

# A presença do calundu na Bahia Colonial (c.1697-1716)

The presence of calundu in Colonial Bahia (c.1697-1716)

Lara Vieira\*

## Resumo

O artigo analisa os calundus na Bahia durante o final do século XVII e início do XVIII. A partir do processo de Grácia, denunciada como cerimonialista, e cartas escritas por comissários do Santo Ofício, a pesquisa tem como objetivo demonstrar que os rituais estavam presentes no dia a dia, apesar da repressão inquisitorial. A partir da análise desses casos, será possível ver que as crenças afro-brasílicas não se encontravam à margem da sociedade, em ocorrências isoladas, mas inseridos na sociedade de forma a influenciar a experiência religiosa de diferentes grupos étnicos e sociais.

Palavras-chave: Calundu; Práticas subalternas; Religiosidades afro-brasílicas

## Abstract

The article analyzes the calundus in Bahia during the late 17th and early 18th centuries. Based on the process of Grácia, denounced as a ceremonialist, and letters written by commissioners of the Holy Office, this research aims to demonstrate that these rituals were present in daily life, despite inquisitorial repression. From the analysis of these cases, it will be shown that Afro-Brazilian beliefs were not isolated occurrences on the margins of society, but an integral part of society and therefore able to influence the religious experience of different ethnic and social groups.

Keywords: Calundu; Subaltern practices; Afro-brazilian religiosities

\*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: laravieira@edu.unirio.br.

## Introdução

Na América Colonial, mais especificamente na Bahia, a entrada de indivíduos de variadas etnias e localidades, retirados à força da África, fez com que os elementos culturais que traziam se tornassem parte constituinte dos costumes locais, em encontro com os grupos europeus e indígenas. Os africanos possuíam práticas e crenças que muito diferiam das consideradas legítimas pela Igreja Católica. Com isso, além de sofrerem a violência da escravização, eram perseguidos por adaptarem ao Novo Mundo as atividades que haviam conhecido em suas terras natais. Contudo, muitos não desistiram de professar suas devoções, mesmo que na clandestinidade. Alguns desses casos podem ser encontrados em devassas eclesiásticas ou processos do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, que ao encarregarem-se de apreendê-los produziram uma série de registros sobre as crenças heterodoxas do período.

Os papéis repressivos em muitas situações são os únicos documentos para o estudo de cerimônias que não perduram até a atualidade ou que se modificaram com os séculos, por isso são essenciais para a história das religiões. Em consequência das particularidades que as fontes inquisitórias possuem, foi preciso aprender a interpretar e observar os estereótipos presentes, fossem eles provenientes dos funcionários do Santo Ofício ou das testemunhas.

Carlo Ginzburg (1990, p 9–21) comparou a atuação de antropólogos e agentes inquisitoriais, pois os últimos também buscavam aproximar rituais pouco conhecidos da linguagem que já dominavam, explicando-os de acordo com os conceitos que dominavam. Isso facilitava o exercício dos inquisidores, que não precisavam aprender as atividades em seus sentidos originais. O historiador escreveu sobre a forma como ocorria o diálogo entre réu e agentes repressores, destacando a relação de poder assimétrica, podendo o Santo Ofício recorrer à violência física e psicológica para a obtenção das respostas desejadas.

Outra questão que deve ser levada em conta era o contexto de produção dos depoimentos. As pessoas que denunciavam ou eram solicitadas a prestar esclarecimento sobre um caso, eram sujeitos de seu tempo, podendo ter concepções negativas sobre as atividades ou reproduzi-las mesmo que não compartilhassem plenamente delas para não parecerem suspeitos frente aos inquisidores. Elas estavam inseridas em uma sociedade moldada pelo catolicismo, que via como diabólico o contato com práticas que não fossem provenientes de seu seio. Essa ideia era encontrada nas perguntas enviadas pelo Tribunal para serem feitas às testemunhas, por isso é plausível que elas tenham adequado seus relatos ao que era questionado.

O calundu é um exemplo de prática perseguida pela Inquisição Portuguesa e que por esse motivo teve sua existência documentada para a posteridade. O termo deriva de outro, *quilundu*, que era empregado na África Central para designar a possessão de um espírito sobre um humano (SWEET, 2007, p. 172). No Porto de Luanda, a expressão teria sido reajustada para abrigar uma variedade de atividades curativas e divinatórias, enquanto na América Portuguesa se modificou para *lundu*, *ulundu* ou *calundu*. Os rituais experimentaram alterações e reconstituições características do mundo atlântico e escravista lusitano, provocadas pelas

mudanças sociais e demográficas do comércio de escravizados. As cerimônias sofreram influência cultural das crenças indígenas, em especial dos tupinambás, e do catolicismo (MARCUSI, 2015, pp. 50-51 e 60-65), construindo-se como uma cerimônia particular da América.

Ao longo do período colonial, a expressão passou a funcionar como um guarda-chuva, agregando rituais distintos, mas chamados da mesma forma pela ortodoxia dominante (SWEET, 2007, p. 173). Ainda assim, as cerimônias que recebiam essa designação poderiam possuir características em comum, contendo invocação e transe espiritual (principalmente de antepassados, mas existindo casos de consulta a descendentes), danças, instrumentos de percussão, adivinhações, caráter coletivo (MARCUSI, 2018, p. 21; SOUZA 1986, p.269), utilização de ervas, inserção de alimentos e bebidas, pinturas corporais e sacrifícios de animais.

Os motivos que poderiam levar alguém a recorrer aos calundus eram variados. As cerimônias conseguiam atender a diversas demandas: cura de males físicos e espirituais, busca por culpados por crimes (SWEET, 2007, p. 145), auxílio em relacionamentos, restabelecimento da harmonia em uma comunidade, procura por objetos perdidos e escravizados fugidos. Os clientes poderiam ter o perfil diversificado, não se restringindo a africanos ou afrodescendentes. Nos relatos que serão analisados nesse artigo, é possível encontrar a presença de brancos, independentemente da posição assumida na hierarquia social.

### **O calundu entre dois extremos**

Na historiografia sobre os calundus, um debate aparece de forma recorrente: sua origem. A religiosidade representaria um sincretismo, sendo fruto do encontro entre africanos, indígenas e europeus na Colônia Portuguesa ou haveria ocorrido uma transferência religiosa da África para a América, sem significativas modificações ao entrar em contato com a sociedade colonial. A análise dessa questão pode nos ajudar na elucidação sobre as cerimônias desenvolvidas na Bahia, em especial como os rituais foram aderidos e admitidos pela população.

Entre os primeiros autores que trabalharam o assunto estava Laura de Mello e Souza, autora de uma pesquisa sobre a religiosidade popular no período colonial que foi publicada originalmente em 1986. Partindo das considerações de Roger Bastide, entendeu que não era possível evitar o sincretismo em uma colônia em razão do encontro entre diferentes povos: católicos, africanos, indígenas e cristãos-novos formavam uma religião que só era realizável naquele espaço (SOUZA, 2005, pp. 93 e 97). Como não era possível recriar o espaço social que conheceram em suas terras natais, a adesão de elementos indígenas, e principalmente católicos, foi essencial para que africanos e seus descendentes conseguissem preservar suas crenças tradicionais. Então, para a historiadora, "o calundu era a forma encontrada pelos colonos africanos ou de origem africana para preservarem seu universo cultural, capitulando ante assimilações necessárias" (SOUZA, 2005, p. 354).

No mesmo período, o antropólogo Luiz Mott moveu-se da história social da escravidão para o exame da cultura religiosa e sexual do período colonial. O artigo *Acotundá: Raízes Setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro*, lançado em 1986, também apresentou o sincretismo como noção essencial para o entendimento das crenças de origem africana desenvolvidas na Colônia (MOTT, 1986). No entanto, a sua maior contribuição para os estudos do calundu encontra-se em um trabalho posterior, quando pesquisando sobre a praticante de calundus em Sabará no século XVIII Luzia Pinta, observou nas atividades da *calunduzeira* a origem angolana, estabelecendo a conexão centro-africana que havia sido ignorada no trabalho de Mello e Souza. Mott observou ligações entre a cerimonialista e o grupo sacerdotal xinguila, utilizando os relatos seiscentistas do Padre Cavazzi. No entanto, apesar da influência de sua terra natal, Luzia Pinta também apresentava elementos católicos, mostrando-se como mais um caso de sincretismo (MOTT, 1994).

Um dos autores que se contrapôs à visão de sincretismo foi James Sweet, rebatendo a corrente que acredita que os africanos eram incapazes de recriar, sem modificações ou interferências, os seus sistemas de pensamento, que eram independentes e praticados em paralelo com o catolicismo. Para o historiador norte-americano, a resposta era que as práticas culturais e as crenças africanas foram transferidas para a América. Em sua visão, o contexto social se modificou com a o tráfico e a escravidão, mas as formas de lidar com as adversidades não (SWEET, 2007, pp. 21 e 141-142). O calundu foi utilizado como um exemplo de sua interpretação, apresentando que os africanos preferiam recorrer ao que já haviam conhecido em seus territórios de origem. A escravidão, seu processo de dor e dilaceração criaram a necessidade de remédios espirituais e comunhão com os antepassados, e as cerimônias eram usadas como uma resposta a essas ausências (SWEET, 2007, pp. 180-181).

Em outro trabalho sobre Luzia Pinta, o historiador Alexandre Marcussi procurou apresentar a discussão sobre os calundus fugindo da polarização acerca da existência ou não do sincretismo em sua cerimônia. Em sua interpretação, o conceito de sincretismo parte do pressuposto da existência de uma cultura intacta e pura, que seria vista antes do contato. A "pureza prévia" é definida como arbitrária, colocando como característica do conceito de "cultura" uma natureza estável e autorreferente, que foi vista em um dado momento e que assim é interpretada como a ideia intocada. Portanto, Marcussi pensou a cultura de forma situacional e relacional, onde os elementos eram assumidos de acordo com interesses específicos. A sua intenção era compreender os processos de mediação simbólica que possibilitaram que universos distintos e distantes pudessem realizar trocas e de que forma foram mediados os interesses específicos. Não era necessário escolher entre o catolicismo e a tradição centro-africana, mas sim quais aspectos seriam destacados de acordo com as necessidades da vida cotidiana. Consequentemente, era criada uma dupla interpretabilidade, que se tornava uma dupla legitimidade (MARCUSSEI, 2006).

É perceptível que os calundus eram fenômenos complexos: os rituais possuíam grande heterogeneidade, com atividades que diferiam entre os cerimonialistas, pois múltiplos recursos

culturais eram mobilizados de acordo com as circunstâncias e participantes. A partir desse panorama, poderemos compreender melhor os casos apresentados neste artigo.

### **Aguardente e atabaques: a cerimônia de Grácia**

No dia 7 de junho de 1698, o Reverendo Lourenço Ribeiro deu início a uma diligência para inquirir testemunhas a respeito de um acontecimento que ficou notório a todos da região: Manoel de Brito, dono de escravizados, teve uma canoa furtada. Em razão disso, chamou uma praticante de calundus a sua propriedade, localizada em Passé, Arcebispado da Bahia. A cerimonialista se chamava Grácia, casada e moradora na Ilha de Maré, sendo uma cativa de Dona Paula Vieira. A realização do ritual durou da noite até o romper do dia, anunciando por esse meio que o objeto se encontrava com um escravizado de Francisco Freire. No entanto, posteriormente foi recuperado em outro local, Guaíba, na posse de cativos de André Cavallo que viviam na região (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 8v).

Ao ser chamado para depor sobre o caso perante o Santo Ofício, Pedro Dias, marceneiro e morador em Passé:

Declarou mais ele testemunha que viera a essa casa de Manoel de Brito um dia de festa, estava a dita negra fazendo os calundus que havia principado noite para o dia, tangendo tabaques, vários pretos em uma casinha de um seu escravo do Brito chamado Manoel Petecaba. E como não entrou dentro da casinha, não sabe distintamente quantas pessoas eram, nem se estavam de fora outros escravos mais que os do Brito. [...] Declarou mais saber que a negra Grácia é infamada de feiticeira e curandeira, e como tal é chamada para várias partes, onde vai adivinhar e curar. E lhe pagam os que a chamam, como lhe pagou Manoel de Brito, que lhe adivinhou a canoa<sup>1</sup> (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 8v).

Eram respostas a questões recorrentemente levantadas pelo Santo Ofício, sempre preocupado com a notoriedade de práticas heréticas, em uma demonstração de apreensão com o que era discutido no ultramar e com a primazia do catolicismo nessas terras.

Como muitos outros escravizados que realizaram atividades semelhantes, Grácia cobrava uma quantia por seu serviço, por isso é provável que dividisse o pagamento com sua dona. Os negros de ganho, como eram chamados os que trabalhavam fora da propriedade de seus senhores, foram comuns na espiritualidade popular, havendo casos em que a aquisição do escravizado ocorreu somente por possuir tal habilidade.<sup>2</sup> Ter o consentimento e apoio de seu escravizador era fundamental, evitando proibições e possíveis denúncias.

---

<sup>1</sup>Para auxiliar o entendimento, os trechos citados tiveram a ortografia e pontuação alteradas para as normais atuais, assim como o desdobramento de abreviaturas.

<sup>2</sup> O caso de André e Lucrécia é um exemplo. Eles foram comprados por seus senhores, Pedro Coelho e Maria Pereira, por verem a ligação dos escravos com o sobrenatural como uma fonte de renda (IAN/TT, IL, CP, Liv. 256, fls. 131-145).

Para a realização do seu calundu, Grácia ingeria aguardente da terra (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 24v). A bebida consumida é um produto que têm origem brasileira, indicando uma adaptação ao que a América oferecia. As crenças, portanto, foram reinventadas de acordo com a nova realidade. Partindo do trabalho de Joseph C. Miller (2011, pp. 17-64), é possível entender o movimento de criação ou modificação da identidade e de aspectos culturais como uma forma de recomeço e estabelecimento de novas conexões, não só com as pessoas, mas também com as religiosidades. Em virtude do papel que ocupavam, as cerimônias poderiam funcionar como um meio de sobrevivência social e autonomia dentro do cativo. Eram mantidas ligações com o que aprenderam e quem eram na África, enquanto estavam inseridos na lógica agressiva da escravidão.

Após beber aguardente, a *calundzeira* começava os bailes, dançando com pessoas que havia levado em sua companhia (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 24v). Os calundus forneciam momentos de "liberdade social", onde era permitido festejar, beber e comer. Assim, o cerimonialista responsável por proporcioná-los ficava bem-visto dentro da comunidade e reforçava seus laços sociais (SWEET, 2007, p. 184). Os momentos de recreação proporcionados pelos calundus atuavam como formas de abstração da exploração diária, enquanto era estreitada a comunhão e solidariedade entre companheiros de cativo.

A cerimonialista recebia as respostas a sua garganta, falando com uma voz *falsetada* (aguda) e rouca (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 21). A testemunha Gaspar do Perú relatou que "a negra Grácia naquela sua adivinhação lhe viera uma coisa a garganta, e lhe falara ali, e a isto que veio e falou chamava a preta seus filhos", que lhe revelavam as respostas ao que desejava saber (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 9v). Esse movimento se aproxima do conceito de "descendência ascendente" desenvolvido por Marcussi (2018, pp. 19-40). Ao ser retirada de sua terra natal, Grácia foi separada de sua comunidade original, onde compartilhava referências em comum, como os ancestrais. Na Bahia, a *calundzeira* não poderia recorrer ao culto e invocação de um antepassado como instância reguladora de vínculos sociais, sendo exigido que recriasse suas relações a partir de novos elementos. As crianças nascidas na América representavam esse papel, pois eram provenientes das uniões estabelecidas nesse espaço, no qual eram firmadas redes de solidariedade por meio de matrimônios e compadrios. Os filhos uniam em si todos que compartilhavam de sua figura espiritual, adequando o parentesco e a ancestralidade às circunstâncias exigidas pelo cativo.

Ainda no testemunho de Gaspar do Perú, é possível saber que ele não se encontrava presente no dia, mas que "de sua casa ouviu o estrondo dos tabaques e cantar dos negros, e pela manhã soubera distintamente por lhe disserem várias pessoas" (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 9v). Como assinala seu testemunho e de Jorge Pires, que ao colaborar com as inquirições do Santo Ofício, declarou que "aquela adivinhação se fez em casa de Manoel de Britto, tangendo de tabaques a maior parte da noite, e cantando com bulha e estrondo que fez ser notório a vizinhança" (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 10), não houve discricção para a realização da cerimônia, ao contrário do comportamento esperado para um culto clandestino.

Três pessoas brancas<sup>3</sup> participaram do ritual: Catarina Camela, Manoel de Brito e sua sobrinha, Tereza de Brito. Eles dançaram ao som dos instrumentos, não restringindo-se à observação. Não é possível saber se a participação ativa era indispensável para o ritual ou voluntária, mas permite observar que eles estavam abertos às práticas sobrenaturais extraoficiais. O desaparecimento da canoa, ainda que tenha sido o principal motivo para a vinda de Grácia, não foi a única questão que suscitou uma adivinhação. Catarina, Tereza e Manoel também buscaram respostas para questões amorosas. As duas mulheres eram casadas e pretendiam saber se estavam sendo traídas. Já Manoel procurou se informar se uma negra forra chamada Domingas de Estrada lhe queria bem, o que para sua felicidade foi confirmado (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 10).

Nota-se que das quatro adivinhações realizadas pela cerimonialista nesse dia, três possuíram motivações sentimentais, sendo possível traçar um sentido comum aos participantes. As magias de afeto, como destaca Francisco Bethencourt (2004, pp. 98-115) para o Velho Continente e Laura de Mello e Souza (1986, pp.227-242) para a América Portuguesa, eram frequentes e integradas ao cotidiano. Tradição antiga e difundida, sendo encontrada até mesmo atualmente. O amor é um dos sentimentos mais desejados pelos seres humanos, significando quase uma necessidade. Contar com a fidelidade de seu parceiro é fundamental em uma sociedade monogâmica, por isso Catarina, Manoel e Tereza buscaram confirmação do sentimento de seus companheiros.

Ao total sete pessoas depuseram, mas somente Tereza de Brito havia estado presente no calundu; as outras seis testemunhas souberam do acontecimento por ele ter se tornado público na região, de modo que não puderam fornecer detalhes sobre o ritual. No depoimento de Tereza, a canoa pertencia a seu marido, que se encontrava fora da freguesia. Afirmou também que havia contratado a *calunduzeira* para encontrar o objeto antes do retorno do cônjuge (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 24v). Não citou que procurou saber da fidelidade de seu esposo nem que dançou ao som dos atabaques, enquanto Catarina e Manoel não testemunharam.

### **Além de Grácia: outras denúncias no processo**

A falta de descrições mais longas sobre o calundu de Grácia impede a realização de uma arqueologia de sua prática como a produzida por Luiz Mott para as celebrações de Luzia Pinta (1994). Entretanto, podemos compensar esta lacuna com outros casos para tentarmos compreender uma sociedade que recorria a uma cerimônia considerada herética pela Igreja. As testemunhas durante os depoimentos aproveitaram a oportunidade para falar sobre outros

---

<sup>3</sup> Nos documentos inquisitoriais, quando é referido sobre uma pessoa negra, sua condição enquanto preta, parda ou mulata é relatada. A falta de adjetivos raciais para tratamento de alguns indivíduos foi enxergada como uma noção de que o "natural", ou seja, a branquitude, não precisava de ser especificada.

assuntos que também acreditavam pertencer à alçada inquisitorial, para não serem acusadas de estarem contra Deus ou a Justiça do Santo Ofício.

Consequentemente, mais pessoas foram denunciadas por praticar o calundu. Domingos, forro e morador em Jacareacanga, era um ritualista com práticas similares (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 12). Grácia, escravizada de Dona Paula Vieira, não era a única com esse nome a fazer essa cerimônia: uma mulher alforriada, moradora na freguesia de Passé, também adivinhava usando os mesmos métodos e gozava de popularidade na região (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 11). Ao longo do processo, os inquisidores também tentaram investigá-la, no entanto não encontraram muitos que pudessem testemunhar a seu respeito.

Mais informações foram apresentadas sobre Manoel de Brito, que não teria experimentado sua primeira experiência com crenças afro-brasílicas ou práticas clandestinas ao procurar sua canoa. Antes de participar do calundu já havia adquirido um escravizado mesmo ele possuindo fama de feiticeiro, demonstrando ser uma pessoa com prováveis ligações e confiança nesse universo. O cativo em questão, Manoel Petecaba, foi vendido por seu antigo senhor, Pedro Domingos Dias, que estava desesperado para que alguém o comprasse, chegando a dizer que "lhe tirassem da fazenda, ainda que nada lhe dessem por ele" (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 12v). A razão para o desespero de Dias foram os malefícios causados por Petecaba, que teria assassinado um menino que pertencia a Jerônimo Alves da Cruz com veneno peçonhento (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 12v). Conforme o testemunho de Jorge Pires, quando Pedro Dias soube da morte, disse a Jerônimo que atirasse em Petecaba no mato, contudo, para a sua surpresa, os dois retornaram amigos (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 10).

A morte do escravizado de Jerônimo Alves da Cruz não teria sido o primeiro problema causado por esse escravizado. Quando Pedro Domingos Dias visitou sua fazenda, Petecaba e outro escravizado chamado Antônio incharam de repente, e poucos dias depois de sua chegada, da noite para o dia, melhoraram. Além das próprias aflições, foram acusados de provocar o mesmo dano a cativa Maria. Vendo o seu estado, Pedro Dias a entregou aos dois, dizendo que deveriam enterrá-la, pois dava sua morte como certa. Apesar disso, ela sarou em poucos dias, vindo a morrer somente dois meses depois. Os dois cativos também foram acusados de assassinar mais dois companheiros de cativeiro, Marcela e Manoel (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 12v).

Além de ter adquirido um cativo com fama de feiticeiro, Manoel de Brito permitia a presença em sua propriedade de outros com igual habilidade: João Matoim, que tinha como dono Francisco Ferreira de Vasconcelos, residiu por um tempo na casa de Brito e participou do calundu de Grácia (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 9). É possível entender Manoel de Brito como mais que um contratante, alguém com contatos isolados e circunstanciais, pois seria melhor descrito como alguém detentor de ligações estáveis com as atividades de grupos subalternos. A receptividade em sua casa ou aquisição de indivíduos estigmatizados como feiticeiros, assim como a procura de uma *calunduzeira* para resolver seus problemas, demonstram que desejava estar próximo a eles e que confiava em suas capacidades de atuação.



A relação entre Francisco Ferreira de Vasconcelos e João Matoim não foi desenvolvida durante as inquirições. No entanto, sendo Vasconcelos uma pessoa de notoriedade na capitania, é relevante a hipótese de que existiu uma convivência de concórdia, onde João Matoim não se indisporia por ficar fora da propriedade de seu escravizador. O prestígio de Vasconcelos estava ligado a carreira que exerceu, tendo ocupado o posto de capitão de ordenança (IANTT, RGM, liv. 4, folha 157v), e no início do século XVIII aparece como senhor de engenho (IANTT, IL, JT, Cartas do Brasil e da Índia, cxs: 82-84, mcs. 96-A e 97)<sup>4</sup>.

Jerônimo Alves da Cruz, que teve o escravizado assassinado por Manoel Petecaba, testemunhou no processo, além de relatar sobre Grácia e Manoel de Brito, contou sobre outros casos que conhecia sobre feitiçaria:

Ouviu dizer que no Engenho do Doutor Manoel de Matos [de Viveiros], um escravo por nome Luís mata com peçonha e outro aqui chamam o Cabirola, prendendo-se os dias atrás, lhe acharam uma bolsa a qual havia consigo com várias coisinhas dentro, que se queimaram por mandato de Diogo Pereira, filho do mesmo Manoel de Matos. Ouviu dizer que em casa de José de Alemão há uma escrava infamada de feiticeira. No engenho de Domingos da Silva Morro há seis feiticeiros, os quais estão infamados de tratarem os escravos dos lavradores e de seu senhor (IANTT, IL, Proc.12658, fl. 12v).

Luís, escravizado do Doutor Manoel de Matos de Viveiros, assim como Manoel Petecaba, cativo já citado de Manoel de Brito, foram considerados feiticeiros que usavam de venenos peçonhentos. O trabalho de John Henry (1998, pp. 53-54) possibilita a compreensão da ligação que venenos, pertencentes à ordem natural, possuíam com o domínio extranatural. O autor aponta que a magia natural era caracterizada pelo poder de manipular os elementos sobrenaturais, sucedendo em eventos inexplicáveis e maravilhosos. A eficácia da ação pretendida dependia de conhecimentos que feiticeiros possuíam acerca dos corpos assim como sua manipulação, para deste modo conseguir atingir o efeito almejado. O místico para os contemporâneos dos dois escravos era envolto de elementos como plantas e venenos, não havendo uma divisão entre física, botânica, biologia e religião. A distinção entre magia natural e magia diabólica, que contava com a invocação do demônio, muitas vezes era fluída e incerta, possuindo alguns métodos em comum, deixando com que a diferenciação ficasse a cargo do agente encarregado de repreendê-los (BETHENCOURT, 2004, p. 172).

Manoel Matos de Viveiros foi uma figura conhecida pela elite baiana, atuante na Santa Casa de Misericórdia, físico-mor e cirurgião-mor do Brasil, cargos que o colocam como a principal autoridade médica do período (ABREU, 2018, p.500). Não existe no documento menção sobre punição que ele ou seu filho tenham aplicado ao escravo Luís, por isso é concebível que estando a esfera extranatural presente no cotidiano, e sendo Manoel de Matos um médico, usasse dos dons de seu escravizado para proveito de seus clientes.

---

<sup>4</sup>Informação gentilmente cedida por Christopher Ebert e Thiago Krause.

No entanto, os médicos eram escassos na Colônia e em muitos locais um dos únicos profissionais licenciados para ministrar tratamento aos doentes eram os barbeiros sangradores (CATAI, 2015, p. 103). Em uma pesquisa feita a partir de 101 exames municipais de Salvador, produzidos entre os anos 1741-1749, foi observado que 38 eram destinados para o ofício de barbeiro, o que possibilitou verificar que todos os candidatos eram negros: 17 escravizados e 21 livres ou mulatos (RUSSEL-WOOD, 1982, p. 57). Ainda que o estudo se refira a uma época um tanto posterior, foi demonstrado que a população subalterna não estava ligada somente as práticas ilegais de cura. Os africanos e seus descendentes poderiam aprender com as técnicas oficiais, assim como ensinar.

A medicina na época moderna não conhecia muitos tratamentos que se diferenciavam das práticas de grupos não letrados, recorrendo constantemente a plantas e drogas encontradas na colônia, por isso os remédios prescritos por profissionais licenciados poderiam se confundir com as práticas terapêuticas populares (XAVIER, 2003, p.335). A diferença entre os dois grupos – licenciados e clandestinos - era que um encontrava sua legitimidade apoiada na ciência, enquanto o outro na capacidade de manipular o sobrenatural (CATAI, 2015, pp. 107-108).

É possível que o amuleto carregado por Cabirola fosse uma bolsa de mandinga, utensílio que se popularizou no século seguinte. A palavra "mandinga" remete ao Reino do Mali, no vale do Níger, conhecido pela utilização de talismãs de origem islâmica para proteção, em consequência da conversão no século XIII. A população que habitava essa região eram os malikês, também chamados mandingas. Apesar de estarem entre os povos guineenses, inseridos no grupo iorubá-nagô, a prática não se restringiu a essa barreira étnica-cultural, existindo na documentação inquisitorial negros de origem centro-africana que portavam os objetos (CALAINHO, 2008, pp. 173 e 175).

As bolsas como encontradas na documentação eclesiástica são o fruto do encontro de três grupos: africanos, indígenas e europeus, que estavam constantemente realizando trocas no Mundo Atlântico (SANTOS, 2008, pp. 182-183 e 207). Os amuletos poderiam possuir várias finalidades, porém a mais recorrente era a proteção de quem os usava, acreditando-se que iam contra até mesmo espadas ou armas de fogo. No interior dos objetos encontrados na América era possível achar itens de origem católica, como hóstias, pedra d'ara e orações. Acreditava-se que coisas boas emanavam das peças dentro da bolsa ou do próprio talismã (SOUZA, 1986, p. 213). À vista disso, as bolsas de mandinga são mais um exemplo de magia natural.

Uma das informações mais reveladoras e que atestam esse mundo religioso não oficial, mas que, no entanto, era aceito por parte da população, foi a denúncia sobre os seis escravos do senhor de engenho Domingos da Silva Morro. A quantidade de feiticeiros encarregados de curar na propriedade poderia ser uma forma de garantir a economia da propriedade e dos lavradores subordinados, uma unidade que não precisaria renovar a mão de obra com frequência. É presumível que existisse uma identidade e solidariedade entre os curandeiros e os outros escravizados. Contudo, essa informação não foi explorada pelas autoridades inquisitoriais e por esse motivo não é possível ter acesso a mais detalhes sobre essa relação.

É possível que ao relatarmos mais que o episódio envolvendo Manoel e Grácia, demonstrando que possuíam em seus círculos de convivência histórias semelhantes, as testemunhas tenham influenciado o promotor em um dos argumentos utilizados para pedir a prisão da *calunduzeira*: "naqueles estados estes bailes e calundus são muitos frequentes e comuns" (IAN/TT, IL, Proc. 12658, fl. 14v). No entanto, mesmo com o apelo, os inquisidores acreditaram que o sumário de testemunhas que lhes foi enviado não era prova suficiente sobre as culpas da cerimonialista, por essa razão requisitaram um novo quadro de depoimentos. Mesmo com os novos testemunhos, o Santo Ofício decidiu não seguir em frente com o processo, como frequentemente ocorria. Ainda que a repressão contra os calundus não tenha sido a principal preocupação dos agentes inquisitoriais, alguns comissários ultramarinos dedicariam cartas para refletir sobre quais seriam as melhores táticas para reprimi-las.

### **Feitiçarias, folguedos, superstições e galhofas**

No século seguinte, as crenças e práticas extraoficiais continuaram a encontrar seguidores e expandir sua presença pelo território baiano, preocupando o cômego João Calmon. O religioso foi um dos que mais se destacou entre os cinquenta e nove comissários baianos, mantendo uma correspondência contínua com os inquisidores. A partir dos 121 ofícios enviados para a Bahia anotados no Registro Geral do Expediente da Inquisição de Lisboa, nos anos de 1701 a 1731 (quando faleceu), 41 delas, que correspondem a 1/3 do total, foram destinadas a Calmon. As cartas também podem ser consideradas como as que tinham maiores papéis de responsabilidade, contando com o sacerdote para efetuar prisões, preparar sumário de testemunhas e encaminhar diligências (SOUZA, 2009, pp. 95-96).

Além de comissário do Santo Ofício, João Calmon foi Promotor e Examinador Sinodal do Sínodo Diocesano, que resultou nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (MOTT, 2010, p. 51); Vigário Geral, desembargador da relação eclesiástica e provedor da Santa Casa de Misericórdia nos anos de 1727 e 1728 e prior da Ordem Terceira do Carmo em Salvador (SOUZA, 2009, pp. 134 e 138-139).

A partir das cartas que enviou ao Tribunal Inquisitorial podemos visualizar novamente a religiosidade afro-brasilica:

Por estas partes se fala com mais largueza, porque esse Santo Tribunal está muito distante desta Bahia, aonde as feitiçarias e galhofas que os negros fazem, a que chamam lundus ou calundus, são escandalosas e com superstições, sem ser fácil o evitá-las, pois ainda muitos brancos se acham nelas (IAN/TT, IL, CP, Liv. 276, fl. 202).

A denúncia que data de 1715, dezoito anos após o processo de Grácia, evidencia como os fenômenos continuaram a se manifestar nos anos seguintes. O religioso categoriza as crenças como supersticiosas e escandalosas, em uma forma de demarcá-las como inferiores à religião católica. O uso desses adjetivos também indica sua indignação com os cerimoniais, que

ocorriam com o conhecimento da população em geral. A falta de discriminação pode ser explicada pela participação branca, que informa o comissário ser ampla. Essa presença, do modo que já foi demonstrado nos casos relatados anteriormente, pode ter favorecido que as manifestações, ainda que condenadas pela Igreja Católica, tenham se tornado mais aceitáveis, e em paralelo, ocorressem com mais frequência.

A investida da Igreja contra a atuação de Satã por meio de variados métodos repressivos, preenchem a sociedade portuguesa de informações sobre os malefícios de curandeirismos, feitiçarias e magias diabólicas. No entanto, em contrapartida, o mesmo movimento propagava as devoções heréticas de forma não proposital e proporcionava ao imaginário popular elementos a serem acrescentados às relações estabelecidas (CALAINHO, 2008, pp.207-208). Os sermões, as prisões em cárceres civis e religiosos, as admoestações públicas e editais de visitas pastorais e inquisitoriais serviram como propagadores dos calundus, resultando em denúncias, ou ao contrário, aumento do público para as celebrações.

O termo "feitiçaria", empregado pelo Padre Calmon, era utilizado de forma abrangente, sendo possível identificar rituais, práticas, religiosidades e crenças distintas a partir da mesma palavra com sentido único. As devoções negras foram traduzidas em uma expressão portuguesa para que fosse possível associá-las ao Diabo, visto como o possibilitador de suas realizações. Isso facilitava as atividades repressivas, que poderiam empregar o mesmo tratamento a variadas atividades. O mesmo teria ocorrido com o calundu, que foi apropriado pela sociedade lusobrasílica, que utilizou a expressão para diferentes tipos de cerimônias (CATAI, 2015, pp. 42-43).

Esse movimento ocasionou o que foi apontado por Calainho (2008, pp. 207-208): ao mesmo tempo que as crenças eram descritas dessa maneira para serem contidas, eram aproximadas da realidade experimentada por pessoas que não eram negras, mas que conheciam o significado do termo. O resultado da expansão foi a criação de elementos culturais que eram comuns e entendíveis a todos, tornando viável o surgimento de um espaço "popular" que era aberto a cerimônias e devoções africanas, europeias e ameríndias, ou seja, multiétnico. O século XVIII foi marcado por ações conflitantes, causando um espaço ambíguo que segregava ao mesmo tempo que se apropriava, fazendo com que exclusão e adesão caminhassem lado a lado, em sentimentos confusos (CATAI, 2015, pp. 119-120).

Outro ponto que merece atenção na documentação é como o padre João Calmon expõe a existência da cultura negra como um efeito da distância que se encontrava o Tribunal do Santo Ofício, localizado em Lisboa, no outro lado do Oceano Atlântico. Em uma carta do ano seguinte o mesmo religioso voltaria a tratar do assunto, sendo de sua preocupação a demora para comunicar-se, por consequência, também para tomar uma atitude contra os denunciados:

Não era fora de razão se alargasse mais o regimento dos comissários ultramarinos, porque as distâncias e longo tempo que depois se passa, enquanto senão difere a matéria, faz com que muitas vezes cabalmente senão possa averiguar a verdade. Em razão de não aparecer o sujeito que denuncia ou a testemunha a que se refere, por se ter ausentado para essas minas ou para semelhantes partes, ficando a denúncia infrutífera, por causa destas ausências. O que não será se logo se procedesse a sumário de testemunhas, para que tirado este que fosse, se remete-se a vossas senhorias para ordenarem o que forem servidos. E nesta terra não faltam feitiçarias e uns folguedos de negros, a que chamam calundus, aonde vão várias pessoas a buscar ventura a doentes, para que lhe declarem se a sua enfermidade procede de malefícios ou de que, no que não se repara já. E por isso nem se faz escrúpulos dessa diabólica superstição para se denunciar, como vossas senhorias se poderão informar das pessoas que vão da Bahia para essa Corte. E por uso [d]isto sem castigo, dou parte a vossas senhorias para que obrem o que forem servidos, pois isto em mim é zelo, acompanhado do grande escrúpulo que faço em deixar de fazer presente está matéria para que se lhe ponha o remédio as pessoas (IANT/TT, IL, CP, Liv. 277, fl. 68).

A urgência para a verificação das queixas seria mais uma demonstração de sua preocupação com as práticas religiosas de origem africana que se manifestavam na América Portuguesa, pedindo que não só sua atuação como comissário fosse modificada, mas igualmente a de todos seus homólogos no ultramar. Essa súplica nunca foi atendida, fosse pela vontade dos inquisidores de manterem com rigidez a atuação de seus subordinados ou porque não desejavam que o segredo e discrição, fundamentais para a manutenção do medo acerca da instituição, fossem revelados. Após manifestar seu pedido por mudanças, o religioso escreveu na carta sobre os calundus, relacionando as manifestações como a argumentação de sua reclamação.

O padre ainda relata que as pessoas conviviam com as atividades sem incômodo, não pesando em suas consciências qualquer remorso para denunciar. Essa indiferença pode ser vista como mais uma evidência da naturalização do calundu pela sociedade colonial. João Calmon afirma que esse cenário dificultava a repressão, de modo que essas práticas se repetiam sem castigo, mostrando que o número de denúncias, processos e outros métodos de punição, como prisão nas cadeias não-eclesiásticas, não eram suficientes para amedrontar e servir de exemplo a quem praticava essas ações.

Por fim, o comissário utilizou como desculpa para a denúncia o seu zelo com os fiéis, assumindo um papel que é seu desde a ordenação, protetor da comunidade espiritual. No entanto, embora mostrar-se como religioso devotado para os inquisidores, antes de pleitear o cargo de Comissário do Santo Ofício João Calmon foi denunciado por sua conduta:

É manifesto que o seu Vigário Geral [João Calmon] é esquecido da obrigação de sacerdote e de juiz, vive menos honesto com a ocasião parede e meio de Ana de Souza, mulher com quem tem eleito trato há três anos, não sendo menos escandaloso o que há tempos com Maria da Encarnação, religiosa no Convento de Santa Clara daquela Cidade. Sendo noticiado pelo Padre Jorge Benci da Companhia de Jesus e seu confessor, que o mesmo com certa mulher casada que diante dele pleiteava, tivera correspondências que também foram públicas. E que sendo juiz do Inventário dos bens do chantre Manoel Lopes Delgado, que mandou fazer sem pertencer-lhe a fatura e rematar-lhe para si pela pessoa de Antônio Lopes Saavedra, dois contadores, uma escrivaninha, um púcaro e salva de prata, e outros trastes, por menos do justo preço do que publicamente se está servindo, não se [i]sso que reputasse nada dessas queixas, nem que o Reverendo Arcebispo a elas pusesse remédio. E menos as que há naquela cidade de conservar ao seu Provisor, ocasionando não menores escândalos do ilícito trato que teve com sua escrava Brísida, mestiça que comprou a Maria da Cruz, religiosa daquele convento, por preço exorbitante para esse fim, por ciúmes da qual fugindo-lhe de casa, querelou com Glauco de Souza, e de uma mulher casada, sua sobrinha, que fez prender por lhe acharem em sua casa, e por ser aquele que antes de possuí-la tivera comunicação, e depois perseguia e perseguiu e se livrou com o fundamento de que sendo furtada a escrava alheia, meretriz para fim desonesto, não cometia furto quem a levava. [...] E finalmente escandalizando este ministro o povo, com entrar e sair o ano sem nunca celebrar [...] pela quantidade de escravas bem parecidas que tem e compra sem preposto o servirem ou lhe ganharem (AHU\_ACL\_CU\_005, Cx. 32, D. 4131)<sup>5</sup>.

Existia uma contradição entre como se portava publicamente – sendo uma figura importante para a manutenção do catolicismo desde a concepção das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – e sua vida entre quatro paredes, marcada por relações íntimas com mulheres livres e escravizadas. Essa tensão não o impedia de ir contra heresias ou de mostrar preocupação com a salvação das almas dos fiéis a favor do Tribunal Inquisitorial.

No mesmo período atuava também como comissário do Santo Ofício o Padre Antônio Pires Gião, religioso de grande importância em ações inquisitoriais (SOUZA, 2009, pp. 166-167). Em carta endereçada aos inquisidores, o sacerdote se ocupou em relatar alguns assuntos que seriam de interesse dos agentes inquisitoriais, como o envio de quatro presas e a documentação de um réu que já se encontrava nos cárceres inquisitoriais, assim como também escreveu denunciando os calundus que ocorriam na região:

---

<sup>5</sup> O primeiro contato com o documento foi estabelecido a partir do trabalho de Luiz Mott (2010, pp. 47-48).

Com esta remeto a vossas senhorias três denúncias a vós, duas das quais são de feitiçarias que aqui se fazem nesta cidade e seu recôncavo, com publicidade e escândalo, *praecipue* [principalmente] uma feitiçaria chamada lundu, que ao parecer é invocação do Demônio, que se faz ao som de bailes e instrumentos que usam os negros. E aquela pessoa a quem ao parecer vem aquele espírito, se desmaia, e fica absorta e tornando depois em si, responde a tudo o que se lhe pergunta, a maneira dos oráculos da Antiguidade. A cujas casas, onde se faz semelhante feitiçaria, concorrem muitos, uns a buscar remédios as suas enfermidades, que cuidam são feitiços, outros são mulheres mundanas, a solicitar meios para lucrarem atos ilícitos. Não duvido que muitos destes feitiçeiros e os mais deles sejam embusteiros e que usem destes meios para suas pompearias, mas algumas casas se experimentam respostas diabólicas (IANTT, IL, CP, Liv. 275, fl. 421v).

Em sua escrita, Antônio Gião realiza um movimento de aproximação, trazendo o calundu ao campo de conhecimento dos inquisidores ao traçar uma comparação entre as práticas que vieram da África e atividades divinatórias greco-romanas. Assim, inseriu a matéria desconhecida em seus vocabulários, traduzindo e aproximando temas que pouco possuíam em comum, mas com isso possibilitou que os agentes pudessem entender qual era a finalidade das ações que ocorriam na Bahia, pretendendo auxiliar nas medidas que deveriam ser tomadas. Esse exercício pode ser utilizado como exemplificação para a reflexão elaborada por Ginzburg, mencionada anteriormente, sobre a proximidade do trabalho realizado por inquisidores e antropólogos (GINZBURG, 1990, p.9–21).

Assim como Calmon, Gião apontou como causa para a procura das crenças extraoficiais o padecimento de enfermidades. Sendo as condições insalubres, a falta de médicos, a pouca variedade farmacêutica e a baixa expectativa de vida, circunstâncias que poderiam levar uma pessoa, em seu desespero por salvar a sua vida, a procurar algo que a doutrina cristã condenasse.

Entretanto, o comissário Antônio Pires Gião colocou como um motivo a mais mulheres mundanas em busca de alternativas para atos ilícitos. Infelizmente não foi explicado quais ações eram essas, da mesma maneira que sua acusação pode provir da discriminação e desconfiança que possuía de pessoas, principalmente do sexo feminino, que frequentassem os calundus, acreditando que a única razão para que procurassem a religiosidade seria para causar mal-estar e aflições. Foi uma prática recorrente de inquisidores a associação das feitiçarias amorosas a prostitutas ou, como o religioso tratou, mulheres mundanas. Não foi incomum que a repreensão a práticas heterodoxas e a recriminação à prostituição, adultério, incesto ou qualquer comportamento sexual incomum surgissem juntos. Essa associação à prostituição era feita para atingir mulheres que eram vistas como inimigas da vontade de Deus e sua ordem social (SOUZA, 1986, pp. 227 e 241)

Além disso, o religioso acreditava que muitos dos cerimonialistas eram falsos e atuavam exclusivamente por ganância, escrevendo com prudência sobre as manifestações. Contudo,

julgava que os *calunduzeiros* que detinham de fato ligações com o campo mágico o faziam por obra do Diabo. No final da mesma carta, ele pede aos inquisidores que o liberassem para inquirir as testemunhas dos casos de calundu sem que fosse preciso primeiro denunciar ao Tribunal, para que pudesse remeter a denúncia e o sumário de testemunhas juntos. Ele acreditava que isso agilizaria o processo e a justiça do Santo Ofício, que era falha, já que muitas pessoas morriam ou migravam em razão da demora (IAN/TT, IL, CP, Liv. 275, fl. 422).

Os dois sacerdotes podem ser compreendidos conjuntamente por atuarem na mesma época e possuírem apreensões semelhantes sobre a sociedade em que viviam, além de usarem em suas reivindicações argumentações que envolviam calundus e práticas de origem africana, mostrando preocupação e priorização dessas questões. O discurso mais previsível, no entanto, seria um que envolvesse os cristãos-novos, principais objetos de ação do Tribunal Inquisitorial e assunto que foi trabalhado com mais frequência entre inquisidores e os comissários ultramarinos. Ao escolherem este tópico, os religiosos deixaram mais uma vez visível como eram recorrentes as manifestações heterodoxas de origem africana, sendo um tema que necessitava de mais atenção do Tribunal Inquisitorial.

A Capitânia não possuía uma malha de funcionários inquisitoriais adequadamente distribuída por seu território, pois 95% dos comissários residiam na cidade de Salvador e no Recôncavo, dificultando a repressão às atitudes heréticas. A concentração ocorria em razão desses espaços representarem um centro econômico, administrativo e político. Nas cartas encaminhadas ao Santo Ofício, frequentemente os agentes relatavam contratempas que enfrentavam em razão da distância entre suas residências e os locais estabelecidos para as diligências, impedindo o estabelecimento do remédio às almas pecadoras (SOUZA, 2009, p. 146).

A centralização dos agentes em Salvador e no Recôncavo também ocorria em virtude de os pleitos para os cargos inquisitoriais virem majoritariamente dessas localidades. Os cargos não eram ocupados a partir da necessidade do corpo de fiéis: a distribuição era feita por candidatura e não por vacância. Não havendo candidatos nas áreas situadas longe dos centros urbanos, os funcionários habilitados deveriam atuar em toda a dimensão geográfica baiana, independentemente de seu ambiente de moradia (SOUZA, 2009, pp. 147-148).

A fala de João Calmon, onde o comissário relata que a existência do calundu é uma consequência direta da distância do Santo Ofício e a América Portuguesa, também pode ser entendida no contexto do reduzido número de agentes inquisitoriais distribuídos pela Bahia, e a longevidade entre a Sé e as demais freguesias. A atuação inquisitorial não era capaz de conter as práticas, pois os lugares fora do alcance dos comissários mostravam-se como refúgios para atividades subalternas e condenadas pela Igreja.

A partir do que foi mostrado nesse estudo, levantamos a hipótese de que o caráter urgente que as denúncias receberam em muitos momentos, a exemplo das cartas de Calmon e Gião, pode ser explicado pelo estabelecimento da cerimônia no cotidiano colonial no final do século XVII. O desenvolvimento pode ser visto nas denúncias sobre esse tópico, que ao longo



das décadas seguintes, principalmente nos Cadernos do Promotor, receberam mais atenção dos agentes coloniais.

O crescimento e recorrência das cerimônias está ligado ao aumento de pessoas escravizadas de origem africana na América Portuguesa, em razão do descobrimento de ouro nas Minas, sendo esse local alimentado em larga medida no começo do século pelo tráfico feito por negreiros baianos (FLORENTINO; RIBEIRO; DA SILVA, 2004, p. 83). Segundo o *Slave Voyages* (2022), em números totais, ao longo de todo período escravista, desembarcaram 3.377.870 pessoas a partir da África Centro-Occidental, representando 57% dos 5.848.266 milhões escravizados que chegaram vivos a América Portuguesa. Ao que passo que no período de 1676-1725, a numeração corresponde a 398.298 pessoas traficadas a partir dessa região. No entanto, em números correspondentes a Bahia, ao longo do século XVIII os escravizados desembarcados oriundos a partir do Golfo do Benin ultrapassaram o número de escravos naturais da África Central (484.447 para 280.508). O intervalo que estamos analisando é particular por representar essa transição: entre 1691-1700, os africanos da Costa da Mina corresponderam a 30.064 desembarcados para 20.423 centro-africanos.

As comunidades escravas eram predominantemente centro-africanas até o final do século XVII. Dessa forma, quando o processo de *crioulização* começou, consistiam principalmente em descendentes desse grupo. Ao passo que, no momento a organização escravista tornou-se mais diversificada etnicamente, com a entrada significativa dos escravizados minas, o meio cultural encontrado era centro-africano. Dessa forma, as pessoas embarcadas pela África Central tiveram um papel social e cultural fundamental nas sociedades escravistas que surgiram na América Portuguesa a partir do século XVIII (SWEET, 2007, p 48). O calundu é um exemplo de prática originada por centro-africanos, mas que ao longo do período colonial foi apropriada por outros povos. Ao se tornarem rotineiras, as cerimônias perderam o aspecto de excepcionalidade, sendo possível a adesão independente da classe, qualidade ou cor, ao mesmo tempo que se tornou um termo amplo e indefinido, servindo como um sinônimo para crenças clandestinas afro-brasílicas.

## **Conclusão**

Após analisar os documentos e a historiografia referentes a práticas religiosas africanas reconstruídas e reelaboradas na América Portuguesa, podemos oferecer algumas considerações provisórias. Apesar de sofrerem com os sequestros de suas terras natais, o fim da ligação com suas comunidades originais, o tráfico transatlântico e o cativo, os africanos traficados foram capazes de estabelecer um novo contato com os elementos religiosos que aprenderam em suas comunidades originais. Os calundus não representaram um abandono das religiosidades centro-africanas; no entanto, também não foram produtos recriados de forma idêntica na América. Como apontado por Marcussi (2006), acreditar que os calundus eram sincréticos ou africanos é observar as práticas em um dado momento, consagrando aquela forma como natural e

verdadeiro, desconsiderando os movimentos através dos quais a prática assumiu uma postura a partir das múltiplas situações e relações estabelecidas.

Olhando os testemunhos sobre o calundu de Grácia, mais especificamente para os brancos que participaram, foi possível observar como as práticas eram validadas pelas camadas superiores. Mesmo com as profundas desigualdades que a perpassavam, a sociedade colonial tinha aspectos compartilhados: todos acreditavam na capacidade de atuação de elementos sobrenaturais, existindo semelhanças entre indígenas, europeus e africanos, como a busca por respostas, segurança e bem-estar. Levando em consideração os delatados no processo e nas correspondências, a camada senhorial não só consumia crenças clandestinas como incentivava os escravizados a produzi-las, de modo direto ou indireto.

Dona Paula Vieira, Manoel de Brito, Francisco Ferreira de Vasconcelos, Domingos da Silva Morro, José de Alemão e o Doutor Manoel de Matos de Viveiros foram os senhores acusados de ter e/ou usufruir de seus escravizados com qualidades sobre-humanas. A despeito do que pregava a Igreja Católica, essas pessoas acreditaram ser válido recorrer ao conhecimento afro-brasílico, ao menos até certo ponto, visto que o filho de Manoel de Matos mandou queimar a bolsa de seu escravo Cabirola, mas não há menção no documento se reprimiu o escravizado acusado de usar feitiçaria para matar. O que pode revelar que esses senhores possuíam uma moral permissiva, contraditória e mutável de acordo com as circunstâncias no tocante ao que era aceitável.

As fontes apontam para um fenômeno: a grande quantidade de praticantes de práticas afro-brasílicas. Os relatos recolhidos do processo de Grácia são um exemplo desse fenômeno, devoções e atitudes clandestinas não estavam presentes somente na forma de calundus, existindo casos de feitiçarias, envenenamentos, curas, bolsas de mandingas e práticas provenientes da África Ocidental. Assim, consideramos que além de haver uma numerosa quantidade de *calunduzeiros*, não eram os únicos praticantes de atividades extraoficiais na Bahia. O sistema escravista colonial era baseado na violência física, simbólica e psicológica, por isso, contar com todo amparo religioso possível era fundamental para manter-se saudável fisicamente e espiritualmente, existindo uma oferta significativa de feiticeiros e curandeiros para atender a todas as camadas sociais que deles necessitavam.

Examinando os documentos produzidos pelos dois comissários a respeito das crenças clandestinas, é notável como as práticas continuaram a se popularizar e encontrar público no século XVIII. Os dois padres escreveram que as celebrações aconteciam regularmente sem punições, possivelmente sendo esse o motivo da urgência que pediam ações para o Santo Ofício, algo que para ser combatido deveria modificar até mesmo o regimento inquisitorial. É costumeiro que comissários só agissem quando havia uma denúncia sobre uma pessoa ou um grupo, mas eles foram no caminho contrário, tomando a iniciativa e fazendo reclamações gerais sobre o que ocorria na Bahia. É plausível supor que os religiosos precisavam disputar fiéis e a exclusividade do Sagrado com as diversas práticas religiosas citadas ao longo desse artigo.

As denúncias não pararam de chegar ao Tribunal de Lisboa durante o século XVIII, sendo oriundas de todo o Atlântico luso. As queixas eram de casos variados, mas frequentemente não foram averiguadas pelos inquisidores. As cerimônias afro-brasílicas terem sido relativamente negligenciadas pela Inquisição não indica que tenham sido insignificantes. Ao invés disso, os relatos analisados nesse artigo demonstram que os cerimonialistas estabeleceram relações com variadas camadas sociais e conduziram religiosidades que não eram incomuns, antes vistas com naturalidade por diversos setores sociais.

O calundu passou a integrar o campo religioso de pessoas oriundas de múltiplas localidades e que estavam ordenadas em locais distintos da hierarquia social. É possível notar que as cerimônias foram transformadas em experiências afro-atlânticas. Em função disso, mais importante que descobrir se as crenças eram sincréticas ou reconstruídas, é demonstrar que os rituais foram experimentados pela sociedade colonial como um todo: ao integrarem o dia a dia, os *calunduzeiros* realizaram trocas que modificaram como experimentavam o contato com elementos religiosos centro-africanos, mas isso não significou um movimento unilateral, o modo como os colonizadores vivenciavam o contato com o sobrenatural também foi ampliado.

### Fontes

Arquivo Histórico Ultramarino Projeto Resgate.  
Bahia Avulsos (1604-1828)  
AHU\_ACL\_CU\_005, Cx. 32, D. 4131, c. 1698.

Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo  
Inquisição de Lisboa  
Liv. 256. Caderno do Promotor, número 59, folhas 131 – 145.  
Liv. 275. Caderno do Promotor, número 82, folhas 421 – 422.  
Liv. 276. Caderno do Promotor, número 83, folha 202.  
Liv. 277. Caderno do Promotor, número 84, folha 68.  
Processo 12658, Grácia, 1697-1699.

Registro Geral de Mercês  
Livro 4, folha 157v.

Junta da Administração do Tabaco, Cartas do Brasil e da Índia  
caixas, 82-84, maços. 96, 96-A e 97.

### Referências Bibliográficas

ABREU, Laurinda. A institucionalização do saber médico e suas implicações sobre a rede de curadores oficiais na América Portuguesa. **Tempo**, v. 24, n. 3, 2018, pp. 494-524.  
BENTHERCOURT, Francisco. **O Imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.  
CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.  
CATAI, Dimas. **Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade no Brasil Colonial (século XVIII)**. 136 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2015.

- FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira; DA SILVA, Daniel Domingues. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). **Afro-Ásia**, n. 31, 2004, pp. 83 -126.
- GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. (trad.) **Revista Brasileira de História**. set. 90 – fev. 91, n. 21, pp. 9–20.
- HENRY, John. **A revolução científica e as origens da ciência moderna**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. 510 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- \_\_\_\_\_. "Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial". **Revista de História**, São Paulo, n. 155, 2006, pp. 97-124.
- \_\_\_\_\_. "Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII". **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, n. 79, pp. 19-40. 2018.
- MILLER, Joseph C. Restauração, reinvenção e recordação: recuperando identidades sob a escravização na África e face à escravidão no Brasil. **Revista de História**, n. 164, pp. 17-64. 2011.
- MOTT, Luiz. "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro", **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, vol.31, 1986, pp. 124-147.
- \_\_\_\_\_. "O calundu Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739", **Revista do Instituto de Arte e cultura**, Ouro Preto, 1994, n.1, 199 Ouro Preto, 1994, n.1, 1994, pp. 73-82.
- \_\_\_\_\_. "O cônego João Calmon, comissário do Santo Ofício na Bahia setecentista", in **Bahia: inquisição & sociedade**, Salvador: EDUFBA, 2010, pp. 41 - 62.
- RUSSEL-WOOD, Anthony John R. **The black man in slavery and freedom in Colonial Brazil**. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1982.
- SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII**. 255 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SLAVE VOYAGES. **Trans-Atlantic Slave Trade - Estimates**. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates> Acesso em junho de 2022.
- SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. **Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição Portuguesa na Bahia (1692-1804)**. 259 f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.
- SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SWEET, James H. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no Mundo Afro-Português (1441 - 1770)**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- XAVIER, Regina. "Dos males e suas curas: práticas médicas na Campinas oitocentista". In: CHALHOUB, Sidney. MARQUES, Vera. SAMPAIO, GABRIELA. SOBRINHO, Carlos (orgs). **Artes e Ofícios de curar no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, pp. 331-354.

Artigo recebido em 08/06/2021 e  
aprovado para publicação em 15/06/2022