse sentido, podendo enxergá-la como o equivalente a um padre ou até mesmo uma pessoa que unia os dois mundos (africano e europeu) dando uma nova roupagem aos símbolos já existentes no imaginário dos adeptos aos voduns e outras divindades que ali poderiam ser cultuadas. Essa nova forma de existir (ou ser vista) numa estrutura religiosa é um dos atributos-chave para atrair e convencer novas pessoas para integrarem nessa manifestação religiosa e cultural⁵⁶³, isso pode explicar em partes, também, a adoção de um espírito ancestral angolano conhecido como Caçutû e difundido entre devotos de orixás, voduns e, não menos importante, do panteão católico.

A África Central não teve uma teologia uniforme, houve uma série de práticas e costumes distintos por toda a região. Apesar disso, algumas coisas eram, independente do grau de diferença, aceitas por todos, como a vida após a morte, ressurreição, espíritos ancestrais, etc⁵⁶⁴.

As divindades possuíam autoridade universal ou mais frequentemente, regional. Nzambi Mpungu, o deus maior e criador do universo, cuja esfera de atuação era o mundo inteiro, poderia ser considerado ancestral original ou o ancestral do primeiro humano, segundo o Congo moderno filosoficamente orientado. Como os missionários o identificaram como o deus cristão, podemos supor que estavam convencidos de que seu poder e alcance assemelhavam-se ao daquele deus concebido no início do Ocidente moderno. Nas regiões Umbundo, as divindades eram tipicamente chamadas de *kilundu*, embora muitas vezes fossem vistas claramente como deuses.⁵⁶⁵

⁵⁶² Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221-221v.

⁵⁶³ CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements...*, p. 460.

⁵⁶⁴ THORNTON, *Religião e vida cerimonial...*, pp. 81-93.

⁵⁶⁵ THORNTON, *Religião e vida cerimonial...*, p. 86.

Por vezes, essas divindades poderiam ser uma extensão do seu poder materializado em um objeto, que recebia o nome de *kiteke*. Em Pernambuco, temos a denúncia de dois casos que podem representar estes objetos de poder.

Em 1743, Antônio Bezerra, morador na Mata junto ao Engenho Apuá, batizou um boneco aos moldes da igreja católica, acrescentando a isso festejos e comidas. Encerrando o batismo, o cativo José Crioulo subiu em um caixão⁵⁶⁶ e começou a pregar em voz alta como se fosse um padre, mas o denunciante não conseguiu entender o que fora dito, mas recordava que no ato do batismo Antônio utilizou um prato com água, que poderia ser benta ou uma alusão a mesma⁵⁶⁷. Seis anos depois, outra denúncia foi realizada, desta vez na casa de Antônio Teixeira Maciel. Foram batizados alguns bonecos na “matéria e forma que se usa a igreja na administração do Santo Sacramento, sendo batizante um José de Tal”, crioulo forro. A cerimônia foi pública e contou com algumas pessoas que participaram de um banquete após a cerimônia⁵⁶⁸.

O caso acima é de difícil dedução levando em consideração a proliferação de crenças que chegavam a Pernambuco não só com o tráfico transatlântico, mas também com os degredados, comerciantes e europeus que vinham fixar residência no Brasil. Em ambos os episódios, temos a participação de pessoas brancas e crioulas, mas não há qualquer menção de africanos. Estes bonecos lembram os *kitekes* (quimbundo) ou *minkisi* (quicongo) ou fetiches (no entendimento dos missionários), que eram espíritos menores ligados a um objeto de poder.

Dentro dessa hierarquia espiritual, havia uma distinção entre duas principais classes ou categorias de espíritos. Por um lado, havia os espíritos dos mortos nomeáveis, cuja identidade pretérita era conhecida. Normalmente, tratava-se dos antepassados das linhagens e clãs, que eram cultuados no interior desses grupos de descendência. Dentro dessa categoria, havia também, além dos ancestrais, os “fantasmas” (min’kuyu, em quicongo, ou zizumina, em quimbundo), mortos desgarrados que não haviam sido admitidos à vila dos ancestrais, que vagavam e podiam agir de forma maligna em relação aos vivos. Em adição aos mortos nomeáveis (antecedentes e “fantasmas”), por outro lado, havia espíritos que não se ligavam a descendências específicas, mas sim a localidades ou objetos. Os bisimbi e bankita eram espíritos territoriais, ligados a localidades, regiões e forças da natureza, que habitavam pedras, rios, árvores, lagos e o ar, e eram homenageados em cultos de natureza regional e

⁵⁶⁶ arcaz. Caixa grande. Móvel de conter de grandes dimensões, geralmente de forma retangular, composto por um receptáculo fechado com tampa plana, podendo incorporar gavetas, prateleiras, portas e ferragens || servia para guardar mantimentos (grãos ou farinha) || o caixão de sacristia servia para guardar alfaia e paramentos. Bluteau, 1712-1728, vol. II, p. 220; Candi, 1985, p. 326; Moraes, 1980, vol. I, p. 437; Sousa e Bastos, 2004, p. 81. AD

⁵⁶⁷ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 102, fls. 110.

⁵⁶⁸ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Caderno do Promotor, nº 107, fls. 145.

provincial. Havia ainda espíritos menores que se ligavam a objetos de poder – “ídolos” ou “fetiches”, na terminologia empregada pelos missionários europeus –, chamados *minkisi* (quicongo) e *kiteke* (quimbundo). Ou seja, uma hierarquização do mundo espiritual em espíritos “menores” e “maiores” se sobrepunha a uma clivagem ontológica entre espíritos ancestrais (pessoais) e espíritos territoriais/naturais (impessoais)⁵⁶⁹

Estes objetos mágico-religiosos passavam por dois processos, o primeiro era a sua confecção, que variava em questão de materiais utilizados e na sua forma, podendo ser desde uma coroa adornada de penas até bonecos que se assemelhavam a figura humana. No segundo momento, cabia ao sacerdote (*nganga*) o preparo, mediante rituais específicos, tornando o objeto portador de forças sobrenaturais a partir de ingredientes do mundo vegetal, mineral e animal⁵⁷⁰.

Os bonecos batizados já haviam passado pelo processo de confecção e seguiram para a última etapa, que os habilitaria a canalizar a força de um ancestral ou o empréstimo de uma divindade maior no panteão centro-africano. Estes objetos poderiam ser, também, protetores de uma casa ou pessoa, levando em consideração que o advento do batismo para os centro-africanos nada mais era do que “coisa exterior e material”⁵⁷¹. Ou seja, para estes sujeitos, administrar o sal⁵⁷² funcionava como medida protetiva contra os maus espíritos. O ato do batismo tanto poderia significar dar nova vida aos objetos, permitindo, assim, que aqueles itens acessassem o mundo católico como também eram eficazes no combate às más entidades.

Outra possibilidade para esses objetos ou mais um novo elemento adicionado às práticas religiosas surgidas na América portuguesa poderia representar um familiar. Os familiares nada mais eram que objetos ou animais metamorfoseados que realizavam trabalhos para o seu dono. Antônia Maria, que protagonizou disputas com o angolano Domingos João, possuía um boneco que lhe falava muitas coisas⁵⁷³. Os familiares eram conhecidos há muito tempo na Europa, em diversas ocasiões são citados em diferentes épocas por vários autores e parecem ter sido comuns no Brasil.

⁵⁶⁹ MARCUSSI, *Cativeiro...*, p. 151.

⁵⁷⁰ DE MELLO, Marina et al. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, n. 28, p. 135.; VOLAVKOVA, Zdenka, “Nkisi figures of the Lower Congo”, *African Arts*, no 5 (2) (1972), p. 56. Para uma explicação sobre os *minkisi*, ver MACGAFFEY, Wyatt, “The eyes of understanding Kongo minkisi”, in *Astonishment and Power* (Washington, National Museum of African Art, The Smithsonian Institution Press, 1993), p. 56, e *An Anthology of Kongo Religion: primary texts from lower Zaire*, Lawrence, University of Kansas, 1974.

⁵⁷¹ SWEET, *Recriar...*, p. 230.

⁵⁷² Nas regiões centro-africanas o batismo era realizado nas populações com um pouco de sal na língua.

⁵⁷³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1377.

Caso curioso é o de Leonor Martins, mulher sozinha que viera do Reino degredada por feitiçaria e vivia na rua de João Eanes, no Recife. Certo dia, chamara Madalena de Calvos, moradora em casa de sua irmã Isabel Martins, e lhe dissera que, diante da amizade que tinham, queria-lhe revelar um segredo; "alevantou as fraldas e se descobriu na ilharga esquerda no vazio e junto da costa fundeira, lhe mostrou, na sua própria carne, urna concavidade metida para dentro cujo vão era redondo da grandeza de um tostão, e dentro do vão na mesma sua carne estava no meio prelada (sic) para fora uma figura de rosto humano, e isto era a mesma sua carne, e quando isto lhe mostrou lhe disse que trazia ali um familiar. "Como as feiticeiras inglesas, Leonor trazia no corpo a marca antinatural que acusava suas ligações com Satã e que, mais do que o clássico ponto insensível, manifestava-se como protuberância ou cavidade. 48 Nela, vivia o familiar em simbiose com a feiticeira. Curiosamente, para os Azande, a bruxaria era uma substância orgânica que, uma vez autopsiadas as bruxas, mostrava-se localizar nas entranhas, justamente na região ilíaca⁵⁷⁴.

Mediante esta explicação, nos chama a atenção não haver a presença de africanos em ambos os casos, mas sim a de crioulos. Mais uma vez, a discussão retoma para o movimento de criouliização que estava em curso desde a chegada de diferentes povos na capitania de Pernambuco. O fato de negros nascidos no Brasil utilizarem destas práticas representa como a cultura africana foi difundida, reapropriada por outros grupos e transformada conforme a necessidade de uma pessoa ou comunidade. Notemos que o catolicismo foi caro a este ritual, empregado o sacramento do batismo e até mesmo como os padres agiam. O curto espaço de tempo entre uma denúncia e outra é revelador como estes episódios, apesar de incomuns, estavam minimamente enraizados na cultura local.

Marcussi chama a atenção para duas situações contidas no debate sobre a criouliização na obra de Mintz e Price.

Trata-se do que Mintz e Price denominam uma perspectiva “sócio-relacional” a respeito da cultura, isto é, que considera a articulação entre os conteúdos simbólicos (“crenças e valores”) e as relações sociais no interior de um quadro institucional específico, ao qual esses conteúdos dão sentido e dentro do qual operam. Assim, a cultura não é simplesmente um conjunto de crenças ou idéias, mas antes é uma forma de articular essas idéias em uma rede de relações sociais e instituições. Comparece aqui à problemática do funcionalismo antropológico, evidenciando a maneira como as sociedades criam e manipulam símbolos para porem em funcionamento relações entre pessoas. Como afirma Radcliffe-Brown, teórico sistematizador da chamada

⁵⁷⁴ MELLO e SOUZA, *O diabo...*, p. 251.

corrente estrutural-funcionalista na Antropologia, seria preciso distinguir entre a forma de um costume, ou seja, sua manifestação externa, e a sua função, ou seja, seu uso e papel nas relações sociais⁵⁷⁵

A partir destes exemplos, nota-se que a cultura criada ou recriada na América portuguesa é muito mais que o transplante das práticas africanas no Novo Mundo, observando que o contexto institucional a qual foram inseridas foi o elemento propulsor de mudança e adaptação. Isso, claro, se aplica a qualquer elemento cultural. Como se vê durante todo o texto, o europeu também passou pelo mesmo no cenário colonial, sendo obrigado a se reinventar e acessar novos elementos segundo o movimento que as instituições no Brasil executavam⁵⁷⁶.

Mediante isso, o argumento sustentado de que a demografia étnica poderia evitar o processo de criouliização cai por terra, já que a mesma se dá em função das mudanças institucionais e não necessariamente pela maioria numérica de um grupo homogêneo.

Note-se que esse argumento demográfico invocado por Gomez e Thornton opera no nível empírico, ou seja, ele se refere a um fato histórico que pode ser verificado, e não a um aspecto teórico a respeito de como funcionam e se transformam as culturas. Por isso mesmo, ele não deveria ser usado para criticar a obra de Mintz e Price como um todo, já que, como mostramos, ela parte de uma argumentação teórica, e não empírica. Daí a aparência de assimetria do debate, enquanto um argumento não invalidaria o outro⁵⁷⁷.

De maneira contraditória, o argumento da criouliização também recorre a demografia como justificativa para a sua existência. Mintz e Price avaliam que os africanos desembarcados se enquadravam mais como uma multidão distinta do que propriamente uma comunidade, que só seria possível a partir das mudanças culturais das instituições que agora faziam parte. Em outras palavras, eles não poderiam conservar os seus costumes justamente pela ausência numérica de um grupo homogêneo.

Esse argumento aparece de forma marginal a princípio: no excerto acima, observamos que os autores ainda fazem uma ressalva importante: o que os africanos recém-chegados não tinham era um corpo cultural “coerente,

⁵⁷⁵ MARCUSSI, Alexandre Almeida. Ambiguidades do conceito de criouliização entre a teoria e a empiria. **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, v. 25, 2009, p. 4.

⁵⁷⁶ Idem.

⁵⁷⁷ Idem, p. 5.

funcional e intacto”. A ideia da funcionalidade desse corpo nos remete, dentro da perspectiva sócio-relacional adotada pelos autores, à problemática teórica da articulação entre ideias e relações sociais. O que os africanos não tinham não eram apenas companheiros da mesma região, mas culturas funcionais articuladas a relações sociais intactas. Os recém-chegados não chegavam a constituir comunidades. Aqui, devemos entender as comunidades não apenas como um grupo de pessoas de uma mesma origem étnica, mas como um grupo inserido em uma teia de relações e instituições sociais que condicionam a vida social. Remete-se, assim, novamente ao argumento teórico: ainda que os africanos fossem etnicamente homogêneos, eles ainda precisariam conceber uma nova forma de articular suas ideias e costumes com um novo ambiente de relações sociais⁵⁷⁸.

As instituições, nesse caso, são importantes ao passo que elas possibilitam ou não a continuidade, ou exclusão das práticas culturais de diferentes grupos africanos. Para Pernambuco a demografia parece ter sido importante e definidora dos variados modelos que se estabeleceram a cada nova leva de africanos desembarcados, mas se diferencia do argumento demográfico contrário à tese da criouliização pelo fato da ação de síntese e recriação que estava em curso durante o século XVIII. Como visto, em Pernambuco, são raros os episódios em que constam apenas africanos exercendo práticas relativamente próximas ao seu passado indígena.

Dos poucos casos apresentados com os negros da Costa da Mina ou Angola e áreas circunvizinhas, quase todos mostram algum grau de síntese cultural com outros grupos, seja nos festejos, adoração a divindades e ancestrais e até mesmo nas bolsas de mandinga. Nos parece que a superioridade numérica de negros nascidos no Brasil somada aos luso-brasileiros e portugueses foram predominantes para a criouliização, englobando até mesmo os africanos que se destinaram a adicionar símbolos e crenças exteriores a sua visão religiosa e mágica. Esse fato soma com o argumento de que as instituições que moldavam o aspecto social e cultural, porém, cabe lembrar que esse processo poderia ser lento e gradual a depender do contexto em que estava inserido.

Nessa linha, Douglas Chambers tenta distinguir entre fases distintas, embora contínuas, que ele chama de criouliização primária e criouliização secundária. O primeiro estágio estaria definido por uma alta porcentagem de africanos entre a população escrava, e o segundo, por uma predominância de escravos nascidos nas Américas. Essa distinção, baseada numa análise quantitativa do crescimento crioulo, embora insuficiente para a compreensão pormenorizada do problema da transmissão cultural, permite uma primeira avaliação geral da

⁵⁷⁸ MARCUSSI, Alexandre Almeida. Ambiguidades do conceito de criouliização entre a teoria e a empiria. **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, v. 25, 2009, p. 6.

dinâmica social subjacente à dinâmica gradual e progressiva da criouliização⁵⁷⁹.

Essa dinâmica gradual também leva em consideração os processos de reafricanização dos crioulos, bem como a criouliização dos africanos em solo brasileiro. Como mostra a historiografia, africanos e negros nascidos no Brasil tiveram momentos de conflitos, como se nota, por exemplo, nos compromissos de irmandades, que especificava que alguns cargos deveriam ser ocupados por africanos. Apesar disso, também havia os laços de solidariedade forjados nos casamentos e compadrios que aproximavam estes dois grupos⁵⁸⁰.

O conflito, então, não devia dar-se tanto entre os africanos e os crioulos de primeira geração, como entre os africanos e os crioulos de segunda geração (ou mais), aqueles que teriam se afastado mais dos referentes dos seus avós africanos e que teriam assimilado plenamente os costumes e hábitos locais. A distância em termos de gerações do crioulo em relação à sua ascendência africana devia ser, portanto, um fator de divisão interna entre os crioulos. Pelos laços afetivos que os uniam aos seus progenitores, os crioulos de primeira geração deviam ser incluídos e participavam das várias redes de sociabilidade africanas etnicamente diferenciadas. Já os crioulos de segunda ou terceira geração, sem essa pressão de inclusão étnica tão forte, passaram, com o tempo, a constituir um segmento social e culturalmente mais homogêneo, com valores e interesses próprios⁵⁸¹.

John Thornton, que defende a corrente da permanência das culturas africanas no Novo Mundo, sempre frisou a importância das identidades étnicas e sua relevância social no contexto do escravismo moderno, porém, é ele quem também lança a ideia de que a criouliização começa ainda na África “e que muitos escravos já estavam habituados à hibridação cultural intra-africana e ao “sincretismo” afro-europeu muito antes de chegar às Américas. Um dos seus exemplos mais citados se refere à influência do Catolicismo no reino do Congo a partir do século XV”⁵⁸².

Ira Berlin retoma essa discussão a partir da ideia de “crioulo atlântico”, que seria o escravizado que estava situado nos portos atlânticos, conhecia a língua local, a do europeu, bem

⁵⁷⁹ PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, n. 33, p. 91.

⁵⁸⁰ PARÉS, *O processo...*, pp. 101-102.

⁵⁸¹ Idem, p. 103.

⁵⁸² Ibidem, p. 91.

como a cultura e religião de ambos os grupos. Para Berlin, o crioulo atlântico compôs as primeiras levas de escravos para a América do Norte. Essa geração pioneira poderia ser o marco referencial para as futuras gerações no tocante a criouliização, mas, também, poderia ocorrer o inverso, resultando na africanização dos descendentes e grupos que chegavam a todo momento. Sendo assim, nota-se que não há um modelo estático nem da criouliização, nem da afro-permanência, pelo contrário, são quadros oscilantes que dependem de uma série de questões para a sua execução⁵⁸³.

Segundo os dados tráficos apresentados em outro momento, visualiza-se que Pernambuco, no século XVIII, teve dois momentos distintos no comércio transatlântico, no primeiro momento os portos da Costa da Mina forneciam, em maior número, cativos vindos desta região. Posteriormente, Angola passa a exercer esse papel com um aumento expressivo de africanos da região central do continente africano. Podemos inferir que uma geração pioneira angolana foi definidora nos costumes e práticas da capitania, cimentando, ao longo do século, camadas culturais que foram se sobrepondo a outras e formando uma nova dinâmica religiosa que englobava várias práticas.

Estas práticas, embora conhecidas e praticadas anteriormente ao advento do tráfico de escravizados, quando chegaram ao Brasil e, principalmente, em Pernambuco, passaram por uma reformulação mediante as novas comunidades que se formavam no lado de cá do Atlântico. Ao longo do texto, ficou evidente o alcance cultural da religiosidade (ou feitiçaria no olhar inquisitorial) e como ela foi posta em uso pelos mais variados grupos, adotando para si um caráter multiétnico e comum aos diversos grupos que compunham a sociedade pernambucana na América portuguesa.

⁵⁸³ PARÉS, *O processo...*, p. 91.; BERLIN, Ira. "From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America", *The William and Mary Quarterly*, vol. 52, no 3 (1996), pp. 251-288.

6. CONSIDERAÇÕES

Este estudo teve como foco principal entender como as diversas populações de africanos desembarcados como escravos, a população mestiça, indígena, europeia e luso-brasileira criou manifestações religiosas e culturais durante todo o século XVIII na capitania de Pernambuco. O objetivo principal foi o de elencar as diversas práticas espalhadas em denúncias e processos diversos arquivados na Torre do Tombo, bem como os processos jurídicos-administrativos encerrados no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa.

Para tanto, nossa análise apoiou-se em um conjunto de fontes jurídico-administrativas, relatos de viagens do Brasil e do continente africano, processos e denúncias movidas pelo Santo Ofício português. Além dos documentos manuscritos, foi utilizado bibliografia pertinente ao tema aqui exposto, partido de uma visão histórica e antropológica, privilegiando os sujeitos comuns que compunham a sociedade brasileira durante o século XVIII.

Num primeiro momento, abordamos um suposto culto de origem sudanesa conhecido por dança de tundá, que tinha como proponentes descendentes de africanos e pardos. A partir da documentação disponível percebemos que a capitania de Pernambuco durante o século XVIII vivia uma efervescência de povos e práticas distintas. A dança de tundá, já bastante conhecida em um texto clássico do professor Luiz Mott, tomou outros sentidos, indicando muito mais uma nomenclatura que designava, de forma abrangente, uma cerimônia religiosa do que propriamente uma devoção específica ao deus de Courá, como afirmou Mott.

Se, de fato, na capitania de Minas Gerais a dança de tunda representava uma congregação de negros couranos, para Pernambuco o sentido é totalmente diferente. Deve-se levar em consideração o léxico inquisitorial construído ao longo do século e a observação (participante ou não) de quem denunciava os supostos criminosos que atentavam contra a fé católica. É importante ressaltar que a capitania em questão foi palco do intenso tráfico de escravizados, mais especificamente com as regiões de Angola e Costa da Mina, o que trouxe uma ampla variedade de povos, línguas e costumes que seriam somados, incorporados e alterados conforme as demandas do dia a dia na América portuguesa.

Esse fluxo migratório forçado foi a peça chave para entendermos o processo de mestiçagem biológica e cultural que ocorreu durante o setecentos. Como visto, ainda na primeira parte desta tese, muito do que se projeta enquanto religião são práticas identificadas

na Costa da Mina e Angola, mas parcial ou totalmente alteradas em Pernambuco, tendo como executores europeus, luso-brasileiros e a população mestiça da capitania.

Um dos exemplos mais sintomáticos desta mudança cultural se encontra em um culto único encontrado, até agora, apenas no Rio de Janeiro e Pernambuco, referente ao espírito das águas conhecido como Caçuto. Este *simbi* representado por um bode fora cultuado por um casal de pardos na pequena povoação de Una, na segunda metade do século XVIII e em Recife. O que nos chama atenção é a sua presença não só com os descendentes de africanos, mas, também, com os africanos da Costa da Mina que o inseriram nos seus rituais. Seus devotos adoravam por meio de estátuas e nos bodes vivos.

Essa devoção foi fruto da constante leva de negros angolanos para Pernambuco que conseguiram estabelecer sua crença ao longo das décadas do setecentos. Podemos supor que o constante fluxo populacional desses sujeitos foi a chave para que este espírito pudesse ser visto de maneira apazível por outros grupos étnicos como os sudaneses e incorporado ao rol de ancestrais outrora cultuados em solo africano. Há claramente um reordenamento religioso a esta altura do século XVIII, fruto de um complexo quadro devocional em que as práticas terapêuticas passaram a ser importantes não apenas para os angolanos, mas se alastrando para outros povos dado a sua eficácia naquele momento. Um exemplo claro de como a criouliização operava naquela capitania.

É importante enfatizar essa questão, pois se mostra um dos poucos casos documentados no período colonial em que há uma congregação mista de grupos étnicos, a presença de oferendas, estátuas, casa de culto (denominada por roça) e o nome da divindade, ritos funerários, instrumentos musicais, calendário católico e as preces cantadas. Além disso, consta os grupos provenientes da África – Angola e Costa da Mina – bem como quem estava à frente dos trabalhos espirituais, nesse caso, uma negra da Costa da Mina. Há a presença também de religiosos católicos, pardos, crioulos, brancos e indígenas.

De um grupo conhecido na África Central por “cirurgiões ambundos”, passaram a ser identificados no Brasil simplesmente por feiticeiros, mestres, calunduzeiros, etc. Talvez muitos dos que deram continuidade as práticas terapêuticas centro-africanas não tivessem ideia de como a devoção a Caçuto operava na África em razão do tempo em que o culto já estava enraizado na capitania, tornando-se mais um dos elementos constitutivos da religiosidade crioula que estava em curso e em constante mudança no lado de cá do Atlântico. Esse ocorrido

colocou *vodunsis* e *ngangas* no mesmo barco⁵⁸⁴, não apenas o da travessia da calunga, mas o da vida religiosa já em solo brasileiro, possibilitando novas experiências e manejos de adaptação para a sobrevivência de uma comunidade que se reinventava com o passar dos anos frente a lida diária com o sistema escravocrata e a vigilância inquisitorial.

Ainda que Pernambuco tenha tido um modelo religioso centro-africano bem-sucedido durante o século XVIII, outras concepções religiosas coexistiram ao mesmo tempo. Tivemos o caso de Francisco, um africano provavelmente da Costa da Mina, que era devoto ao vodun Dangbé assim como tivemos Domingos Álvares, também sacerdote desta mesma divindade. Ambos ficaram conhecidos pelo trabalho terapêutico que desenvolviam em Olinda e Recife, bem como outros procedimentos ritualísticos. De Francisco pouco sabemos, mas sobre Domingos, sua vida foi muito bem detalhada por James Sweet em trabalho recente, onde nos mostra como este africano transitou por diversos universos religiosos, onde aprendeu e incorporou novos conhecimentos aos seus anteriores a escravidão forçada.

No segundo momento deste trabalho, tratamos sobre as famosas bolsas de mandingas. A partir delas foi possível observarmos uma série de especificidades tanto no seu uso quanto na sua fabricação. Um dos dados que chama atenção para estes objetos é a baixa e inexpressiva presença de africanos no seu manejo e confecção, ficando isso o cargo basicamente dos crioulos e até mesmo portugueses, que distribuíam “papelinhos” consagrados para que os soldados obtivessem êxito em suas batalhas.

Estes pequenos objetos se mostraram um universo de muitas possibilidades em termos religiosos. A composição destas bolsas foi objeto chave para a compreensão do nível de mudança cultural que ocorria em Pernambuco no oitocentos. Verificou-se uma abundância de materiais da igreja católica nestes saquinhos, como pedra d’ara, desenhos de santos católicos, água benta, orações das mais variadas possíveis. O que nos levou a repensar até que ponto as bolsas de mandingas eram apenas de origem africana.

Como exposto, estes artefatos de proteção mostraram-se muito mais presentes entre a população de crioulos, pardos e brancos do que propriamente com os africanos. Também não há muita diferença na condição de quem as utilizava, já que era comum encontrar com cativos e até mesmo religiosos, soldados, médicos, entre outros. A composição destes objetos revela como a cultura popular europeia e o catolicismo estavam difundidos na população local em

⁵⁸⁴ Utilizamos aqui uma expressão comum no candomblé que é o barco de yaô, onde um grupo de irmãos de uma mesma casa fazem a iniciação em conjunto.

combinação com as crenças africanas e dos seus descendentes. Foi visto também que o seu uso partir muito mais da necessidade de se defender de algo ou alguém do que uma devoção religiosa. Aliás, esses patuás na atualidade são quase desconhecidos no candomblé e outras religiões, salvo algumas exceções.

Nas fontes coletadas apenas uma dessas bolsas possivelmente tem uma ligação mais próxima da África, que está contida no processo de José Francisco, um negro da Costa da Mina, Nela, encontramos desenhos que possuem ligação com os voduns daomeanos, mas também com elementos do catolicismo como a representação da Paixão de Cristo. A partir dela, traçamos um caminho com algumas divindades como Legbá, o cosmograma bakongo (encruzilhada) e a representação gráfica (*vèvè*) utilizadas para evocar os voduns, ainda hoje utilizados nas casas de culto do Haiti.

Mediante estes elementos, observamos uma composição mista de concepções religiosas adquiridas pelos vários deslocamentos realizados por José Francisco, mostrando como a religiosidade que se formava e se reinventava a todo momento no Brasil unia diversos saberes criando uma identidade única que extrapolava a ideia reducionista em afirmar que as bolsas de mandinga eram africanas ou europeias. Pelo contrário, mostrou-se um complexo quadro de práticas que englobava diversos fatores em sua composição. A única coisa que permaneceu estática foi a sua utilidade que era a de proteção contra armas cortantes/perfurantes, projeteis e tonar o seu portador destemido e temido.

Ainda há de se adicionar a essa discussão que muitos dos que fabricavam as bolsas de mandinga não era africano ou descendente, quase que em sua totalidade os elementos que nelas se encontram são objetos da igreja católica. Observando estes detalhes, fica evidente que os cativos, livres e libertos, quando não estavam inseridos neste universo, interpretavam-nas consoante o seu passado africano, o que não significa dizer que elas, de fato, remetiam a isso. Para os europeus, luso-brasileiros e os descendentes de africanos que experienciavam a realidade da América portuguesa estavam mais propensos a encontrarem sentido familiar dado o contexto em que elas eram produzidas.

No que diz respeito as práticas de cura, adivinhação e o uso de plantas, Pernambuco nos apresenta uma realidade complexa permeada de especificidades e sujeitos distintos. Mais uma vez, a presença de africanos nesses episódios foi inferior à de colonos luso-brasileiros, europeus e descendentes de africanos. Nos casos que foram apresentados, mais uma vez, notamos um vocabulário característico na capitania, onde um termo poderia ter vários sentidos,

como o quimbando, que ia desde a prática de adivinhar e também de causar infortúnio a alguém. Além disso, muitas das ações empreendidas pelos chamados “feiticeiros” estavam relacionadas a uma dinâmica própria desenvolvida na colônia, tendo como referência cultural a África e a Europa.

Domingos João, negro africano, provavelmente de Angola, foi um destes sujeitos que utilizava garrafas para responder às dúvidas de seus clientes. Invocava espíritos ancestrais por intermédio do símbolo da cruz. Realizava cerimônias em sua casa que podem ser associadas aos calundus, que eram sessões de cura desempenhadas por sua mulher durante a possessão espiritual. Preto Angico, outro negro, não se sabe onde nasceu, também utilizava a cruz para fazer adivinhações. Para obter êxito, usava o nome de Jesus Cristo em seus rituais, aproximando, assim, a divinação centro-africana do catolicismo.

Casos como esses nos mostram como estes videntes transitavam livremente em campos culturais distintos agregando santos católicos para potencializar sua divinação. Esse tipo de ocorrência também era importante para aproximar pessoas que professassem uma destas religiões, o que acabava por criar uma prática única que englobava diferentes visões. Logo, não era incomum tantos não-negros procurarem estes serviços. Padres, pessoas ligadas a administração secular, senhores de engenho entre tantos outros foram os maiores fomentadores ao passo em que buscavam soluções que não encontravam no catolicismo.

Alguns destes adivinhadores também usavam ervas na composição de fármacos e contrafeitiço, como Domingos João, que receitou inúmeras vezes emplastros, bebidas e raízes para os seus consulentes. Também conhecia sobre oferendas em forma de comida e conduzia os espíritos ancestrais que se mostravam através da possessão espiritual em sua mulher e outros participantes do seu calundu. Apesar de a cultura centro-africana ter sido mais evidente em Pernambuco, pouco são os documentos que narram essas experiências vindas da África Central. Nos parece que uma série de elementos foram dispersos nas comunidades que se formavam e readaptados em um grau tão alto que resultaram em algo totalmente distante do seu antigo referencial.

O objetivo central desta tese foi o de mostrar uma série de práticas culturais distintas que convergiram em um modelo único, possibilitado pela dinâmica social existente na capitania de Pernambuco. O trânsito constante de africanos, colonos portugueses e brasileiros, a população mestiça e os indígenas foram decisivos para a formação de novas religiosidades praticadas por diversos grupos.

A partir do que Ira Berlin chamou de “geração pioneira” foi possível entendermos como os centro-africanos deram grande contribuição para a construção religiosa em Pernambuco durante o século XVIII. Cabe sempre ressaltar que, apesar dessa presença mais enfática, outros grupos e práticas coexistiram e até mesmo tiveram destaque em determinado período. Além disso, chamamos a atenção para o fato do movimento religioso no sentido de mudança. Independente de qual região africana causou mais impacto na formação cultural àquela altura, é importante levar em consideração que ela é apenas o marco inicial que deu forma a algo que estava em constante mudança.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Diógenes Silva. O CULTO A DAN: O CANDOMBLÉ JEJE-MAHI EM PERNAMBUCO A PARTIR DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX, COM O CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DO CARMO. **História e cultura africana** | Recife, 06 a 08 de novembro de 2019.
- 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: Acesso em: 09/04/2017.
- 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.
- ANGENOT, Jean-Pierre & ANGENOT, Geralda de Lima V. **Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos**. Porto Velho, Rondônia: Universidade Federal de Rondônia., 2010.
- ARAÚJO, Maria Farias de. **Governadores das nações e corporações: Cultura Política e Hierarquias de cor em Pernambuco (1776 – 1817)**. Dissertação de Mestrado. Niterói, 2007.
- BARNES, Sandra T. “**Introduction**: The Many Faces of Ogun.” Africa’s Ogun: Old World and New, edited by Sandra T. Barnes. Bloomington: University of Indiana Press, 1989.
- BARROS, Elisabete Umbelino de. **Línguas e Linguagens nos Candomblés de Nação Angola**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.
- BASCOM, William Russell. **Ifa divination**: communication between gods and men in West Africa. Indiana University Press, 1991.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé Da Bahia**: Rito Nagô. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.
- BERLIN, Ira. “From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America”, **The William and Mary Quarterly**, vol. 52, no 3 (1996).
- 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).

BONVINI, E. Mets afro-brésiliens: cuisine des hommes, nourriture des dieux: Nourritures, goûts et symbolisme. **Journal des africanistes**, v. 66, n. 1-2, p. 137-165, 1996.

BOSMAN, Willem. A new and accurate description of the coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts. Sir Alfred Jones, 1705.

BRANDÃO, J. D. **A Práxis Camponesa nos Terreiros da Nação Kongo-Angola: Memorial Biocultural como Instrumento de Defesa do Território Ancestral da Comunidade de Terreiro do Campo Bantu-Indígena Caxuté**. Dissertação (Mestrado em Educação do Campo), UFRB, Amargosa (BA), 2018, p. 62.

BRATHWAITE Kamau. The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820, Oxford, 1971.

CADAXA, A. B. Mendes **Teu corpo é ouro: só ritos de iniciação vodu**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Brasília: INL, 1985, p. 133.

CAMPELLO, Alexandre José MC. Entre memória e história: o sítio histórico terreiro de Pai Adão através da perspectiva de Pierre Nora “lugares de memória”. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião-UNICAP**, v. 1, n. 1, p. 45-57, 2010.

CAMPOS, Zuleica. Memórias etnográficas do sítio de Pai Adão. **Revista de teologia e ciências da religião**, v. 4, n. 4, p. 9-34, 2005.

CARNEIRO, Henrique. As plantas sagradas na história da América. **Varia história**, v. 32, p. 102-119, 2004.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005.

CARVALHO, José Jorge. **Cantos Sagrados do Xangô do Recife**. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 1993.

CAVALCANTE, Severino. **Feitiços do catimbó**. Folha carioca editora Ltda. Rio de Janeiro. Sd.

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

CHERVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Editorial Herder, Barcelona, 1986, p. 904.

COLLO, Paola; BENSO, Silvia. (eds.), *Sogno: Bamba, Pemba, Ovando e altre contrade dei regni di Congo, Angola e adjacanti* (Milan: published privately by Franco Maria Ricci, 1986).

COLOMBIN DE NANTES, Frei. *Relation inédite d'un voyage en Guinée, adressée en 1634 à Peiresc par le P. Colombin de Nantes*. Lafolye frères/Honoré Champion/Le Dault, Vannes/Paris, 1633-1634.

DA SILVA, Juniely Cezaria. O FUNCIONAMENTO DA INQUISIÇÃO ACERCA DE DELITOS COMETIDOS NO BRASIL COLONIAL (SÉCULOS XVI-XVIII). **Repositório de Trabalhos de Conclusão de Curso**, 2019.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. “Exu Do Brasil: Tropos De Uma Identidade Afro-Brasileira Nos Trópicos.” *Revista De Antropologia*, vol. 55, no. 2, 2012.

DE OLIVEIRA, Lisa Batista. *CALUNDUS, MAGIA ERÓTICA E SEDUÇÃO NAS MINAS SETECENTISTAS*, 2018.

DE SALLES, Sandro Guimarães. O catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje. **RELIGIOSIDADE E SAÚDE**, p. 85, 2008.

DELFINO, Leonora Lacerda. O CULTO DOS MORTOS DA NOBRE NAÇÃO DE BENGUELA NA EXPERIÊNCIA DEVOCIONAL DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS SÃO JOÃO DEL-REI, MG (1793-1850), *Afro-Ásia*, 58 (2018), p. 44.

ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David; FLORENTINO, Manolo. *Voyages: The Transatlantic Slave Trade Database (Voyages)*. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em 06/02/2019.

FERRETTI, Sergio. *A terra dos voduns*. 2006.

FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. **As metamorfoses de um polvo: religião e política nos regimentos da Inquisição portuguesa (sécs. XVI-XIX)**. Theya, 2015.

FROMONT, Cecile, **The Art of Conversion** - Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo, The University of North Carolina Press, 2014.

FROMONT, Cécile. *Paper, Ink, Vodum, and the Inquisition: Tracing Power, Slavery, and Witchcraft in the Early Modern Portuguese*. **Atlantic. Journal of the American Academy of Religion**, Volume 88, Issue 2, June 2020.

GESTEIRA, Vinicius Lins. *Rituais Jurídicos na Costa da Mina (1602-1789)*. Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

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

GIROTO, Ismael. **O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nàgó**. Tese de Doutorado em História, USP, 1999.

GREEN, Toby. **Inquisição: o reinado do medo**. Objetiva, 2011.

HALL, Michael R. **Historical Dictionary of Haiti**. Lanham; Toronto, Plimude: Scarecrow, 2012.

HALLEY, Bruno Maia. DISFARCES, ESCONDERIJOS E GEOSSIMBOLISMOS NA VENEZA AMERICANA: OS “CATIMBOLADOS” NO RECIFE (1937-1945). **Geo UERJ**, Rio de Janeiro, n. 37, e44404, 2019.

HERSAK, Dunja. “There Are Many Kongo Worlds: Particularities of Magico-Religious Beliefs among the Vili and Yombe of Congo-Brazzaville.” *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 71, no. 4, 2001.

HERSKOVITS, Melville j., and FRANCES S. Herskovits. *Dahomey Narrative: A Cross-Cultural Analysis*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1958.; MAUPOIL, Bernard. *La geomarlcie a l'ancienlle Cote des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1943.

HURBON, L. Vodou: A Faith for Individual, Family, and Community From Dieu dans le vaudou haïtien. Vol. 15, No. 3, Haitian Literature and Culture, Part 2 (Summer, 1992).

JAGUN, Márcio de. **Yorubá: vocabulário temático do candomblé**. 1 ed. – Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

JOSÉ GOMES CABRAL, Flavio. **Paraíso Terreal: A Rebelião Sebastianista na Serra do Rodeador**. Pernambuco, 1820. 2002. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

KILEUY, Odé; DE OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado**: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Pallas Editora, 2015.

LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e "magia" africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi (Rio J.)* [online]. 2004, vol.5, n.8.

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: Acesso em 13/09/20.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. **Tempo [online]**. 2006, vol.10, n.20.

LENON, John de Jesus Ferreira. **“MANDINGAS DOS PRETOS”**: DIÁSPORA, CRIOLIZAÇÃO E RELIGIOSIDADES NA CAPITANIA DA BAHIA DO SÉCULO XVIII. Dissertação de Mestrado em História, UFRN, Natal, 2021.

LIMA, Claudia Maria de Assis Rocha. HERANÇAS MUÇULMANAS NO NAGÔ DE PERNAMBUCO: CONSTRUINDO MITOS FUNDADORES DA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, n. 3, Jan. 2009, pp. 283-300.

LIMA, Fábio. CORPO E ANCESTRALIDADE. **Repertório, Salvador**, nº 24, p.19-32, 2015.1.

LIMA, Izabela Rangel et al. Medicinal plants used in hepatic dysfunction. **African Journal of Pharmacy and Pharmacology**, v. 10, n. 7, p. 80-87, 2016.

LIMA, Lana Lage da Gama. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é o culpado. **Revista de sociologia e política**, n. 13, p. 17-21, 1999.; NOVINSKY, Anita. A igreja no Brasil colonial: agentes da Inquisição. *Anais do Museu Paulista, São Paulo*, tomo 33, p. 17-34, 1984.

LIMA, R. P. África ocidental/Brasil: dimensões de um culto afro-brasileiro - Ògún dança com a cobra. In: **Democracia e Diversidade: produção e socialização do conhecimento histórico**: XI Encontro Estadual de História da ANPUH de Pernambuco, 2016.

LIMA, Ronnei Prado. **Transitoriedades no Atlântico yorubano**: Bábálórísà Claudionor Antonio de Oliveira e o peculiar rito de Ògún dançar com a serpente. 2020. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

LINS, Alisson. **O Xangô de Pernambuco**: a substância dos Orixás segundo os ensinamentos contidos no Manual do Sítio de Pai Adão. Pallas Editora, 2015.

LODY, Raul GM. Alimentação ritual. **Ciência & Trópico**, v. 5, n. 1, 1977.

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.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. [S.l.]: Selo Negro Edições, 2004.

LOVEJOY, Paul E. "Identifying enslaved Africans: methodological and conceptual considerations in studying the African diaspora". Trabalho preparado para o UNESCO/SSHRCC Summer Institute. York University, 1997.

MACGAFFEY, Wyatt. African objects and the idea of fetish. **RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 25, n. 1, p. 123-131, 1994.

MAIA, Moacir Rodrigo. **De reino traficante a povo traficado**: A diáspora dos courás do Golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa (1715-1760), 2013.

MARCELIN, Émile. *Les grands dieux du vodou Haïtien*. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 36, 1947. pp. 51- 135.

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.

MARQUES, Lucas. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 221-243, 2018.

MATORY, J. Lorand. MARX, FREUD, E OS DEUSES QUE OS NEGROS FAZEM: A TEORIA SOCIAL EUROPEIA E O FETICHE DA VIDA REAL. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 33, n. 97, e339701, 2018.

MATORY, J. LORAND. *The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the Gods Black People Make*. Duke University Press, 2018.

MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na Antiga Costa dos Escravos**. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 2018.

MCALISTER, Elizabeth. A Sorcerer's Bottle – the visual art of magic in Haiti - in: Sacred Arts of Haitian Vodou – Donald J. Cosentino, UCLA, Fowler Museum of Cultural History, California 1995.

MEGENNEY, William W. "West Africa in Brazil. The Case of Ewe-Yoruba Syncretism." *Anthropos*, vol. 87, no. 4/6, 1992, pp. 459–474.

MENDES, Andréa Luciane Rodrigues. **Sua bandeira na aruanda está de pé**. Caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e comemorações da independência (Bahia, 1824-1937). Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

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).

MÉTRAUX, Alfred. *Voodoo*. Sphere Books, 1972.

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

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

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.

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.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa. **Mneme-Revista de Humanidades**, v. 12, n. 29, 2011.

MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do IAC**, Ouro Preto, n. 1. Dez 1994.

MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial. **Cadernos IHU idéias**, ano 3 - nº 38 – 2005.

MOTT, Luiz. TRANSGRESSÃO NA CALADA DA NOITE: UM SABÁ DE FEITICEIRAS E DEMÔNIOS NO PIAUÍ COLONIAL. **TEXTO DE HISTÓRIA**, v. 14, n. 1/2, 2006.

MOTT, Luiz. **Bahia: inquisição & sociedade**. EdUFBA, 2010.

MOTTA, Cristiane Madeira. **"Kubana Njila diá Angola, travessias do ator-sacrário por entre as divindades angolanas"**. Dissertação de mestrado, USP, Ribeirão Preto, São Paulo, 2013.

N. A. Molina. **Antigo livro de São Cipriano**, o Gigante e verdadeiro Capa de Aço. Imbituba-SC, 2010.

NOGUEIRA, A. **Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)**. Rio de Janeiro, RJ. Tese de Doutorado. COC-Fiocruz, 2013.

OCHOA, Todd Ramón. "PRENDAS-NGANGAS-ENQUISOS: Turbulence and the Influence of the Dead in Cuban-Kongo Material Culture." *Cultural Anthropology*, vol. 25, no. 3, 2010.

OCHOA, Todd Ramón. Versions of the dead: Kalunga, Cuban-Kongo materiality, and ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 22, n. 4, p. 473-500, 2007.

OJUADE, J.'Sina. The Issue of "Oduduwa" in Yoruba Genesis: The Myths and Realities. *Transafrican Journal of History*, p. 139-158, 1992.

PAIVA, José Pedro. Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)". *Iusitania Sacra*, v. 15, p. 43-76, 2003.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 33, p. 87-132, 2005, pp. 88-89.

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.

PEEL, John David Yeadon. **Christianity, Islam, and Orisa-religion: Three traditions in comparison and interaction**. Oakland eCA CA: University of California Press, 2016.

PEREIRA, Jaqueline de Andrade. **PRÁTICAS MÁGICAS E CURA POPULAR NA BAHIA (1890-1940)**. Dissertação de mestrado em História. Salvador, UFBA, 1998.

PEREIRA, Zuleica Dantas. **O terreiro de Obá Ogunté: Parentesco, sucessão e poder**. Dissertação de Mestrado apresenta da ao programa de Pós-Graduação em Antropologia-UFPE, 1994.

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

PIETZ, William. The problem of the fetish, I. **RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 9, n. 1, p. 5-17, 1985.

PIETZ, William. The problem of the fetish, II: The origin of the fetish. **RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 13, n. 1, p. 23-45, 1987.

PINTO, Clécia Moreira. **Saravá Jurema Sagrada**: as várias faces de um culto mediúnico. 1995. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

POLK, Patrick. "Sacred Banners and the Divine Cavalry Charge". In: COSENTINO, Donald. **Sacred Arts of Haitian Vodou**. The Fowler Museum of Cultural History, UCLA, 1995.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: Ed. Universitária UFPA, 2008.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **REVISTA USP**, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation**. London and New York: Routledge, 1992.

PREVITALLI, Ivete Miranda. Reflexões sobre hibridação, sincretismo e tradução no candomblé Angola paulista. **Ponto-e-Vírgula: Revista de Ciências Sociais**, n. 14, 2013.

PRICE, Richard. O milagre da crioulação: retrospectiva. **Estudos afro-asiáticos**, v. 25, n. 3, p. 383-419, 2003.

PRIVATELLI, Ivete Miranda. **Tradição e traduções**. Tese de doutorado em Ciências Sociais, PUC, São Paulo, 2012.

QUEIROZ, Josinaldo Sousa de; DE ANDRADE, Priscila Gusmão; DO NASCIMENTO, Rômulo Luiz Xavier. Ídolo, feitiço e pacto: a Inquisição portuguesa e a religiosidade centro-africana em Lisboa no século XVIII: o caso de Maria de Jesus. **REVER-Revista de Estudos da Religião**, v. 19, n. 1, p. 187-202, 2019.

QUEIROZ, Josinaldo Sousa. **Entre a permissão e a proibição**: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e o governo secular em Pernambuco (1778-1797). Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 2018.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. **Os exus em casa de catiço**: etnografia, representações, magia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Dissertação de Mestrado, 2008, p. 198.

RAREY, Matthew Francis. *Assemblage, occlusion, and the art of survival in the Black Atlantic*. **African Arts**, 2018, Vol. 51, Nº 4.

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

REIS, J. J. Domingos Pereira Sodré: Um sacerdote africano na Bahia oitocentista. **Afro-Ásia**. Salvador: EDUFBA, 2006, n. 34.

ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de Odu**: os Odus do jogo do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2003.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 47, p. 269-291, 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000100008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 03 out. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0002-05912013000100008>.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia**, p. 123-153, 2008.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A jurema sagrada da Paraíba. **Qualitas Revista Eletrônica**, v. 6, n. 2, 2008.

SANTIAGO, Luís Carlos Mendes. **O mandonismo mágico do sertão** – Corpo fechado e violência política nos sertões da Bahia e de Minas Gerais (1856-1931). Montes Claros: PPGH / UNIMONTES, 2013.

SANTOS JUNIOR, Dimas Catai. **Colonizar o inferno, ocupar o purgatório**: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade no Brasil colonial (século XVIII). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SANTOS, Nadja Antonia Coelho dos. O Candomblé na representação da Yalorixá, Entrelaçando - Revista Eletrônica de Culturas e Educação, **Caderno Temático: Educação e Africanidades**, Cruz das Almas, v.2, n.4.

SANTOS, Vanicléia. **Arqueologia das bolsas de mandinga**: artefatos africanos de proteção no Brasil colonial. In: Camilla Agostini (org.). (Org.). *Objetos da Escravidão Abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. 1ed. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2013, v. 1.

SÁTIRO, Larissa Nascimento; VIEIRA, Jadla Higino; DA ROCHA, Douglas Ferreira. USO MÍSTICO, MÁGICO E MEDICINAL DE PLANTAS NOS RITUAIS RELIGIOSOS DE CANDOMBLÉ NO AGRESTE ALAGOANO. **Revista Ouricuri**, v. 9, n. 2, p. 045-061, 2019.

SCHUMACHER, Mauro Valdir; CECONI, Denise Ester; SANTANA, Cedinara Arruda. Influência de diferentes doses de fósforo no crescimento de mudas de angico-vermelho (*Parapiptadenia rigida* (Benth) Brenan). **Revista árvore**, v. 28, n. 1, p. 149-155, 2004.

SILVA JR., Carlos da. Ardras, minas e jejes, ou escravos de "primeira reputação": políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack**, Guarulhos, n. 12, p. 6-33, Apr. 2016.

SILVA SANTOS, Vanicléia. **As bolsas de mandingas no espaço Atlântico**: século XVIII. 2008. 255f. (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História Social. Área de concentração História Social). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

SILVA, Carolina Rocha. **O sabá do Sertão**: feitiçarias, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58). Dissertação de mestrado em História, UFF. 2013.

SILVA, Nereida Soares Martins da.; CAVALCANTI, Carlos André. A feitiçaria moderna na América Portuguesa. **Religare**, ISSN: 19826605, v.11, n.1, março de 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. LEGBA NO BRASIL - TRANSFORMAÇÕES E CONTINUIDADES DE UMA DIVINDADE. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 453-468, Aug. 2019. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752019000200453&lng=en&nrm=iso>. access on 04 Oct. 2020. Epub Aug 19, 2019. <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v925>; RUIZ, Roberto. **"O culto universal ao Santo de Lisboa e de Pádua – presença no sincretismo afro-brasileiro"**. Convento Santo

Antônio — Largo da Carioca, < <http://conventosantoantonio.org.br/o-culto-universal-ao-santo-de-lisboa-e-de-padua-presenca-no-sincretismo-afro-brasileiro.html>> Acesso em 04/10/2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. LEGBA NO BRASIL - TRANSFORMAÇÕES E CONTINUIDADES DE UMA DIVINDADE. *Sociol. Antropol.* [online]. 2019, vol.9, n.2.

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. SLENES, Robert W. "Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: 'Creolization' and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700/1850". In: *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. SANSONE, Lívio.; SOUMONNI, Élisée e BARRY, Boubacar (orgs.). Trenton, New Jersey: Africa World Press, 2008.

SOARES, Mariza de Carvalho. A nação que se tem e a terra de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 26, nº 2, 2004.

SOGBOSSE, 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.

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

STABEN, Ana Emília. **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.

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

STAYTON, Corey C. **The Kongo cosmogram**: A theory in African-American literature. Clark Atlanta University, 1997.

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

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.

SWEET, James. Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora. *The American Historical Review*, Vol. 114, n. 2, apr., 2009, pp. 279-306.

THOMPSON, Robert Faris. **Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy**. New York: Vintage, 1984.

TOLLENARE, Louis-François de. Notas dominicaes tomadas durante uma residencia em Portugal e no Brasil nos annos de 1816, 1817 e 1818.. 1905.

TRIGUEIRO, Tatiane de Lima. Um caso de “feitiçaria” na Inquisição de Pernambuco. **Recife: UFPE. Dissertação (Mestrado em História)**, 2001.

VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina de. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII”. In: **Tempo**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, v.3, n.6, dez/1998.

VALENTE, Waldemar. Sincretismo religioso afro-brasileiro. **Brasiliana**, 1955.

VAN EETEN, Michel JG. ‘Dialogues of the deaf’ on science in policy controversies. **Science and Public Policy**, v. 26, n. 3, p. 185-192, 1999.

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.

VERGER, Pierre. **Ewe: the use of plants in Yoruba society**. Rio de Janeiro: Odebrecht, 1995.

VERIDIANA, Silva Machado. **O cajado de Lemba: o tempo no candomblé de nação Angola**. Tese de doutorado, USP, Ribeirão Preto, São Paulo, 2015.

WADSWORTH, James E. “Jurema and Batuque: Indians, Africans and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil”, **History of Religions**, n. 46/2, 2006.

XIMENES, Cristiana Ferreira Lyrio. **Bahia e Angola: redes comerciais e o tráfico de escravos (1750-1808)**. Tese de Doutorado em História, Niterói, UFF, 2012.

APÊNDICE A - FONTES MANUSCRITAS E IMPRESSAS

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

CADERNOS DO PROMOTOR NÚMEROS:

75, 79, 84, 86, 87, 89, 92, 102, 105, 107, 108, 109, 121, 124, 125, 129, 130, 131.

CONSELHO GERAL DO SANTO OFÍCIO

Tomo XXXI (1720). Livro 272, f. 123-123v.

PROCESSOS:

724, 3825, 4740, 6238, 9352, 11774, 14158, 14557, 14649.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO

CAPITANIA DE PERNAMBUCO

Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 26, D. 2360.

Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 163, D. 11689.

Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 148, D. 10763.

Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 141, D. 10415.

Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 138, D. 10259.

Arquivo Histórico Ultramarino, Pernambuco, Cx. 135, D. 10140.

CÓDICES

Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583.

FONTES IMPRESSAS

BARBOT, Jean. Journal d'un voyage de traite en Guinée, à Cayenne et aux Antilles fait par Jean Barbot en 1678-1679. In: Bulletin de l'IFAN, vol. 40, ser. B, n.2, Gabriel Debien, Marcel Delafosse et Guy Thilmans (editores), Dakar, IFAN, 1978, p. 74; PARÉS, Luis Nicolau (org).

Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730.

DAPPER, Olfert. DESCRIPTION DE L'AFRIQUE: CONTENANT Les Noms, la Situation & les Confins de toutes ses Parties, leurs Rivieres, leurs Villes & leurs Habitations, leurs Plantes & leurs Animaux; les Mœurs, les Coûtures, la Langue, les Richesses, la Religion & le Gouvernement de ses Peuples. AVEC Des cartes des Etats, des Provinces [et] des Villes,[et] des Figures en taille-douce, qui representent les habits [et] les principales Ceremonies des Habitans, les Plantes [et] les Animaux les moins connus. Chez Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1970.

DE MAREES, Pieter. Description et récit historial du riche royaume d'or de Guinea, aultrement nommé la Coste d'or de Mina, gisante en certain endroict d'Africque... Amsterdam: Cornille Claesson, 1605.

NAJERA, frei José de. Doctrina Christiana; Y Explicación de sus Misterios en Nuestro Idioma Español, y en Lengua Arda. Consagranse, y Dedicarla a la Concepción Purissima de María Santissima Señora nuestra los primeros Misioneros de aquel Reyno. Madri: Domingo García Morras, 1658. [Ver Labouret & Rivet].

PEIXOTO, António da Costa. **Obra nova de língua geral de Mina**. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora. Agência geral das colônias. Lisboa, 1944.

VILLAULT, 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. Transcrição traduzida disponível em: <http://www.costadamina.ufba.br/> acesso em 8 de novembro de 2020.

VILLAULT, 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.