



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
BACHARELADO EM HISTÓRIA

Ana Carolina Martinez

**Africanidade como referência epistemológica: especialistas do sagrado e suas cosmo-concepções de cura na Segunda Visitação do Santo Ofício à Salvador (1618)**

Porto Alegre

2022

Ana Carolina Martinez

**Africanidade como referência epistemológica: especialistas do sagrado e suas cosmo-concepções de cura na Segunda Visitação do Santo Ofício à Salvador (1618)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Kuhn

Porto Alegre

2022

### CIP - Catalogação na Publicação

Martinez, Ana Carolina  
Africanidade como referência epistemológica:  
especialistas do sagrado e suas cosmo-concepções de  
cura na Segunda Visitação do Santo Ofício a  
Salvador (1618) / Ana Carolina Martinez. -- 2022.  
86 f.  
Orientador: Fábio Kuhn.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em  
História, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Africanidade. 2. Curandeirismo. 3. Afrodíspora.  
4. Sagrado. 5. Cura. I. Kuhn, Fábio, orient. II.  
Título.

ANA CAROLINA MARTINEZ

**Africanidade como referência epistemológica: especialistas do sagrado e suas cosmo-concepções de cura na Segunda Visitação do Santo Ofício à Salvador (1618)**

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes membros:

---

Prof. Dr. Fábio Kuhn  
UFRGS/RS  
Orientador

---

Prof. Dr. José Rivair Macedo  
UFRGS/RS

---

Ma. Jaqueline Hasan Brizola  
UFRGS/RS

Porto Alegre  
04 de maio de 2022

**Para aqueles que romperam as correntes do  
pensamento e aprenderam que, para voar, não  
precisam sair do chão.**

A colonização acarreta o destroçamento dos seres subordinados a esse regime, os colonizados, mas também a bestialização do opressor, o colonizador. Sobre a colonização não se ergue civilização, mas sim barbárie. Dessa forma, inscreve-se o fato de, a partir desse acontecimento, emergir também a necessidade da invenção de novos seres. A meu ver, o afeto, a ternura, o amor, a responsabilidade com a vida são elementos decoloniais que substanciam as possibilidades de resiliência e transgressão. Assim escrevo: Resiliência = reconstrução táctica a partir dos cacos despedaçados pela violência colonial. Transgressão = invenção de novos seres para além do cárcere racial, do desvio e das injustiças cognitivas.

Luiz Rufino

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi resultado de um impulso apaixonado por unir duas coisas que constituem minha identidade e meu existir no mundo, história e espiritualidade. As práticas de cura alternativas, hoje muito difundidas no Brasil, entraram na minha vida de surpresa e firmaram terreno fértil em minha realidade. Vinda de uma família imersa nesse universo sagrado da existência, onde Deus e os Orixás se encontram numa coreografia nada sincronizada mas harmônica, não poderia ser diferente. Por muitos anos, lutei contra este lado dentro de mim. A cientificidade a que fui ensinada a acreditar, pautada pela comprovação compulsória do todo, reprimiu muitas vezes a possibilidade de aceitar que existem coisas que não são para serem explicadas e ainda assim podem fazer sentido. Apesar de ser um desafio, foi um prazer imenso conseguir unir o tangível e o intangível nesta pesquisa histórica que, muito além de analisar práticas de cura e sujeitos, buscou analisar universos encantados por formas alternativas de se compreender o ser e o existir no mundo. Para além de ser uma pesquisa informativa ou analítica, acredito que foi possível, pelo menos para mim, aprender com a cosmologia centro-africana aqui analisada. Principalmente, que o sagrado e a história podem coexistir e dançar juntos.

Esta pesquisa não seria possível sem o apoio e incentivo do meu orientador, Prof. Dr. Fábio Kuhn, que além de não me deixar desistir deste tema tão complexo e desafiante, me incentivou a seguir meus instintos de pesquisadora e isso fez toda a diferença no meu processo de pesquisa e escrita. Agradeço também ao Prof. Dr. Rivair Macedo, ao Prof. Dr. Marcus Vinícius e a Profª. Dra. Fernanda Oliveira que, por pura sincronicidade do universo, ministraram a cadeira de História da África e dos Afro-Brasileiros no momento em que eu estava escrevendo esta pesquisa e a cada aula, texto e debates propostos iluminaram o percurso que trilhei com insights, caminhos e referências. Agradeço também a minha psicóloga Fernanda Silva que, nos momentos em que duvidei da minha capacidade de pesquisa e escrita, me auxiliou a reencontrar a confiança necessária para ver beleza naquilo que produzo. Agradeço aos meus pais, Janaína e Marcelo por me ensinarem a ter coragem de seguir meu coração, ao meu marido Johannes por me ajudar a lembrar que eu sou capaz de realizar qualquer coisa e ao meu filho Hector que, pacientemente, dormiu dentro da minha barriga toda vez que eu precisava sentar para ler e escrever. Por fim, agradeço a mim mesma por me permitir beirar a loucura para trilhar caminhos desafiantes e a toda a minha egrégora espiritual que me acompanhou até aqui. A todos sou imensamente grata.

## RESUMO

Esta pesquisa reivindica o retorno do encantamento do mundo para a análise histórica como forma de compreensão dos especialistas do sagrado transladados no processo afrodiaspórico. Registrados através do olhar do colonizador, utilizou-se do Paradigma Indiciário como método para, nas entrelinhas das percepções, desencavar o universo simbólico que compunha suas subjetividades. Para tanto, utilizou-se a África Central como referencial epistemológico para compreender as ressignificações e agências exercidas no contexto colonial pelos curandeiros adivinhos identificados no registro da Segunda Visitação do Santo Ofício na cidade de Salvador (1618), e que cosmo-concepções nortearam suas práticas de cura. O principal objetivo foi buscar compreender esses sujeitos e suas práticas a partir de seus próprios referenciais como tática de guerrilha epistemológica contra a perpetuação do colonialismo e da lógica colonial. As janelas abertas permitiram o vislumbramento de um mundo rodeado por sabedorias existenciais repletas de encantamento. Tais sabedorias, submetidas a subordinação e rupturas no Novo Mundo, foram vitais na sobrevivência, reinvenção e agência desses indivíduos que encontraram ousadia para resistir através da sacralidade que permeia sua realidade.

**Palavras-Chave:** Africanidade; Curandeirismo; Decolonialidade; Afrodiáspora.

## ABSTRACT

This research claims the return of the enchantment of the world to historical analysis as a way of understanding the specialists of the sacred transferred in the Afro-diasporic process. Registered through the colonizer's gaze, the Evidence Paradigm was used as a method for, between the lines of perceptions, unearth the symbolic universe that made up their subjectivities. In order to do so, Central Africa was used as an epistemological reference to understand the resignifications and agencies exercised in the colonial context by the diviner healers identified in the record of the Second Visitation of the Holy Office in the city of Salvador (1618), and which cosmo-conceptions guided their healing practices. The main objective was to seek to understand these subjects and their practices from their own references as an epistemological guerrilla tactic against the perpetuation of colonialism and colonial logic. The open windows allowed a glimpse of a world surrounded by existential wisdom full of enchantment. Such wisdoms, subjected to subordination and ruptures in the New World, were vital in the survival, reinvention and agency of these individuals who found the courage to resist through the sacredness that permeates their reality.

**KeyWords:** Africanity; Healing; Decoloniality; Aphrodiaspora.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1: Novas trilhas, velhas pegadas</b>	<b>12</b>
Colonialidade e as disputas pelo saber	13
Expandindo os limites da cura	17
Saberes hegemônicos versus Saberes marginalizados	21
<b>Capítulo 2: Africanidade como diferença epistemológica</b>	<b>27</b>
Caminhos na Diáspora	28
Seguindo pistas, abrindo trilhas	32
Noção de Pessoa	40
<b>Capítulo 3: Velhas pegadas, novas trilhas</b>	<b>44</b>
Subjetividade, sacralidade e narrativa histórica	45
Especialistas do sagrado	50
Cosmo-Concepção da cura	57
<b>Conclusão</b>	<b>65</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>69</b>
Fontes Primárias	69
Bibliografia	69
Documentários	72
<b>ANEXO 1: Confissões da Bahia</b>	<b>73</b>
Confissão de Antônio da Costa	73
Confissão de Pero de Moura	75

## Introdução

No final do século XIX, mas principalmente a partir da década de 1930, se desenvolveu um interesse crescente pela África e sua história, principalmente a partir dos processos de descolonização dos países africanos a partir da Segunda Guerra Mundial. Brent Edwards observa como os Intelectuais negros, interessados em estabelecer conexões entre as populações negras ao redor do globo, fundaram movimentos como o panafricanismo e o movimento negritude. A partir da década de 1960 a expansão do termo "Diáspora" para se referir a dispersão africana pelo mundo atlântico passou a ser empregada nos estudos acadêmicos, principalmente por se situar no contexto de debate sobre o internacionalismo negro<sup>1</sup>. Termo que historicamente foi aplicado a dispersão judaica após o cárcere no Egito mas que, por significar principalmente uma partida forçada e traumática e de desterritorialização de sua terra de origem promovendo a dispersão, foi utilizado para dar conta de diversas tradições de resistência africana anti-coloniais. Nos últimos dez anos, a chamada Diáspora Africana ou Diáspora Negra no mundo Atlântico tem recebido atenção de diversos estudiosos acadêmicos. Dentro dos estudos da Diáspora Africana, pesquisadores como John Thornton (2004), Stuart Hall (2003), Paul Gilroy (2012) e James Sweet (2003) dão ênfase aos africanos e seus descendentes no centro de suas próprias histórias. As tradições, costumes, valores e visões de mundo africanas são vistas por estes estudiosos como traduções feitas pelos descendentes de Africanos nas Américas, tendo o tráfico como uma experiência traumática de ruptura em que não há continuidade intacta da cultura. Stuart Hall ao se referir às experiências africanas nas américas, apesar de considerar a importância política do essencialismo identitário presente no discurso da África Mãe, aponta que há uma hibridização e mesclagem que desapontam o desejo da pureza cultural tão cara ao afrocentrismo. Já Paul Gilroy aponta que a reprodução das tradições culturais não ocorre por meio de uma transmissão pura de uma essência fixa ao longo do tempo, mas sim por meio de traduções e ressignificações. De toda forma, o que ambos autores apontam é a importância de situar a África como ponto de partida para os estudos dos africanos em Diáspora.

Ao analisar-se esta cultura diaspórica presente no Atlântico Negro, como denominado por Paul Gilroy, percebe-se uma estrutura de conexão entre os diversos pontos localizados no Atlântico que tem como resultado diversos diálogos, trocas, apropriações e ressignificações que orientam a comunicação cultural para além dos grupos étnicos. Muitos estudiosos se dedicaram a pesquisar e escrever sobre as dimensões da cultura africana no

---

<sup>1</sup> EDWARDS, 2017, p. 47.

Brasil e que contribuíram profundamente para o desenvolvimento do tema, principalmente relacionado a práticas consideradas inapropriadas aos olhos dos inquisidores. Entre eles estão Laura de Mello e Souza "O Diabo e a Terra de Santa Cruz", Ronaldo Vainfas "Trópico dos Pecados", Luiz Mott "Cotidiano e vivência religiosa" e "Feiticeiros de Angola na inquisição portuguesa", Roger Sansi "Feitiço e Fetiche no Atlântico Moderno" e James Sweet "Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World". Laura de Mello e Souza traz um ponto de vista inovador ao analisar nas fontes inquisitoriais os casos de magia e feitiçaria associados a práticas diabólicas nos séculos XVII e XVIII. A autora demonstra a influência da cultura africana na construção da noção de bruxaria no Brasil colonial. Ela observa que, ao se depararem com esta sociedade, os inquisidores tinham o olhar preparado para compreender o universo mágico como práticas diabólicas, pacto com o diabo e Sabbats. Ao chegarem a estas terras não se depararam com nenhuma dessas práticas europeias e acabaram incorporando o que encontravam em seu universo simbólico já conhecido. Vainfas, por outro lado, analisa nas fontes inquisitoriais, tanto no âmbito teológico como jurídico, o cotidiano da vida colonial como o concubinato, a homossexualidade maculina e feminina e as práticas de bigamia, observando as interrelações entre todas as camadas da sociedade colonial. Mott também fez contribuições importantes a respeito da religiosidade africana, apontando principalmente para o sincretismo entre as diferentes crenças na colônia. Tal noção sincrética e reducionista da religiosidade africana vem sendo questionada na atualidade pois percebe-se na realidade uma coexistência de diferentes religiosidades no contexto colonial e imperial e não apenas uma mera mistura dessas concepções. Assim como Mott, Sansi se direcionou para as práticas e crenças africanas apontando para a transformação do feitiço e da feitiçaria em um discurso fetichista no mundo atlântico. O autor demonstra como o fetiche, tão associado às religiões africanas, tem origem na noção de feitiço cunhada no universo ocidental lusófono, sendo uma introdução e incorporação deste conceito na contemporaneidade. James Sweet, com um trabalho inovador e intrigante, traça a história de Domingos Álvares, um poderoso curandeiro e líder vodú africano que percorreu África, América do Sul e Europa no século XVIII, apontando como curandeirismo, religião e subversão política estavam intimamente conectados.

Embasada por estas leituras e pela profundidade com que a cultura africana ressignificada encontrou solo fértil e é até hoje ativa na sociedade brasileira, a presente pesquisa busca contribuir com estes estudos ao se propor a analisar as práticas de cura realizadas por africanos encontradas nos trechos da documentação inquisitorial das

Confissões e Denúncias da Bahia em 1618<sup>2</sup>, registradas durante a Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo visitador Marcos Teixeira. A Inquisição Ibérica, embora baseada na inquisição medieval de combate às heresias, iniciou com a criação do Tribunal do Santo Ofício na Espanha em 1478, durante o contexto de unificação. Seu alvo principal eram os *marranos* ou *conversos*, judeus convertidos ao catolicismo. A partir de 1536 o Tribunal do Santo Ofício passa a ter atuação também em Portugal durante o reinado de D. João III e tinha como principal alvo os chamados cristão-novos, judeus convertidos ao catolicismo suspeitos de realizar secretamente as práticas do judaísmo. Em 1540 foram criados três tribunais inquisitoriais no reino como um instrumento da monarquia lusa mas que, com o tempo, se tornou um Tribunal autônomo e soberano. O Tribunal de Lisboa tinha jurisdição sobre o Brasil, Évora e Coimbra, e durou até 1821 quando ocorreu a abolição do Santo Ofício pelas cortes portuguesas. Vale ressaltar que o Brasil não contou com um Tribunal do Santo Ofício próprio e a inquisição foi incorporada no cotidiano dos colonos através de estratégias como sermões, procissões e autos de fé.

A atuação do Santo Ofício no Brasil ocorreu principalmente através das visitas inquisitoriais, uma colaboração dos Bispos com as Ordens regulares (especialmente da Companhia de Jesus), a Justiça Eclesiástica e uma rede de agentes. Ao todo, o Brasil teve três visitas oficiais do Santo Ofício. A Primeira Visitação ao Brasil ocorreu entre 1591-1595 e se direcionou à capitania da Bahia, de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça e tinha como foco as práticas judaizantes exercidas por cristãos-novos. Outras heresias também foram punidas como sodomia, bigamia, blasfêmia, luteranismo, feitiçaria e outras heterodoxias. A Segunda Visitação do Santo Ofício ao Brasil iniciou em 1618 e durou até o ano de 1620, se direcionou a diversas cidades do nordeste Brasileiro nas capitanias da Bahia e de Pernambuco. Entre 1618 e 1619 a mesa do Santo Ofício recebia denúncias no colégio da Companhia de Jesus em Salvador na qual compareceram 52 denunciadores que acusaram 135 pessoas, a maioria pelo crime de judaísmo. Outras heresias também foram denunciadas como blasfêmia, leitura de livros defesos, sodomia, libidinagem e

---

<sup>2</sup> Para esta pesquisa, foram selecionados trechos das denúncias e confissões presentes nos seguintes documentos: Denúncias da Bahia: Denúncias feitas ao Santo Ofício em Salvador em 1618. Org. Antônio Fontoura. Curitiba, 2020 (ebook); Novas Confissões da Bahia: os documentos da segunda visitação do Santo Ofício ao Brasil s. XVII. Org. Antônio Fontoura. Curitiba, 2020 (ebook). Os documentos foram transcritos dos arquivos nacionais da Torre do Tombo em Portugal com ortografia e gramática modernizadas para facilitar o entendimento da leitura, preservando-se o conteúdo. Ambas as fontes tratam especificamente da atuação do Santo Ofício no ano de 1618 na cidade de Salvador. A primeira edição das confissões da Bahia 1618-1620 foi publicada nos Anais do Museu Paulista em 1963 por Sônia Siqueira e Eduardo d'Oliveira França, com uma segunda edição publicada em 2011 por Sonia Siqueira e publicada pela editora Ideia. Tanto a primeira quanto a segunda edição da transcrição da fonte não estão disponibilizadas online para consulta.

práticas de adivinhação. Em 1646 houve uma Grande Inquirição na Bahia, não se tratou de uma visitação propriamente dita mas sim de uma Inquirição conduzida pelo governador em que muitas pessoas foram denunciadas pelo crime de sua origem judaica, além de alguns sodomitas e feiticeiros<sup>3</sup>. A Terceira Visitação do Santo Ofício foi direcionada ao Grão-Pará pelo visitador Geraldo José de Abranches, com jurisdição sobre o Pará, Maranhão, Rio Negro e terras adjacentes. Esta visitação ocorreu já em um momento de declínio da inquisição Portuguesa e a caça aos cristãos-novos já não estava mais em foco como anteriormente. O centro das punições foram feiticeiros(as), curandeiros(as), blasfemos, bígamos, sodomitas e hereges, em um número bem menor em comparação com as demais visitasões.

Para fins de recorte local e temporal, esta pesquisa terá como foco as denúncias e confissões coletadas pelo Santo Ofício no ano de 1618 na cidade de Salvador. Naquele momento, Salvador obtinha o status de metrópole da colônia portuguesa na América e recebia embarcações de todas as partes do mundo, principalmente da África, devido ao intenso comércio de pessoas escravizadas para trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar e fumo na região. Optou-se pelos registros da Segunda Visitação pois o comércio de trabalhadores escravizados advindos da África, iniciado a partir de 1559, já estava mais consolidado na colônia brasileira. Os registros da Primeira Visitação trazem principalmente relatos de confissões e denúncias a respeito dos "negros da terra" (indígenas) e de colonos acusados de diversas heresias, com uma baixa presença de africanos nos registros inquisitoriais. Essa situação muda a partir da Segunda Visitação do Santo Ofício em que é perceptível nos relatos uma diminuição das referências aos "negros da terra" e um aumento significativo da presença de africanos, o que demonstra uma maior integração social desses indivíduos na vivência e nos conflitos coloniais e uma diminuição da utilização de indígenas no sistema econômico colonial. Devido a esta pesquisa se tratar de uma monografia, optou-se por analisar apenas os registros do ano de 1618. Em especial se detendo sobre duas confissões em que aparecem as práticas e os sujeitos que esta pesquisa se propõe a analisar: a Confissão de Pero de Moura, em que aparece registrado o especialista do sagrado de nome Francisco Cucana, um forro e feiticeiro da região, segundo a fonte, que já fora preso por praticar o seu ofício; e na Confissão de Antônio da Costa, em que há o registro de um negro de Jorge Ferreira, outro feiticeiro do qual não se lembrava o nome e um negro de Inês de Barros que também diziam ter fama de feiticeiro. Como nos trechos das fontes selecionadas não há menção a "crioulos", mas sim a "negros", em uma nomenclatura já colonizada desses indivíduos, entende-se que não

---

<sup>3</sup> NOVINSKY, 1992, p. 103-140.

se tratam dos descendentes que já nasceram no contexto colonial, mas sim de africanos trazidos forçosamente de sua terra natal.

Os sujeitos africanos identificados na documentação foram citados em contextos de práticas de curandeirismo e adivinhação em conjunto. As denúncias de Sebastião Barreto, Simeão d'Araújo de Goés, Simão Vieira e Felippa Pirez foram utilizadas para analisar os contrapontos e demais informações que auxiliaram na análise da proposta. As práticas realizadas por africanos apontadas como feitiçaria presentes na documentação analisada são denunciadas por colonos como um descargo de consciência das pessoas que as utilizaram para seu próprio benefício, mas não por uma necessidade de acusação dos praticantes. Em nenhum momento há a presença dos próprios africanos relatando as suas práticas, elas aparecem sempre aos olhos do Outro. Tais práticas foram associadas pelos visitantes e pelas pessoas envolvidas, a práticas de feitiçaria. Entretanto, possuíam significados específicos para seus praticantes e necessitam de uma análise para além da visão de mundo compreendida por seus acusadores. Ao adentrar no universo "mágico" das terras do Brasil, encontra-se uma sociedade colonial impregnada com o pensamento cristão europeu ressignificado que se entrecruza com as práticas de africanos e com os povos indígenas. As práticas de cura que serão aqui analisadas e que foram associadas à feitiçaria, demonstram resistências e intercâmbios culturais dos seus praticantes, além de uma ressignificação do seu universo simbólico africano dentro de um contexto repressor da diferença, representado pela inquisição e pela escravidão. O contexto colonial do século XVII não oferecia práticas médicas suficientes para as demandas da colônia em sua estrutura. Dentro deste cenário precário, há uma necessidade da comunidade local pela cura das enfermidades e é considerável nas fontes o número de africanos que eram solicitados para lidar com essas questões de cura de enfermidades. Devido à incompreensão dos visitantes e dos denunciantes que solicitavam estes serviços, tais práticas foram associadas à feitiçaria. Por isso, faz-se necessário buscar uma nova maneira de compreender seus significados para além da noção europeia de feitiçaria.

A questão central que esta pesquisa se propõe a responder é: utilizando a África Central como referencial epistemológico na concepção de saúde e doença, como é possível pensar as ressignificações e agências exercidas por esses especialistas do sagrado no contexto colonial e que cosmo-concepções norteiam suas práticas de cura. Para este propósito, considera-se que "práticas de cura" incluem toda prática ou ritual que se destina a cura de uma enfermidade, a isto se incluem as práticas de adivinhação e toda e qualquer ação fora da compreensão europeia da medicina. Ao analisar-se tais práticas presentes no universo

simbólico africano, o aspecto da religiosidade não pode ser deixado de lado e aqui há uma ressalva. A concepção de religiosidade é percebida como um setor separado da existência cotidiana apenas enquanto presente no contexto do Novo Mundo, visto que para a África Ocidental e Central, a religiosidade é parte da vida social dos sujeitos respondendo e designando princípios de organização civilizatória. James Sweet aponta que o diálogo entre o mundo espiritual e o mundo temporal é contínuo e inabalável para a maior parte das sociedades africanas. Os aspectos políticos, sociais e culturais são preenchidos por uma cosmologia que conecta o mundo em que vivemos com o mundo dos espíritos. Essa relação guia formas de comportamento e a compreensão sobre os acontecimentos buscando explicar e compreender as coisas do mundo no novo contexto<sup>4</sup>. Esta pesquisa leva em consideração a agência destes sujeitos dentro do contexto colonial em que, para além de sua condição, resistiram significativamente através da sua religiosidade. Ao utilizarem a África não como uma continuidade petrificada mas sim como uma referência simbólica, essas pessoas encontraram formas de se manterem conectados com aquilo que o sistema de repressão de seus corpos não foi capaz de controlar, sua cosmologia. É importante considerar, como observado por Sweet, que no século XVII as crenças africanas não estavam sincretizadas ou crioualizadas, mas formavam sistemas independentes em paralelo ao catolicismo, coexistindo naquele contexto. Entretanto, as trocas culturais e religiosas com diversos grupos étnicos africanos, ressignificados no contexto colonial, foi parte do processo de africanização que iniciou na África e teve continuidade no Brasil. Portanto, se faz necessário considerar essas nuances ao se analisar as fontes tanto para não buscar a África cristalizada nessas práticas como para não esvaziá-las de significado.

Esta é uma pesquisa sobre crenças e práticas de cura de pessoas que, enquanto indivíduos, existiram e resistiram dentro de um sistema que os subjugava a uma determinada condição social. Não se trata, portanto, de um estudo das estruturas que caracterizam a escravização de trabalhadores ou sobre a condição desumanizada em que foram forçados a viver. Nem tampouco se trata de uma pesquisa da estrutura inquisitorial portuguesa ou da estrutura econômica, social ou política do período. Os limites geográficos que permitem buscar a possível origem étnica dos sujeitos serão observados de forma menos rígida. Sabe-se que as trocas e os caminhos percorridos pelas pessoas durante a Diáspora podem dificultar a precisão de sua origem. Entretanto, há algumas pistas a serem seguidas. Como apontado por James Sweet, entre 1580 e 1770 a África Central, área conectada aos grupos etnolinguísticos

---

<sup>4</sup> SWEET, 2003, p. 16.

bantu, foi uma grande exportadora de pessoas escravizadas para o mundo Português. A partir do século XVII, a influência da África Central se tornou dominante principalmente na colônia brasileira, podendo-se falar inclusive em uma onda bantu devido ao grande volume de escravizados que chegaram a colônia vindas dessa região. Desde a metade do século XVI até 1770, o autor aponta que duas a cada três pessoas escravizadas que desembarcaram no Brasil provinham dessa região, tendo no século XVII o ápice desta porcentagem<sup>5</sup>. É claro que esta é uma relação aproximada da provável origem local e étnica dessas pessoas. Havia portos partindo de todo o litoral Africano e que também se direcionavam as terras brasileiras, além da dinâmica dos caminhos traçados dentro do próprio território da colônia. Além disso, ao se analisar as crenças e práticas, deve-se levar em conta as trocas culturais que ocorriam dentro do ambiente colonial entre africanos, populações indígenas, europeus e nascidos na colônia, que tornam o trabalho de análise das fontes mais fluído na medida em que não há uma transmissão pura de uma essência fixa africana, mas sim trocas e ressignificações. Deve-se ressaltar aqui que os trabalhos que visam estudar os grupos étnicos e a cultura na Diáspora Africana para o século XVI e XVII ainda são reduzidos devido a dificuldade de acesso às fontes e dos poucos registros interessados em buscar compreender estes povos. Essa situação muda ao observarmos os trabalhos referentes aos séculos XVIII e XIX, período em que há uma quantidade significativa de pesquisas realizadas até o momento.

Por ser uma pesquisa que busca descolonizar as práticas de cura presentes nas fontes inquisitoriais selecionadas e analisá-las a partir de seus próprios referenciais, a teoria decolonial dará suporte para este propósito. O primeiro desafio encontra-se em buscar compreender nas fontes escritas a partir da ideologia européia dominante práticas de sujeitos africanos que não testemunharam sobre seu próprio ofício. Isso implica em dissolver as estruturas de dominação de determinados saberes naquela sociedade configurados pela colonialidade, como saberes médicos, religiosos e cosmológicos, e que influenciam na produção das subjetividades e na subalternização dos povos colonizados<sup>6</sup>. A decolonialidade é um termo desenvolvido como campo teórico no final do século XX e surge da necessidade de se transcender a ideia de que a colonização foi finalizada com os processos de descolonização no final do século XIX. Este movimento busca compreender as sociedades analisadas a partir de suas próprias perspectivas e referenciais, rompendo com os conceitos analíticos europeus enquanto únicos e verdadeiros, abrindo espaço acadêmico para outras formas de apreensão do mundo. A questão sobre como realizar esta análise tem sua resposta

---

<sup>5</sup> SWEET, 2003, p. 14.

<sup>6</sup> OLIVEIRA; LUCINI, 2021, p. 97-115.

nas entrelinhas de um mundo intangível a ser explorado. Confissões, testemunhos e registros inquisitoriais estão permeados de um imaginário cristão regido pela lógica do perdão, pela culpa e pelo medo. Em vista disso, há que se encontrar os significados simbólicos das práticas africanas de cura nas sutilezas da fonte e é por esta trilha que este trabalho pretende caminhar. O termo trilha é utilizado pois se trata de um caminho sinuoso, com perigos e incertezas, em que se necessita prestar atenção para além da superfície e do que está visível em um primeiro olhar.

O Paradigma Indiciário, estudado e utilizado pelo historiador italiano Carlos Ginzburg (1990) possibilita o acesso e a interpretação da realidade preservada nas fontes inquisitoriais. A metodologia utilizada e desenvolvida por Ginzburg trata do paradigma dos indícios. É um paradigma, pois os indícios presentes em uma documentação escrita em um contexto de repressão e perseguição a diversas heterodoxias<sup>7</sup> aos olhos da Igreja, possibilitam, através da atenção dos historiadores nas sutilezas escondidas nos cantos das páginas, que se acesse uma realidade social e cultural muito mais profunda do que se foi pretendido registrar pela inquisição. Como observa o autor, "o fato de uma fonte não ser objetiva"<sup>8</sup>, não significa que ela seja inutilizável, cabendo aos historiadores, conscientes das limitações de que dispõem, selecionar as informações necessárias para pensar a vida dos diferentes agentes investigados e suas ações em sociedade. Para apreender os indícios, fragmentos indiretos dos documentos do Santo Ofício, cabe ao pesquisador um olhar atento aos detalhes despercebido como objetos utilizados durante as práticas de cura, a forma como a situação é descrita, se foi dito algo marcante o suficiente para estar presente no relato, gestos aparentemente insignificantes mas que não estão sendo feitos sem nenhuma razão. Mesmo aquilo que não é dito tem algo a dizer aos historiadores, a forma como esses sujeitos africanos são descritos, como são chamados, que palavras não são utilizadas para se referir a eles. Tudo isso são pequenas pistas que escaparam aos olhos dos inquisidores mas que contam uma história muito profunda sobre os sujeitos africanos, suas práticas e sua atuação social. A apreensão dos indícios, neste caso, está direcionada para captar a visão dos curandeiros africanos em uma fonte que não foi produzida por eles. Portanto, após detectar na fonte os indícios de em que momento esses africanos são citados, como eles são retratados, qual a relação deles com os seus interlocutores, como suas práticas são descritas, que objetos estão presentes, os elementos da ritualística da prática e o que não foi dito, se faz necessário partir para uma análise

---

<sup>7</sup> De maneira geral, heterodoxia significa uma oposição ao padrão ou dogmas estabelecidos por determinado grupo. No contexto aqui analisado, as heterodoxias eram compreendidas como formas de heresia, ou seja, qualquer prática que fosse contrária ao que foi estabelecido como dogma pela Igreja Católica.

<sup>8</sup> GINZBURG, 1987, p. 20.

bibliográfica de estudos que analisam africanos em diáspora, buscando uma referência de análise simbólica para os indícios encontrados a partir dos referenciais dos próprios sujeitos escravizados.

Esses indícios, com auxílio da bibliografia complementar, possibilitam decifrar e compreender as práticas de cura a partir da perspectiva dos sujeitos em uma análise decolonial das fontes. Os detalhes secundários e particularidades insignificantes se tornam pistas, pelas quais é possível captar uma realidade mais profunda e intangível, de outra forma talvez inatingível. As fontes inquisitoriais, como aponta o autor, devem ser lidas como “o produto de uma inter-relação peculiar” onde deve-se aprender a captar “por baixo da superfície uniforme do texto, uma interação sutil de ameaças e temores, de ataques e recuos”<sup>9</sup>. Apesar de Ginzburg, em seu texto "O Inquisidor como Antropólogo", utilizar este método de análise para fontes europeias dos processos inquisitoriais de feitiçaria, sua abordagem auxilia a desenvolver uma metodologia de análise para outras fontes inquisitoriais. Mesmo sendo utilizado para compreender fontes com localidades e contextos sociais diferentes, há similaridades na medida em que os inquisidores buscaram enquadrar uma realidade adversa dentro do seu universo simbólico conhecido. Sendo assim, é possível utilizar o Paradigma Indiciário para as fontes coloniais Brasileiras, adequando as suas particularidades. Tais “antropólogos mortos”, como sugerido por Carlo Ginzburg (1991) registraram denúncias e confissões que, apesar da sua natureza escorregadia e tendenciosa, nos oferecem um riquíssimo resquício do confronto cultural daquela sociedade e permitem que seja possível acessar diversas camadas da vida social do período colonial.

As fontes inquisitoriais das quais se utiliza esta pesquisa apresentam práticas e crenças traduzidas por terceiros. É necessário afinar o olhar ao traçar trilhas de análise para este tema a fim de perceber paralelos possíveis de serem lidos pelo olhar do acusador. Por ser um trabalho que visa trocar a lente de observação e dar espaço para outras formas de interação com a realidade, deve-se ter os devidos cuidados para não perpetuar uma violência epistêmica. Em sua obra "Pode o subalterno falar?" Gayatri Spivak chama a atenção para esta questão. Os sujeitos africanos aqui, cujas vozes não podem ser ouvidas, estão sendo analisados a partir de seu universo simbólico e não pretende-se falar em seus nomes, pois isso seria, como observa a autora, promover um ato de resistência coberto pelo discurso hegemônico. Esta é uma análise que busca ultrapassar percepções coloniais dando espaço aos sujeitos a partir de uma perspectiva africana conferindo visibilidade histórica a essa

---

<sup>9</sup> GINZBURG, 1991, p. 15.

cosmologia. Contudo, mesmo buscando infiltrar-se no não dito para perceber o sentido para aqueles de quem se fala, ainda é um trabalho escrito, na linguagem do colonizador e em um formato acadêmico. Formato este que não condiz com a matriz de referência dos indivíduos presentes nas fontes em que a oralidade detém um papel central. Além disso, faz-se necessário reconhecer as limitações de uma pesquisa que realiza uma análise do Outro na busca de analisá-lo em uma posição de *outsider*. Não pretende-se com este trabalho explicar para a comunidade afro diaspórica sua própria cultura, muito menos dar-se este caso como encerrado. Compreende-se que esta é uma pesquisa realizada a partir de determinados referenciais acadêmicos, culturais e sociais e que, a partir de seus próprios recursos simbólicos, busca analisar de forma respeitosa as sutilezas de uma cultura, sem talvez nunca compreendê-la completamente.

A fim de tornar esta pesquisa possível, os capítulos foram divididos de forma a desconstruir aquilo dito como certo, encontrar novos caminhos de análise para então reconstruir a realidade analisada a partir de uma outra perspectiva. O primeiro capítulo desta trilha tem como objetivo compreender de que maneira a colonialidade exerceu poder sobre o saber curativo destes sujeitos africanos ao denominá-los como feiticeiros a partir da visão europeia do que seria a feitiçaria. A análise crítica desta colonialidade se deu através do enfrentamento da epistemologia ocidental dominante, confrontando a normativa do saber curativo ocidental colonial e expandindo os limites do que poderia ser considerado como práticas de cura naquele contexto. A rivalidade entre os saberes dominantes e os saberes marginalizados pela mentalidade colonial, se mostra muito mais diluída do que aparenta, tendo em vista a receptividade das práticas africanas entre os colonos. Após tensionar a perspectiva colonial e ocidental de denominar esses curandeiros especialistas do sagrado como feiticeiros, foi necessário buscar uma outra forma de analisá-los, a partir de seus próprios referenciais. O segundo capítulo é dedicado a buscar, dentro das rotas afrodiaspóricas, o referencial simbólico a que esses africanos se remetiam durante sua prática. A partir dos indícios da fonte e da bibliografia complementar, a África Central foi identificada como a experiência cultural de referência destes indivíduos por três fatores: pela cristianização dessa região, pelas similaridades entre o catolicismo e a cosmovisão centro-africana e pela prática de cura conjunta com a prática divinatória, comum na matriz etno-linguística Bantu. A partir deste reconhecimento, buscou-se analisar como, nesta região, era compreendida a noção de pessoa, questão vital para entender as relações da saúde e da doença que embasam as práticas de cura dos africanos identificados na fonte. Por fim, o terceiro capítulo busca, em primeiro lugar, discutir teoricamente o que compunha o sujeito

escravizado e a dimensão da sacralidade dentro da análise histórica, para então analisar quem foram os especialistas do sagrado identificados na fonte, como poderiam ser chamados e qual foi o seu papel social dentro do contexto colonial do início do século XVII. Ao final do capítulo, a cosmo-concepção da cura para esses sujeitos africanos foi analisada de maneira a buscar compreender os possíveis significados do ritual da prática de cura identificadas na documentação. Neste trajeto buscou-se apreender as principais causas da doença nesta visão e sua relação com a sacralidade africana, o porquê da utilização do ovo ao chamar o nome do doente e o porquê de se utilizar a adivinhação como recurso para compreender a origem da doença. Além disso, buscou-se analisar as principais causas de doenças identificadas durante a cura, como a peçonha, o afastamento da alma do corpo e os cabelos utilizados para a realização de um feitiço.

A trilha de análise proposta por esta pesquisa visou possibilitar que uma outra forma de se experienciar a realidade humana fosse acessada e utilizada para analisar historicamente uma das formas encontradas pelos sujeitos africanos de resistir e praticar a liberdade dentro do contexto da escravidão. É necessário se despir da ideia de que a realidade humana é sentida e compreendida de uma única maneira para então se produzir pesquisas históricas que acolham diferentes perspectivas do ser do existir. A objetividade da escrita acadêmica não é perdida por expandir seus horizontes de análise, pelo contrário, a diversidade de cosmovisões abraçada pela história só tem a enriquecer a produção acadêmica. Esta pesquisa é um convite para aqueles que transgridem ao acreditar que a realidade é muito maior do que buscou-se enquadrar até então e mostrar que há caminhos possíveis para estudos neste sentido.

## Capítulo 1: Novas trilhas, velhas pegadas

Ao observarmos as fontes relacionadas às visitas inquisitoriais ao Brasil, percebe-se um olhar do Outro a partir de sujeitos que consideravam a si mesmos como corretos e que, apesar de terem cometido alguns deslizes perante a perspectiva católica de existência, buscavam o perdão. Dentro deste espaço, são sujeitos que ocupam determinada posição na hierarquia social coerente de certa forma com o universo dominante do período. A utilização dos termos feitiço e feiticeiro utilizados na documentação para justificar a cura, demonstra uma prática cultural europeia de omissão e dominação da subjetividade do Outro ao colocá-lo dentro do seu racionalismo, onde apenas a cultura europeia é racional. Aqui se coloca a questão de como romper com esta lógica europeia que determina o que é correto para explorar outras racionalidades. A saída deste dilema foi proposta por Aníbal Quijano em seu texto clássico "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". Para ele, o rompimento com o racionalismo europeu está na destruição da colonialidade do poder mundial, iniciando pela "descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones [...]"<sup>10</sup>. A importância da proposta de Quijano está na percepção de que não é possível se desvincular do domínio dos conceitos modernos e subjetividades eurocêntricas sem rompê-los epistemologicamente e uma das formas de exercer essa desobediência é através do decolonialismo. O pensamento decolonial visa a pluriversalidade de existências como ordem e, nas palavras de Walter Dignolo significa *aprender a desaprender*<sup>11</sup>, visto que nossa perspectiva epistemológica está programada pela razão imperial/colonial. É preciso desaprender os conceitos e normas dominantes que foram impostos nas sociedades colonizadas e aprender a perspectiva daqueles que tiveram sua cultura marginalizada neste processo. Neste sentido, o autor aponta decolonialidade como uma forma de pensamento que parte da exterioridade e de uma posição epistemológica subalterna que implica pensar a partir das categorias de pensamento não incluídas na base que fundamenta o pensamento ocidental greco-latino. Isso não significa ignorar contribuições de pensadores e acadêmicos europeus, mas sim buscar referenciais dentro da própria cultura a ser analisada na busca de compreendê-la. Analisar as práticas descritas enquanto práticas de feitiçaria seria, portanto, perpetuar a colonização da cultura desses sujeitos na contemporaneidade e subjugar-las, mais uma vez, a uma posição inferior.

---

<sup>10</sup> QUIJANO, 1992, p. 19.

<sup>11</sup> MIGNOLO, 2008, p. 290. Grifos do autor.

## Colonialidade e as disputas pelo saber

Dentro das possibilidades de estudos da colonialidade e decolonialidade, este trabalho se situa na análise da colonialidade do saber. Esta categoria conceitual aponta o caráter eurocêntrico do conhecimento moderno como forma de dominação colonial em uma "engenharia de destroçar gente"<sup>12</sup>. Dentro dessa perspectiva, observar uma prática de cura de grupos marginalizados e enquadrá-la como feitiçaria é monopolizar o saber curativo europeu como o único correto e socialmente aceito, promovendo a manutenção da colonização e relegando os demais saberes aos confins da terra. Dentro dessa forma de controle do conhecimento, o eurocentrismo promove um modelo de conhecimento que universaliza a experiência local europeia como normativa e designa quais conhecimentos são tidos como válidos ou não. Segundo Daniela Buono Calainho, o termo "feiticeiro" era utilizado antigamente para se referir nas documentações religiosas e seculares aos praticantes de rituais que, aos olhos da igreja, realizavam práticas demoníacas. Dentro deste termo, estavam enquadrados tanto sacerdotes africanos quanto indígenas, assim como qualquer pessoa adepta das chamadas heterodoxias<sup>13</sup>. Desnaturalizar essa forma de dominação e devolver a agência e o protagonismo aos sujeitos que sofreram com esta dominação significa buscar o descentramento das narrativas e promover mudanças quanto a essa colonialidade que os domina até os dias de hoje. A Colonialidade, como foi compreendida pelo Grupo Colonialidade/Modernidade, parte de uma estrutura complexa de dominação onde a Colonialidade do Poder controla a economia, a autoridade, a natureza, o gênero e a sexualidade, a subjetividade e o conhecimento. Como apontado por Luciana Ballestrin, a colonialidade se reproduz em três dimensões: a do poder, a do saber e a do ser. A construção da diferença pela modernidade, em especial a partir da noção de raça, mas não restrita a ela, parte da percepção de que determinadas categorias são superiores e, portanto, passíveis de exercer a dominação. Como observa a autora, a dimensão epistêmica e epistemológica é fundamental na noção de diferença colonial que configura a colonialidade do saber<sup>14</sup>.

A percepção de que determinada cultura é universal se mostra falaciosa na medida em que marginaliza outras formas de existência e compreensão da realidade. Determinar um conjunto de saberes como únicos possíveis de aceitação social é um projeto social excludente. A colonização não se deu apenas a nível de controle da economia, dos corpos e valores, mas

---

<sup>12</sup> RUFINO, 2017, p. 33.

<sup>13</sup> Daniela Buono Calainho, *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no. Antigo Regime*. (Tese de Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, 2000.

<sup>14</sup> BALLESTRIN, 2013, p. 103.

também colonizou os saberes não institucionalizados pelo pensamento científico e religioso da época e que se perpetua até os dias de hoje. O começo da institucionalização da medicina no final do período medieval iniciou um processo de consolidação das Artes de Curar e de quem estaria apto a exercer tal função social. Na mesma medida em que gerou engajamento para pesquisas mais avançadas nos corpos e na busca pela cura de doenças, determinou quais seriam as normas a serem seguidas e os saberes que entrariam para as paredes da universidade e atuação social, processo intensificado pelo cientificismo a partir do século XIX. Tal enquadramento da cura e seus agentes automaticamente determinou que determinadas pessoas e conhecimentos não estariam de acordo com o que foi estabelecido pelos acadêmicos. Neste processo, saberes ancestrais como o conhecimentos de ervas e práticas ritualísticas foram desqualificados, assim como seus agentes ao redor do globo. Como observa Letícia Detoni Santos:

"Tal como os cidadãos gregos se consideraram os únicos possuidores do *logos*, e, por conseguinte da razão, e desqualificaram as outras sociedades, as quais chamaram de "bárbaras", as pessoas envolvidas na expansão portuguesa, ao atuarem na conquista do espaço que denominaram Brasil, perceberam-se como se portassem uma revelação divina que lhes concedia uma incontestável preeminência no âmbito das crenças e práticas. Não por acaso, estas também consideraram "bárbaras" as populações autóctones do ultramar que possuíam cosmologias e modos de vida diversos"<sup>15</sup>.

Não apenas das comunidades autóctones, como a autora afirma, mas toda e qualquer cosmologia e modos de vida que não se enquadrassem no "*logos* cristão" responsável por organizar a vida social e política da época. Para além da questão da medicalização da cura, há que se levar em conta que até 1888 não havia espaço para opção religiosa no Brasil, sendo a religião Católica única e oficial. A religiosidade afro-brasileira passa pelo racismo religioso e pelos jogos de poder. Esta é uma disputa desigual de forças quando observado o aparato legal religioso detido pelo catolicismo que definia o que era e o que não era permitido socialmente, contando inclusive com o apoio dos grupos dominantes. A isso, soma-se o racismo que, por considerar a cultura européia como única civilizada e correta possível, desqualificou e ainda desqualifica os saberes advindos de outras populações.

Apesar de oficialmente não aceitos pelos poderes da época, o que as fontes mostram é que a necessidade cura de suas mazelas fez com que a população local de Salvador abrisse a porta de suas casas para as práticas alternativas de cura exercidas por africanos<sup>16</sup>. Mesmo

<sup>15</sup> SANTOS, 2005, p. 14.

<sup>16</sup> Há diversos estudos acadêmicos que comprovaram a importância dessas práticas, tanto no Brasil Colonial quanto Imperial, como o caso do Dr. Ricardo Daunt e do mestre Tito. Xavier (2008, p. 333-334) mostra como que, na Campinas oitocentista, médicos diplomados, como o Dr. Daunt, quando desconheciam a doença ou não

denunciando aos inquisidores práticas de terceiros e a utilização que fizeram de tais práticas, essas pessoas buscaram esse saber. Como pode ser percebido na Confissão em 18 de setembro de 1618 de Pero de Moura, cristão velho, natural de Lisboa e que na época teria trinta anos. Em sua confissão, Pero pede misericórdia pois estava arrependido de "[...] tendo ele, seu irmão, Paulo Correa, nesta cidade muito doente, e desconfiado dos médicos, mandara chamar um Negro de São Thomé por nome Francisco Cucana, forro [...], o qual negro tinha fama de feiticeiro [...]"<sup>17</sup>. A partir desta confissão é possível perceber como havia dentro da sociedade colonial uma disputa pelos saberes da cura. A recente institucionalização dos saberes médicos disputava com as crenças e práticas que rondavam a cidade de Salvador. Como aponta Márcio de Souza Soares, "até o final do Oitocentos, os saberes médicos não haviam conquistado um amplo reconhecimento social que lhes assegurasse base sólida para sustentar um monopólio da competência sobre a doença e a cura"<sup>18</sup>. A dificuldade de acesso ao atendimento médico e mesmo a desconfiança desses especialistas que por muitas vezes estavam tão distantes da população local, permitia uma maior receptividade a esses que praticavam a cura. Por mais que existam indícios desta receptividade, Francisco Cucana é retratado como um feiticeiro. Dentro da realidade colonial, não parece ser aceitável que um homem negro (em uma linguagem já colonizada para designar os africanos no Brasil) pudesse ser referido como curandeiro.

A disputa colonial pelo saber aqui é intrínseca, a cura racional pertence à ideologia ocidental europeia. Pela incompreensão da cosmologia africana, o ritual de cura realizado por Francisco Cucana é enquadrado no campo da magia. É ele, portanto, um feiticeiro. Conceito utilizado largamente ao longo da história europeia para designar aqueles que realizam feitiços de caráter maléfico. Como observado por Florence Carboni e Mário Maestri:

“A análise histórica e lingüística assinala que as categorias sociais, engendradas pelos dominadores, nascem prenhes de significados justificativos que se aderem, em menor ou maior grau, aos respectivos significantes, mesmo quando já se perdeu a consciência de sua gênese, jamais neutra e pacífica”<sup>19</sup>.

---

podiam curar o doente, orientavam seus pacientes a procurar curandeiros populares. Esses últimos poderiam ser ex-escravos, como foi o caso do mestre Tito. XAVIER, R. C. L. **Religiosidade e Escravidão, século XIX: mestre Tito**. 1. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. Ver também: PIMENTA, Tânia Salgado; GOMES, Flávio (Org.). *Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil*. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016.

<sup>17</sup> Novas Confissões da Bahia: os documentos da segunda visitação do Santo Ofício ao Brasil s. XVII - Confissão de Pero de Moura (posição 2487 a 2527).

<sup>18</sup> SOARES, 2001, p. 419.

<sup>19</sup> CARBONI; MAESTRI, 2003, p. 81.

A linguagem utilizada para denominar estes indivíduos indica como as camadas sociais, a partir de sua própria linguagem, enquadraram estas práticas na cosmologia dominante. Não pode-se descontextualizar a colônia brasileira do contexto europeu do período. Nessa mesma época, entre os séculos XVI e XVIII, milhares de pessoas, majoritariamente mulheres mas não somente, estavam sendo perseguidas e queimadas nas fogueiras devido às acusações de práticas de bruxaria. Além disso, a questão da feitiçaria para o mundo lusófono é anterior a esse período. Roger Sansi aponta que a utilização dos termos feitiço e feitiçaria aparece desde o contexto legal medieval. Segundo o autor, já em 1385 e 1403 o rei João I promulgou uma lei contra a feitiçaria, contexto marcado pelo aumento da perseguição às diversas heresias. A feitiçaria é utilizada nesse universo como um "discurso de acusação" do Outro<sup>20</sup>. Como apontado por Florence Carboni e Mário Maestri, a linguagem é profundamente marcada pelo momento histórico e pelas contradições e conflitos ideológicos. Ela é um produto do inconsciente que se manifesta na consciência e, para além da sua função comunicativa, possibilita a integração e ocultação das contradições sociais do período. Não é, portanto, mera casualidade que na documentação aqui analisada sejam utilizados termos como feitiço e feiticeiro para designar práticas de cura que se encontravam fora do escopo da medicina.

A decolonialidade deve ser vista não apenas como um conceito acadêmico a ser utilizado em metodologias de pesquisa, mas também, como proposto por Rufino, enquanto uma prática e um compromisso social de luta revolucionária em que novos seres são (re)descobertos e o encantamento é devolvido para o mundo a partir do combate ao esquecimento. A colonialidade e as disputas pelo Saber recaem sobre o Ser. Não se trata apenas de um embate entre perspectivas de mundo, mas de formas de existir. Não foram apenas conhecimentos ancestrais que foram demonizados, mas experiências de indivíduos e grupos que existiam na materialidade junto com os do lado de lá<sup>21</sup>. Esta é uma luta que não se encerrou com o fim do sistema escravista em 1888. Resgatar e credibilizar estes outros saberes, compreendendo sua importância no desenvolvimento da história nacional é dar um passo em direção ao reconhecimento da participação e agência histórica daqueles que os praticaram em um ato revolucionário de combate à razão colonial.

---

<sup>20</sup> SANZI, 2008, p. 126.

<sup>21</sup> Utiliza-se esta expressão popular para pensar a existência do plano invisível, dos espíritos, divindades e todos aqueles que "passaram para o outro lado" da vida. As cosmologias africanas, principalmente nas regiões Congo-Angola e no Golfo da Guiné, regiões que historicamente participaram ativamente do comércio de pessoas escravizadas, trazem em sua base de compreensão da realidade a inter-relação entre o plano invisível e a realidade material concreta que se dá de maneira contínua e ininterrupta (LOPES, 2010). Este assunto será tratado com mais profundidade no capítulo 2.

## Expandindo os limites da cura

Para compreender melhor os sujeitos africanos analisados nesta pesquisa é primordial compreender os limites da cura no contexto inquisitorial e como as práticas curativas ou o curandeirismo se inserem neste contexto. Em tais práticas ou “Artes de Curar”, como sugere Carlos Alberto Cunha Miranda, as relações de poder estão entrelaçadas com as relações de saber, uma relação embalada por violências e disputas. A escassez de profissionais da saúde entre os séculos XVI e XIX forçava aquela sociedade a se adaptar e buscar por formas alternativas de resolução das suas mazelas. O autor traz como exemplo os cirurgiões barbeiros que, dotados de uma formação deficiente, supriam as necessidades coloniais na medida do possível. Práticas essas que seguiam os princípios terapêuticos da medicina grega e que dependiam de uma carta de autorização do governo para agir.

"Até o final do século XVIII, pelas determinações legais de Lisboa, o cuidado com as questões relativas à saúde pública na Colônia ficava a cargo dos comissários enviados pela Coroa e do Senado das Câmaras Municipais. Cabiam, então, a essas instâncias de poder a fiscalização e a aprovação de provisões e licenças a médicos, cirurgiões, boticários, parteiras e barbeiros. Essas concessões eram expedidas após a verificação oficial das habilitações ou da experiência apresentadas por aqueles que se propunham ao exercício da arte de curar"<sup>22</sup>.

Tal medida não supria a necessidade de médicos e de medicamentos da colônia brasileira. Como observa Márcio de Souza Soares<sup>23</sup>, ao longo do século XVIII, em vinte e seis anos havia apenas 14 estudantes nascidos na colônia que realizaram o curso de medicina, número que se apresenta duas vezes superior em relação ao século anterior. A dificuldade de acesso a médicos tornou essencial na sobrevivência dos habitantes da colônia a busca por medicinas alternativas e, na medida em que umas foram aceitas e reconhecidas, outras sofreram o destino da subalternidade. Mais uma vez aqui, as práticas de cura estão em um campo de disputa pelo poder e pelo saber. Como demonstrado pela perseguição inquisitorial, há um saber hegemônico branco que sai vitorioso embasado pelo eurocentrismo, enquanto os outros são considerados mágicos, inadequados e passíveis de perseguição.

Além da medicina institucionalizada, Miranda discorre sobre as práticas curativas dos males físicos dos povos indígenas no período colonial e que estavam associadas a um mundo intangível e espiritual, no que ele chama de “medicina mística”<sup>24</sup>. Miranda dá continuidade ao

---

<sup>22</sup> SOARES, 2001, p. 408.

<sup>23</sup> Idem, p. 413.

<sup>24</sup> MIRANDA, 2017, p. 201.

uso do termo 'magia' para denominar essas práticas, o que demonstra como a colonialidade deste saber também ainda está em manutenção nessa organização social. Essas artes curativas indígenas se valiam de um profundo conhecimento das ervas e que, combinadas com as palavras e gestos corretos, promoveriam a cura. Tanto europeus quanto africanos, ao entrarem nas terras brasileiras, se beneficiaram deste conhecimento ancestral nativo para adaptar suas práticas ao novo ambiente colonial com o que havia disponível na flora local. O antropólogo Márcio Goldman observa que o contato entre africanos e indígenas nas Américas pode ser observado ao longo de todos os séculos em que a escravidão estava ativa e que têm continuidade até os dias de hoje. Para o autor, este contato é resultado de um "processo de desterritorialização e reterritorialização"<sup>25</sup> sofrido tanto pelas comunidades africanas como indígenas. Não há uma sobreposição, mistura ou sincretismo dessas cosmologias mas sim conexões transversais entre os saberes existenciais contidos dentro das pessoas. Dentro destas trocas, há um profundo aprendizado por parte dos africanos dos saberes curativos das ervas presentes em solo brasileiro. Disto dependia em grande parte, mas não somente, a perpetuação de suas práticas curativas e ritualísticas em um solo desconhecido.

A medicina legalizada convivia com outras práticas curativas como a dos benzedeiros, feiticeiros, curandeiros e mezinheiros (especialistas em remédios caseiros). É interessante observar que, apesar de na documentação os africanos que praticavam a cura serem chamados de feiticeiros, ao tratar da prática em si alguns casos utilizam o termo "mezinhas" para se referir a medicamentos e remédios feitos por eles no ato de curar. Como pode ser observado na confissão de Antônio da Costa em 17 de setembro de 1618:

"E assim disse mais que se acusava que haverá dois anos e meio, pouco mais ou menos, que nesta cidade, adoecendo-lhe uma menina sua filha, e suspeitando que de peçonha ou feitiços, mandara chamar dois negros por duas vezes; um deles de Jorge Ferreira... e do outro não estava bem lembrado cujo era, tendo-os por feiticeiros, e lhes pedira que lhe adivinhasse que doença tina a dita sua filha. E o negro dito Jorge Ferreira lhe dissera que haviam dado peçonha, e lhe fizera umas mezinhas com umas ervas para efeito de se adivinhar a dita doença, mas a dita sua filha se não achara bem."<sup>26</sup>

e na confissão de Pero de Moura de 18 de setembro de 1618:

"E disse que ele vinha a esta mesa, acusar-se e confessar sua culpa para usar da misericórdia e graça prometida; e estava arrependido e preste para a penitência que se lhe desse pela tal culpa, que era haver ano e meio, pouco mais ou menos, que tendo

<sup>25</sup> GOLDMAN, 2014, p. 215.

<sup>26</sup> Novas Confissões da Bahia: os documentos da segunda visitação do Santo Oficio ao Brasil s. XVII - Confissão de Ant nio da Costa (posi o 2334 a 2386).

ele, seu irmão, Paulo Correa, nesta cidade muito doente, e desconfiado dos médicos, mandara chamar um Negro de Sao Tomé por nome Francisco Cucana, forro, morador em Pirajá deste Recôncavo, junto do Engenho de Diogo Monis Telles, o qual negro tinha fama de feiticeiro e estivera já preso no aljube desta cidade por isso. E vindo o dito negro a casa dele, Confitente, fizera... cerimônias de feitiçaria com um ovo chamando pelo doente, e dizendo que não lhe respondesse. E declarou ele, Confitente, que o dito doente seu irmão sarara com a cura que o dito Negro lhe fizera, mas que não lhe parecera a aplicação das ervas e de outras mezinhas com que o curara coisa de feitiçaria"<sup>27</sup>.

Percebe-se aqui a dualidade deste termo para a sociedade colonial de Salvador do período. Há aqui presente na fonte a percepção mística ocidental pelos confidentes do aspecto mágico da cura pelas mezinhas realizadas pelos africanos. O título de mezinheiro, desde o início do período colonial, estava vinculado aos missionários da Companhia de Jesus que forneciam medicamentos à população como alternativa à medicina acadêmica. Conforme analisado por Márcio de Souza Soares, até a expulsão da Companhia de Jesus em 1759, os missionários, a partir do aprendizado com os nativos, conseguiram elaborar diversos medicamentos com base na flora local para o propósito da cura<sup>28</sup>. A percepção da cura para esses religiosos estava conectada com a compreensão católica da salvação do espírito, sendo portanto uma intervenção divina a partir do medicamento que permitia a cura dos males. Não faria sentido para os confidentes cristãos, portanto, chamar esses africanos de mezinheiros apesar de, em seu imaginário, o remédio caseiro que eles produziam estar conectado ao termo "mezinha". Seus remédios à base de plantas, da mesma maneira dos missionários, foram interpretados como práticas de feitiçaria.

Tais práticas de cura alternativas à medicina acadêmica participavam do universo social colonial e vinham tanto de tradições indígenas e afrodescendentes como de tradições européias, de antigos rituais católicos e pagãos que se adaptaram ao contexto colonial brasileiro na busca pela cura dos males. Conforme apontado por Timothy Walker (2004), simpatias e rezas como práticas curativas eram comuns no início da idade moderna em Portugal. Portanto, algumas práticas consideradas ilícitas pelo imaginário inquisitorial não eram exatamente uma novidade na experiência dos colonos. Laura de Mello e Souza observa que, na América lusa, as adivinhações e o curandeirismo eram práticas recorrentes. Dentro da lógica cristã, a autora aponta que a prática de adivinhar foi frequentemente associada ao diabo, pois implicava habilidades além das potencialidades humanas e que só seria possível a partir de uma intervenção demoníaca. Tal percepção chegou até as leis civis a ponto de, nas

<sup>27</sup> Novas Confissões da Bahia: os documentos da segunda visitação do Santo Oficio ao Brasil s. XVII - Confissão de Pero de Moura (posi o 2487 a 2527).

<sup>28</sup> SOARES, op.cit, p. 410.

Ordenações Filipinas referente aos feiticeiros, trata-se também das adivinhações com duras penas como açoites, pagamento de três mil réis e degredo para o Brasil<sup>29</sup>. Souza demonstra como a prática da adivinhação não estava restrita aos africanos ou indígenas, fazendo parte de uma ampla gama de pessoas que dominavam tal arte através dos mais variados meios e que as práticas de adivinhação de origem africana permaneceram bastante inalteradas durante o período colonial. Souza aponta também que africanos, indígenas e mestiços foram grandes curandeiros do Brasil colonial. "O conhecimento que tinham sobre as ervas e de procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular"<sup>30</sup>. A autora aponta para o predomínio do sexo masculino dentro dos curandeiros, uma discrepância em relação as demais práticas mágicas em que a predominância era feminina, situação essa que pode ser percebida na documentação aqui analisada, visto que apenas africanos homens foram referidos como curandeiros adivinhos. Dentro destas sociedades, as curas "mágicas", como dito pela autora, tinham grande importância para essas culturas e o tratamento das doenças e o êxito nas curas eram provas dos talentos dos "feiticeiros" que as realizavam. Desde os primeiros cronistas há alusões e o reconhecimento da habilidade dos africanos em curar através das ervas. Tal reconhecimento era possível pois, mesmo dentro da sociedade tradicional europeia, havia uma percepção de que a doença poderia ter causas sobrenaturais que só poderiam ser vencidas por recursos de mesma natureza<sup>31</sup>. A falta de conhecimento na época da realidade biológica e psicológica da doença direcionava as pessoas para outras maneiras de se explicar a relação entre doença e saúde. Dentro desta compreensão, curavam-se doenças, dores e feitiços. Isso dava um caráter paradoxal aos curandeiros africanos que, identificados como feiticeiros, eram chamados para desfazer feitiços. Sua ação poderia, segundo a autora, ser considerada ambivalente pois, um negro feiticeiro era capaz de curar e, ao mesmo tempo fazer ou desfazer feitiços. Tal associação aproximava essas práticas da terapêutica popular as práticas de feitiçaria. Mas essa era uma percepção colonial, do ponto de vista exterior destes praticantes. Ao buscar analisar o significado de suas práticas e como compreendiam a cura, essas concepções ocidentalizadas devem ser descascadas<sup>32</sup>. Em vias de trilhar o caminho para se compreender o significado dessas práticas para esses sujeitos, o conceito de práticas curativas foi alargado

---

<sup>29</sup> SOUZA, 1986, p. 157.

<sup>30</sup> SOUZA, 1986, p. 166.

<sup>31</sup> Idem, p. 167.

<sup>32</sup> Optou-se pela utilização do termo "descascar" pois compreende-se que são diversas camadas de concepções ocidentalizadas que vem sendo imposta a esses sujeitos africanos e a seus descendentes ao longo do processo de colonização. Assim como descasca-se um legume para poder cozinhá-lo, descasca-se as concepções ocidentalizadas para poder-se então analisar estes sujeitos africanos a partir de suas próprias perspectivas.

para abraçar todas essas formas de ação no mundo tangível e intangível onde se tem por objetivo a cura de alguma enfermidade, seja interna ou externa ao sujeito. O objetivo deste movimento foi de acolher tais práticas por suas alteridades, pelos que elas simbolizam e representam em uma compreensão decolonial das mesmas, expandindo assim os limites do que poderia ser considerado enquanto cura. Esse é um movimento contrário ao que foi realizado pelos aparelhos repressivos, busca-se não mais homogeneizar as diferentes práticas de cura e as práticas mágicas pois, como será visto a seguir, havia, para os curandeiros adivinhos africanos, uma separação entre aqueles que promoviam a cura e aqueles que promoviam os feitiços.

### Saberes hegemônicos *versus* Saberes marginalizados

A disputa pelos saberes e práticas no ambiente colonial estava intimamente conectada com a fé. Até o século XVIII e XIX era a religião que coordenava as possibilidades de existência no universo ocidental e colonial. Apesar de católicos, muitos abriam as portas de suas casas para experiências vistas como inadequadas pela ordem vigente. A questão da disputa entre saberes hegemônicos e marginalizados é muito mais profunda, como observado por Luiz Mott:

"Apesar de a hierarquia católica ter se oposto rigorosamente, desde os tempos apostólicos, a todas as religiões não cristãs, rebaixando-as a condição de idolatria, superstição e feitiçaria, na prática, muitas vezes, outra era a realidade, sobretudo abaixo do equador. No Nordeste, nas Minas e no resto da colônia, são frequentes as denúncias contra homens e mulheres que recorriam aos feiticeiros e feiticeiras em especial quando os exorcismos da Igreja e os remédios de botica não surtiam efeito na cura de variada gama de doenças"<sup>33</sup>.

O autor aponta ainda como diversos padres foram acusados ao Tribunal da Inquisição por terem encaminhados seus rebanhos a calundzeiros<sup>34</sup> por acreditarem na melhor eficácia dos negros no tratamento de determinadas doenças físicas e emocionais. Situação que não é tão díspar da percepção católica em que os padres são responsáveis apenas pela cura e salvação

<sup>33</sup> MOTT, 1997, p. 124.

<sup>34</sup> Como mencionado por Alexandre Almeida Marcussi (2015) em sua tese de doutoramento, os calundus eram práticas ritualísticas afro-americanas organizadas centralmente em torno de práticas de adivinhação e cura associadas entre si. Estas práticas ritualísticas eram realizadas frequentemente por intermédio de uma possessão espiritual vivenciada pelo curandeiro. Tais rituais poderiam conter dança, música e atividades que buscassem compreender a sua realidade colonial. O ritual do Calundu será analisado comparativamente no capítulo 2 desta monografia a fim de compreender melhor as práticas de cura e adivinhação presentes nas fontes aqui analisadas. Não considera-se que as práticas localizadas na fonte sejam indícios de rituais de Calundu, visto que não condizem com as formas e conteúdos circunscritos pelo autor, apesar da abrangência que ele dá a tais práticas. Entretanto, a cosmologia presente nos rituais de cura do Calundu podem servir como pistas para esta análise.

da alma, mas não do corpo. Apesar de diversos documentos como as *Constituições do Arcebispado da Bahia* em que qualquer feitiçaria utilizada tanto para o mal quanto para o bem incorreria na excomunhão do praticante<sup>35</sup> e da própria legislação real que condenava as práticas consideradas mágicas, Mott salienta como, em todo o Brasil, era possível encontrar rezadeiras, benzedoras, feiticeiros, curandeiros e adivinhos prestando serviços tão valorizados pela vizinhança. Em certa medida, o autor aponta para certa indiferença por parte do clero a superstições mais leves que provinham do contexto medieval europeu, além de rituais heterodoxos ameríndios e africanos marcados pela idolatria. Apesar desta aparente abertura social a práticas heterodoxas, muitas pessoas optaram por mantê-las a portas fechadas por medo da repressão. Isto se percebe na medida em que, por mais que o serviço da cura prestado pelos africanos aqui analisados fossem solicitados, no momento da acusação ou da denúncia, o aparato social cristão da culpa e do medo entrava em ação e a utilização da atividade destes sujeitos era exposta às autoridades.

A questão da utilização do termo feitiço e feiticeiro para designar as práticas ritualísticas de cura dos africanos não é meramente uma negação cientificista ou religiosa. Ela tampouco se restringe ao universo cosmológico africano. Como apontado por Roger Sansi, os usos de conceitos como feitiço e feitiçaria expandiam as questões raciais. Por ser um fato universal e não culturalmente específico, na visão lusófona colonial, sua plasticidade permitia incluir em sua racionalidade objetos e pessoas de qualquer origem.

"o discurso da feitiçaria mostra a extrema violência e injustiça do mundo colonial; mas essa violência não se reduz a uma contradição escravo/dono, branco/ preto, ela era muito mais ampla: da perseguição religiosa contra Judeus e Muçulmanos ao conflito de classes entre fidalgos e povo, reinóis e brasileiros, homens e mulheres, incluindo até conflitos entre escravos de diferentes origens, escravos e libertos etc. O discurso da mandinga e da feitiçaria é um discurso sobre o poder cotidiano e a violência de todos contra todos, um discurso que o tráfico atlântico de escravos intensificou, sem dúvida, mas que já existia, e que continuou depois do fim do tráfico"<sup>36</sup>.

A autora Laura de Mello e Souza já havia observado que os feitiços não se restringiam às práticas de africanos, podendo incluir também católicos e indígenas de toda e qualquer origem<sup>37</sup>. Como observa Sansi, "apenas 62 dos 652 casos de feitiçaria denunciados à inquisição portuguesa entre os séculos XVI e XVIII foram negros ou mulatos"<sup>38</sup>,

<sup>35</sup> VIDE, 2011, p. 314 – 315.

<sup>36</sup> SANZI, 2008, p.136)

<sup>37</sup> SOUZA, 1998, p. 131.

<sup>38</sup> SANZI, op.cit. p. 136.

representando menos de 10% dos casos. Entretanto, o que deseja-se apontar é em que contexto e para quais práticas esses termos foram utilizados na fonte analisada.

Ao analisar as duas acusações presentes no ano de 1618 que fazem referência ao curandeirismo africano, a utilização do termo não aparece em uma acusação direta sobre os praticantes. A confissão não é sobre eles em si, mas sim sobre o pecado cometido pelos confidentes que utilizaram de seus serviços. Apesar da proximidade da população africana, europeia e brasileira na colônia americana portuguesa, a incompreensão e mesmo a falta de abertura para a compreensão do Outro, embebidas em um racismo ainda não cientificado mas já presente, impôs uma compreensão europeia de feitiço e feiticeiro dentro de uma realidade a que estes conceitos não eram pertencentes da mesma maneira. O sagrado existente na vida social africana e afro-americana na colônia foi e ainda é deturpado pelas disputas de poder. A colonialidade do saber é visceral, pois não existem saberes sem sujeitos históricos presentes em sua ancestralidade. Ela não é apenas a dominação de um saber-fazer, mas de um saber-existir. No Brasil, como apontado por Mãe Beatriz de Iemanjá no documentário "Caminhos da religiosidade afro-riograndense", a questão da feitiçaria sempre foi associada ao negro e ao índio em oposição ao catolicismo instituído socialmente. Se uma pessoa detinha uma forma de vidência ou utilizava de ervas para curar determinados males, era automaticamente intitulada como feiticeiro<sup>39</sup>. A conquista da América determinou o início de um colonialismo não apenas da organização social, mas também dos saberes, da linguagem e do imaginário das populações envolvidas nesse processo. A religiosidade cristã que formava a cosmologia ocidental tinha como base a separação entre o sagrado, representado por deus, o humano, pelo homem, e a natureza. Os saberes coloniais e eurocêntricos, na disputa pelo saber, acabaram relegando o Outro a uma categoria não racional.

A raça e o racismo são elementos estruturantes que organizam o funcionamento do universo colonial. Como observa Luiz Rufino, o termo raça é uma invenção que precede a noção de humanidade desenvolvida ao longo do desenvolvimento ocidental, significa dizer que "o estatuto de humanidade empregado ao longo do processo civilizatório colonial europeu no mundo é fundamentado na destruição ontológica dos seres não brancos"<sup>40</sup>. Como o autor observa, as sabedorias ancestrais foram produzidas como esquecimento e descredibilidade. Para vencer tal colonialidade, este trabalho utiliza do que o autor chama de "tática de guerrilha epistemológica"<sup>41</sup> como estratégia de luta para enfrentar a supremacia da

---

<sup>39</sup> Caminhos da religiosidade afro-riograndense. 2011, min. 10:57.

<sup>40</sup> RUFINO, op.cit, p. 29.

<sup>41</sup> Idem. p. 30. O autor denomina sua tática de luta como "Pedagogia das Encruzilhadas". A partir da guerrilha epistêmica, Rufino propõe quebrar a razão dominante europeia a partir dos seres e saberes subalternizados por

razão branca e apresentar outras perspectivas a partir de referenciais subalternizados. Para enfrentar a colonialidade é necessário que haja uma transgressão que "assuma posições contundentes e comprometidas com o combate ao cárcere racial (enclausuramento e desvio do ser) e às suas produções de injustiça cognitiva"<sup>42</sup>. Uma maneira de ação desta tática é "devolver" o encantamento para o mundo e para a análise histórica pois

"o encantamento dribla e enfeitiça as lógicas que querem apreender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário. Daí o encanto ser uma pulsação que rasga o humano para lhe transformar em bicho, vento, olho d'água, pedra de rio e grão de areia. O encanto pluraliza o ser, o descentraliza, o evidenciando como algo que jamais será total, mas sim ecológico e inacabado"<sup>43</sup>.

Dessa forma, o encantamento fala sobre uma outra gramática, uma outra maneira de se escrever o mundo. Devolver o encantamento para os debates acadêmicos sobre sociedades e modos de vida é romper com os pressupostos ocidentalizantes de que não há consciência, humanidade e civilização dentro desta forma de compreensão do mundo. Como observado por Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino, o encantamento é um fundamento político que confronta as limitações da mentalidade ocidental tão orientada pelo paradigma do desencanto<sup>44</sup> que aprofunda a colonização dos saberes e dos corpos.

Defende-se nesta pesquisa que os atos de cura, para as sociedades centro-africanas de matriz bantu, não são mágicos. A percepção da magia é considerada como um evento inesperado, extra-humano e que determinadas pessoas possuem a habilidade do seu domínio. Não é portanto um evento da realidade material dos seres humanos, mas excepcional e especial. O estudo antropológico de Willy De Craemer, Jan Vansina e Renée Fox, sobre os movimentos religiosos na África Central, em particular a região do Zaire, nome que adotou oficialmente a República democrática do Congo entre 1971 e 1997, conclui que tanto os encantamentos quanto os movimentos analisados nesta região são considerados religiosos e não mágicos. Isso porque, na concepção dos autores

"Religion, as we define it, is a system of symbols, beliefs, myths and rites experienced as profoundly significant or serious, primarily because it provides individuals, groups and societies with an orientation toward ultimate conditions of existence. Religion provides an individual and collective self-definition. It shapes

---

este sistema. Atraindo-os para "dentro do mato", para dentro das sabedorias afro-brasileiras como produtoras de ações decolonial. Esta problemática epistemológica para ele é fundamentalmente étnico-racial.

<sup>42</sup> Idem. 32.

<sup>43</sup> SIMAS; RUFINO, 2020, p. 9.

<sup>44</sup> Idem, p. 7.

man's cosmology and related patterns of cognition and is a fundamental source of social solidarity"<sup>45</sup>.

Os autores observam que, em certa medida, há uma aproximação entre os componentes constitutivos da magia e da religião. No entanto, a singularidade da magia está em maximizar o alcance de determinados objetivos, guiado por um desejo individual por meio da manipulação padronizada de ritos, fórmulas e símbolos. Assim como na magia, a religião também está orientada em ritos e símbolos, mas como os autores observam, para a sociedade da África Central são as atitudes, mais do que os comportamentos, do indivíduo ou do grupo, que determinam a mistura da religiosidade e magia envolvidas. Se, para o grupo, há um benefício coletivo da ação, então não é um ato mágico, mas sim religioso. Se, por outro lado, há uma ação egoísta por parte do praticante de causar mal ou beneficiar a si mesmo, então é considerado um ato mágico<sup>46</sup>. O dicionário de língua portuguesa composto pelo padre Rafael Bluteau traz duas definições importantes do ponto de vista ocidental dos praticantes de magia que complementam esta leitura na perspectiva católica. Segundo ele, os praticantes de bruxaria seriam aqueles que, através do pacto diabólico, detém o poder de fazer "coisas maravilhosas e de ordinário mal"<sup>47</sup> enquanto os feiticeiros seriam aqueles que realizam o "malefício, ou doenças com ervas venenosas, e outras drogas; e talvez intervindo obra diabólica"<sup>48</sup>. A partir dessas definições é perceptível que, mesmo dentro das concepções cristãs do que seriam os feiticeiros e bruxos, os curandeiros aqui analisados não estariam incluídos, visto que Bluteau coloca ambos na ideia do malefício como fator principal, onde o mal pode ser causado através do diabo ou das ervas e demais instrumentos. Percebe-se que neste contexto colonial do século XVII, há uma confusão nos termos. Os atos inexplicáveis e fora da "normalidade" da sua realidade material, impregnada pela separação entre o sagrado e o profano, compunham o aspecto mágico da realidade que os levou a tratar destes sujeitos enquanto feiticeiros.

A concepção de existência Centro-Africana compreende uma forma de praticar a sacralidade cotidianamente, pois ela é parte da realidade material. A existência é sagrada dentro desta cosmologia. Não pretende-se com esta pesquisa retirar a magia dessa concepção.

---

<sup>45</sup> A religião, como a definimos, é um sistema de símbolos, crenças, mitos e ritos experimentados como profundamente significativos ou sérios, principalmente porque fornece aos indivíduos, grupos e sociedades uma orientação para as condições últimas de existência. A religião fornece ao indivíduo uma autodefinição coletiva. Ela molda a cosmologia do homem e os padrões de cognição relacionados e é uma fonte fundamental de solidariedade social (Tradução aproximada). CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976, p. 459.

<sup>46</sup> CRAEMER; VANSINA; FOX, op.cit. p. 460.

<sup>47</sup> BLUTEAU, 1889, p. 200.

<sup>48</sup> Idem, p. 605.

Como observado pelos autores, desde os períodos pré-coloniais a África Central carrega consigo a magia em seu cotidiano, como as magias de guerra (war magic) que eram e ainda são uma dimensão essencial das guerras clássicas Africanas (classical African warfare)<sup>49</sup>. Entretanto, os símbolos e rituais se desenvolvem por livre associação e são estruturados e limitados por regras culturalmente ditadas. A maioria dos movimentos religiosos são construídos em torno dos encantos. Se observarmos o ritual religioso cristão, por exemplo, mesmo que com a ausência deste termo, é possível compreender a partir desta percepção do encantamento. Ao considerar-se a África Central, de acordo com os autores, compreende-se que os encantos formam conjuntos complexos de símbolos básicos que se referem a uma compreensão muito abrangente dos infortúnios e sortes e são sempre orientados para a coletividade. "According to Central African conceptions, this means that the charms and the movements are religious rather than magical. A "magical movement" is a contradiction in terms, because a movement must be oriented toward goals sought by and for the community"<sup>50</sup>.

A percepção de que a prática terapêutica desses sujeitos é um ato mágico, presente nas fontes aqui analisadas é ocidental e colonial. Há um código significativo composto pelos símbolos e objetos da cura e é sobre eles que esta pesquisa se detém, não como mágicos, mas como parte da realidade concreta. O ato de curar, nesta cosmologia Centro-Africana, é auxiliado pelas forças do outro mundo, habitado pelos espíritos e forças extra sensoriais que atuam cotidianamente na realidade concreta desses sujeitos. A prática da cura se torna possível nesta realidade através da atuação destes seres. Não podendo ser qualificada como ato mágico ou feitiçaria, pois visa o bem coletivo e não um impulso individual de autovalorização ou maléfico perante os olhos daqueles que necessitavam desta intervenção, no caso aqui analisado, os colonos. Por mais que para eles fosse, de fato, uma intervenção mágica de feitiçaria, para os africanos responsáveis por esta cura se tratava de uma prática imersa na sua religiosidade a partir de seus próprios símbolos, crenças, mitos e ritos. Por esta razão, no próximo capítulo, a diferença epistemológica da cosmologia africana será utilizada para buscar compreender que referências devem ser utilizadas para analisar as práticas de cura na perspectiva dos sujeitos que as praticaram.

---

<sup>49</sup> CRAEMER; VANSINA; FOX, op.cit. p. 465.

<sup>50</sup> De acordo com as concepções da África Central, isso significa que os encantos e os movimentos são mais religiosos do que mágicos. Um 'movimento mágico' é uma contradição em termos, pois um movimento deve ser orientado para objetivos buscados pela e para a comunidade (Tradução aproximada). Idem, p. 475.

## Capítulo 2: Africanidade como diferença epistemológica

Antes de iniciar uma análise mais profunda dos praticantes e do que denominou-se aqui como cosmo-concepção da cura presente na fonte, faz-se necessário compreender que caminho epistemológico foi utilizado para a produção desta análise. Como apontado no capítulo anterior, analisar esta fonte pela perspectiva do pensamento ocidental dominante seria desrespeitar a existência destes sujeitos e perpetuar a colonialidade dos seus saberes. Para tanto, a africanidade será utilizada como diferença epistemológica e como uma ontologia combativa. Com africanidade, entende-se que os valores e elementos culturais africanos são utilizados como referência para a análise. Isto não significa buscar a África pura dentro dos símbolos encontrados, nem tampouco considerar que estes indivíduos não estavam imersos na sociedade colonial ressignificando constantemente suas práticas. Significa dizer que a África é utilizada como referencial simbólico para seus praticantes e isto é central para a valorização e reconhecimento de um modo de ser e estar no mundo. A africanidade é vista aqui como um sentimento de pertencimento que carrega a ancestralidade destes sujeitos e sua forma de existir anterior à colonização. Lembrando sempre que mesmo em África sua cultura e forma de vida social não eram estáticas ou ininterruptas, acompanhando suas próprias flutuações e historicidades. Há uma memória ancestral de práticas, tradições, aprendizados e experiência que estes sujeitos carregam consigo e que se adaptam ao ambiente colonial conforme suas necessidades. É neste sentido que a África é utilizada como diferença epistemológica, como diversidade, valores compartilhados e referência.

Ao utilizar-se desta perspectiva, onde África não é lugar mas sim modos de existir, não se pode esquecer que este é também um espaço físico que foi caracterizado na perspectiva da diferença desde seu contato com o Ocidente. A análise simbólica por trás das práticas aqui analisadas passa por uma história de raízes e rotas, origens e destinos. Transpassada pelas correntes da Diáspora, conectando espaços e tempos, estes saberes em trânsito introduzem nas terras brasileiras uma perspectiva de mundo particular e singular na qual a oralidade, o comunitarismo, a religiosidade, a ancestralidade, a circularidade, a musicalidade, a corporeidade e a energia vital universal compreendem os valores civilizatórios daquelas sociedades. Tais valores se chocam, permeiam e conectam com os saberes ancestrais da população indígenas destas terras e dos colonizadores em um bailado não sincrético, mas coexistente, no que José Carlos dos Anjos chama de rizoma. Uma encruzilhada que propõe um jogo com a alteridade em uma expressão da filosofia das diferenças. Ao analisar a religiosidade afro-brasileira presente nos terreiros, o autor observa

que "a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal"<sup>51</sup>. Ao observar a fonte aqui analisada, percebe-se esta encruzilhada na medida em que os aspectos da cosmologia africana centro-ocidental coexistem com a utilização de ervas e produção de mezinhas, advindas da troca de conhecimentos com as populações nativas, e que eram realizadas por negros já cristianizados. O sagrado habita a realidade material numa correlação contínua de reformulação das próprias identidades e práticas. Antes de avançar neste debate, tracemos primeiro esses saberes em Diáspora para compreender os caminhos percorridos e as possíveis conexões em África destas práticas a partir dos indícios presentes nas fontes. Na sequência, será analisada com mais profundidade a noção de indivíduo para compreender a relação entre doença e saúde dentro dos parâmetros destes sujeitos, buscando um equilíbrio entre o conteúdo factual e o universo intangível desta camada variada e complexa que compõem a cosmologia da África centro-ocidental.

### Caminhos na Diáspora

Ao analisar-se a cultura diaspórica africana é necessário fazer algumas ressalvas. A enorme fluidez de caminhos, rotas, origens e destinos exige um aprofundamento em fontes diversas para traçar a rota desses sujeitos<sup>52</sup>. Como já foi mencionado na introdução deste trabalho, esta pesquisa não se deteve exaustivamente sobre a questão da origem mas sim dos símbolos. É claro que a compreensão dos símbolos exige que se parta de determinado ponto de vista existencial para seu entendimento. Afinal, a pesquisa se propõe a analisar a simbologia para pessoas vindas do continente africano. Como apontado por M'Bokolo, buscar a origem africana dos sujeitos em Diáspora pode ser um trabalho muitas vezes decepcionante devido à fragilidade das documentações e registros feitos pelos agentes do tráfico embebidos nos estereótipos criados sobre essas populações<sup>53</sup>. Além disso, esses sujeitos foram agentes de seus próprios processos condicionados pelo sistema de repressão de corpos que foi a escravidão. Sua sobrevivência dependia não apenas de manter o corpo físico vivo, mas

---

<sup>51</sup> ANJOS, 2008, p. 81-82.

<sup>52</sup> Há diversos estudos que buscam dar conta de traçar a origem dos africanos no Brasil. Para o Rio de Janeiro: Soares, Mariza Carvalho. Mina, Angola e Guiné. Nomes de África no Rio de Janeiro setecentista. **Tempo**. Vol. 3- n. 6. 1998. Para a Bahia: SILVA JR., Carlos da, **Identidades Afro-Atlânticas: Salvador, Século XVIII (1700-1750)**. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2011; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; SILVA JR., Carlos da. 'Uma nova guiné': africanos em inventários e registros de batismo na cidade da Bahia da primeira metade do século XVIII. **História Unisinos** 14 (3), pp. 243-257, set./dez. 2010.

<sup>53</sup> M'BOKOLO, 2009, p. 355.

também de se apegar aos resquícios de si mesmos para sobreviver psiquicamente.

"Deportados para longe das suas terras, cercados por todas as contradições da escravidão, aparentemente sem esperança de regresso, os escravos africanos podiam ser tentados a agarrar-se desesperadamente a alguns traços da sua singularidade ou, ao contrário, fundir-se ao máximo nas novas relações sociais. Toda a sua história confirma que combinaram as duas atitudes, tanto no Novo Mundo como nos países árabes"<sup>54</sup>.

Apenas utilizar a África como ponto de partida não seria suficiente para realizar uma análise de sujeito e símbolos, tendo em vista a diversidade étnica e as dinâmicas culturais dentro do continente. Além disso, não se pode deixar de levar em conta que, em Diáspora, estas populações sofreram com o choque da escravidão e foram condicionados a uma posição servil no Novo Mundo, respondendo a uma realidade de coexistência interracial e recriando a si mesmos a todo instante.

A diversidade cultural em África foi unida com o tráfico transatlântico que dispersou e agrupou diversas culturas em uma nova organização social. Como apontado por John Thornton, esta ausência de uma especificidade étnica e cultural necessária para a manutenção das culturas africanas no continente americano fez com que uma nova cultura emergisse desse processo. Suas raízes, de fato, eram africanas, baseadas em um "denominador comum das muitas e variadas culturas da África que serviam de alicerce, porém foi criada em um contexto no qual os elementos da cultura europeia serviam de material de ligação"<sup>55</sup>. Ao buscar-se a referência em África para compreender as práticas de cura presentes no contexto colonial brasileiro do século XVII, observar as diferenças etno-linguísticas no continente pode ser um fator importante. Aponta-se aqui a África Centro-Oriental, em especial a África Central para o século aqui estudado, como provável origem destes sujeitos por serem regiões que participaram ativamente do comércio de pessoas escravizadas para as terras brasileiras. Nestas regiões existiam diversas nações e grupos linguísticos muito diversos. Entretanto, Thornton observa que, por mais que houvesse áreas com até cinquenta línguas, poucos especialistas afirmam que tais unidades linguísticas ou nações possuíssem uma cultura completamente diversa de seus vizinhos, havendo similaridades básicas em grande parte da costa ocidental e central. Como notado pelo autor, tais populações interagiam no cotidiano através das trocas comerciais e neste meio, intercambiam também crenças religiosas e princípios estéticos, pois "possuíam uma religião comum ou uma herança artística a despeito

---

<sup>54</sup> M'BOKOLO, op.cit. p. 348.

<sup>55</sup> THORNTON, 2004, p. 254.

da diversidade linguística"<sup>56</sup>. Devido a esta diversidade de fatores, como então analisar estes sujeitos e seus símbolos? De que pontos deve-se partir para analisá-los e que raízes utilizar como referência para a análise? Retorna-se novamente ao paradigma indiciário proposto por Ginzburg. Para aqueles que estão atentos, são os fragmentos indiretos da inquisição, as palavras não ditas, escondidas nas entrelinhas dos documentos que revelam ao pesquisador um mapa do tesouro e, como todo bom mapa, há ali pistas a serem seguidas para facilitar o caminho por esta trilha desconhecida.

Antes de adentrar nas pistas no documento, deve-se observar os caminhos na Diáspora. Por mais que no século XVII houvesse uma predominância de negros sudaneses na Bahia, o projeto da coroa era de espalhar as nações africanas pela colônia por medo de revolta, prática comum utilizada pelos compradores nas terras americanas. Além disso, Thornton menciona que os Angolanos representavam cerca de 50 a 60% das pessoas escravizadas exportadas da África para as terras brasileiras em todo o século XVII. Mesmo com a pretensão de diversificar o grupo de escravizados em um mesmo local de trabalho, seria quase impossível, nas palavras do autor, evitar uma concentração de angolanos em uma mesma propriedade<sup>57</sup>. Alexandre Vieira Ribeiro chama atenção para o fato de que entre 1582 e 1700 desembarcaram na Bahia cerca de 106 066 escravizados, sendo que nos primeiros cem anos de tráfico transatlântico a região da África centro-ocidental foi uma região central no abastecimento de trabalhadores. Para este período, cerca de 75% vinha da África Ocidental, 21% da África centro-ocidental, 1,1% da África Oriental e 2,1% eram de procedência indefinida. O autor estabelece a predominância dos povos da África Ocidental, principalmente dos povos localizados na baía do Benin, em razão do despacho do fumo de baixa qualidade produzido na região, da dominação holandesa no nordeste (que iniciou em 1624 com a Invasão de Salvador e terminou em 1654 com a Insurreição Pernambucana) e devido a proibição dos comerciantes do Rio de Janeiro e das demais localidades brasileiras não produtoras de tabaco de comercializarem na baía do Benin<sup>58</sup>.

O documento aqui analisado data de um período anterior ao domínio holandês na região mas, apesar disso, percebe-se na fonte uma forte presença dos negros da Guiné através dos relatos. Como na denúncia de Sebastião Barreto em 15 de setembro de 1618:

"E assim disse mais ele, Denunciante, que sabia pelo ver e ser notório em toda esta Bahia, que os Negros que vêm da Guiné fazem ao tempo que tiram o dô por alguma

---

<sup>56</sup> Idem, p. 257.

<sup>57</sup> THORNTON, Op.cit. p. 268.

<sup>58</sup> RIBEIRO, 2005, p. 4-5.

morte, uma superstição matando alguns animais e untando-se com o sangue deles, e dizendo que então sobe a alma ao céu, o que dá escândalo..."<sup>59</sup>,

na denúncia de Simeão d'Araújo de Goés em 17 de setembro de 1618:

"E assim disse mais que era muito escândalo nestas partes o abuso dos negros de Guiné, que viviam nelas, quando tiram o dô, pelas superstições que faziam e gentilidade que usavam, chamando os mortos e orando, que não podem entrar no céu sem lhe fazerem aquele Ofício, lançando sangue da coisa que matam no vinho, tangendo e cantando, e comendo e bebendo com grande excesso e muito ajuntamento de gente preta de seus feiticeiros..."<sup>60</sup>,

na denúncia de Simão Vieira em 20 de setembro de 1618:

"...lhe mostrara o dito Gaspar Fernandes uma negra sua da Guiné, sua cativa, dizendo que lhe falava o Diabo no peito, e dava respostas até das coisas futuras; e que aí mesmo havia um preto, também da Guiné, de cujo nome não estava bem lembrado, que adivinhava os futuros que se faziam, e fazia com que o Diabo desse respostas em uma joeira, e que ia buscar os negros fugidos ao mato com certa coisa que os encaminhava para onde ele estavam"<sup>61</sup>

e na denúncia de Felippa Pirez em 23 de setembro de 1618:

"E disse que denunciava nesta mesa de um negro da Guiné, cativo de André de Freitas, casado e morador nesta cidade, de abaixo da porta grande para a banda do Carmo. O qual negro se chama Antônio e é feiticeiro, e pela fama que tinha disso o chamara ela, Denunciante, haverá dois meses para lhe adivinhar as patacas que lhe tinham furtado como adivinhou."<sup>62</sup>

Por estas razões é impensável descartar a forte presença da África Ocidental no contexto baiano já no início do século XVII<sup>63</sup>. Os Sudanese compõem o grupo de povos que existiam no Golfo da Guiné no período, um termo que unificou três principais grupos: os Nagôs (Iorubas), Jejes (Fon) e Minas. É de conhecimento da historiografia da Diáspora que o grupo Iorubá foi introduzido nas terras brasileiras, em sua maioria, no final do período da escravidão. Nei Lopes observa que sudanese e bantus (originário da África Central) estavam

<sup>59</sup> Denúncias da Bahia, p. 97.

<sup>60</sup> Denúncias da Bahia, p. 116.

<sup>61</sup> Denúncias da Bahia, p. 141-142.

<sup>62</sup> Denúncias da Bahia, p. 159.

<sup>63</sup> Uma análise mais aprofundada dos negros da Guiné e das práticas referidas na fonte demandaria uma análise mais aprofundada sobre estes indivíduos e seus símbolos. Tendo em vista que a proposta desta pesquisa é analisar as práticas de cura exercidas por africanos presentes na documentação, as práticas religiosas dos negros da Guiné não serão abordadas. O que não significa que sejam menos importantes na compreensão das práticas culturais e religiosas de africanos no ambiente colonial do século XVII, apenas que não se enquadram na análise proposta por este trabalho. Sua utilização aqui se deu para compreender melhor a que universo simbólico foi possível conectar os curandeiros aqui localizados e porque.

distribuídos por quase todo o território e que algumas regiões foram marcadas por traços específicos como a predominância de Minas no Maranhão, Congo-Angolanos no nordeste e no sudeste e Nagôs e Jejes na capital Baiana, compondo metade da comunidade africana principalmente no final do século XIX devido a conflitos no Golfo da Guiné<sup>64</sup>.

Seguindo pistas, abrindo trilhas

Através dos relatos citados anteriormente é possível perceber a forte presença da população advinda da África Ocidental nas terras de Salvador. Mas estes relatos nos trazem pistas ainda mais importantes. Em primeiro lugar, são pessoas que tendem a serem vistas pelas suas práticas culturais com um certo distanciamento pelos denunciadores. São colocados como um escândalo, abusos, práticas inaceitáveis e desagradáveis aos olhos dos colonos. Em determinadas situações suas práticas de adivinhação eram utilizadas, mas há um tom depreciativo em suas falas ao tratar destas pessoas e suas práticas culturais religiosas, inclusive as relacionando com práticas diabólicas. Ao analisarmos os especialistas do sagrado nas confissões, por outro lado, percebe-se um outro linguajar para se referir a eles. Há uma certa proximidade e abertura para esses indivíduos e para esta maior receptividade pode-se pensar em algumas explicações.

A questão da diferença nas descrições entre negros da Guiné e os curandeiros e do porque considerar estes especialistas do sagrado enquanto originários da África Central para esta análise podem ser observadas a partir de três principais fatores. Em primeiro lugar há a questão da cristianização da África Central iniciada pela conversão de Nzinga a Nkuwu, manicongo do Kongo<sup>65</sup>, em D. João I. A conversão do manicongo e o contato estabelecido por ele com os europeus não durou muito, até que seu filho Nepemba Angiga, convertido ao cristianismo e batizado como Afonso I, modernizou o Kongo e consolidou o cristianismo como modelo religioso na primeira metade do século XVI. Marina de Mello e Souza observa como a conversão do manicongo deve ser "compreendido com referência às características

---

<sup>64</sup> LOPES, 2010, p. 197.

<sup>65</sup> Manicongo é a nomenclatura utilizada para tratar do líder político desta sociedade. Seguindo os passos de autores africanistas como M'Bokolo, optou-se por utilizar a grafia do Kongo com a letra "K" para diferenciar esta sociedade da atual República Democrática do Congo e para não utilizar a linguagem do colonizador. Além disso, para dar continuidade a proposta decolonial desta pesquisa, optou-se por não se referir a esta sociedade enquanto "reino" pois este já seria uma interpretação europeia desta organização social e o que as pesquisas de Elikia M'bokolo e John Thornton apontam é que esta sociedade não estava estruturada a maneira dos reinos tradicionais europeus, com compreensões políticas, valores e organizações sociais muito distintas da sociedade hierarquizada característica da Era Medieval europeia. Para um aprofundamento maior nesta questão, ver: Elikia. **África negra. História e civilizações**, v. 1, 2009; THORNTON, John. **África e os Africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

dos movimentos religioso centro-africanos, iniciados por líderes messiânicos que propõe mudanças a partir da estrutura existente" e que o "catolicismo foi assumindo feições muito particulares no Congo. Para os congueses era uma versão mais poderosa de sua religião tradicional, para os europeus, uma forma de catolicismo que incorporava elementos e tradições pagãs locais"<sup>66</sup>. Isso explica em parte a receptividade da população Kongolana às práticas cristãs. M'Bokolo aponta também para uma utilização eminentemente política do cristianismo em duas realidades distintas, um cristianismo para o povo e outro para a aristocracia. Entre as populações rurais e urbanas,

"...o cristianismo reduzia-se aos batismos em massa, que os kongos assimilavam aos diferentes ritos locais de iniciação e passagem e a uma soma de ritos, de litanias, de cânticos e de hinos religiosos realmente cristãos. O culto dos santos foi absorvido no dos ancestrais e o conjunto de crenças cristãs confundido com as religiões anteriores à cristianização"<sup>67</sup>.

Por outro lado, a aristocracia cristianizada em primeiro lugar pelos missionários, manifestou seu apego a uma religião que se tornou constitutiva da sua posição social e política, elevada a sinais de distinção do seu corpo social. Percebe-se como, de maneira geral, a sociedade konguesa estava imersa em um cristianismo que atuava como uma ideologia colonial a partir de seus próprios interesses.

O Kongo, área étnico-linguística de matriz bantu, participou ativamente do comércio transatlântico de pessoas escravizadas em uma relação desigual com os portugueses. Quando estes indivíduos foram trazidos para a colônia americana portuguesa, já estavam, em muitos casos, convertidos e inseridos nas práticas cristãs. Ao considerarmos as confissões na fonte aqui analisada, percebe-se que este pode ser um fator importante de aproximação entre a população colonial e os curandeiros africanos que habitavam a região, diferente da relação que se observa com os negros da Guiné. A abertura anterior ao cristianismo adaptado ao seu universo simbólico pode ter sido um fator facilitador desta comunicação, o que gerou uma desassociação destes curandeiros de práticas diabólicas e que seus serviços fossem requisitados pelos moradores. A questão da cristianização desta região africana, não restrita a ela, parece ser então um fator distintivo na receptividade para tais praticantes e suas práticas. O que direciona esta análise para o segundo fator de possível abertura a esses curandeiros e porque considerá-los como originários da África Central: a questão da similaridade das cosmologias centro-africanas com o cristianismo.

---

<sup>66</sup> SOUZA, 2020, p. 40-42

<sup>67</sup> M'BOKOLO, p. 421-422

O sistema religioso africano possuía um certo diálogo inicial com o sistema religioso proposto pelo cristianismo. Assim como todo diálogo, nem sempre há uma clara compreensão de como o Outro compreendia determinados símbolos que eram similares a ambos, mas essa comunicação não só existia como era possível. Apesar de serem sistemas diferentes em conhecimento religioso, há uma partilha de ideias que produzem uma rede de sustentação dessa relação. O principal aspecto desta ligação se encontrava na aceitação da realidade básica da religião, "havia outro mundo que não podia ser visto e as revelações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas poderiam tomar conhecimento desse outro mundo"<sup>68</sup>. Há, portanto, na concepção do cosmos para estes dois sistemas entre os séculos XVI e XVII, uma concordância na existência de dois mundos distintos porém interligados. Dentro desta concepção, o mundo material em que habita o ser humano vivo e que é percebido pelos sentidos físicos, coabita com o mundo intangível, habitado por seres e entidades que são imperceptíveis, exceto para alguns indivíduos considerados aptos a captar as mensagens transmitidas por eles. Esses dois mundos, para esses sistemas, possuíam meios de se comunicar um com o outro, inclusive sendo possível passar de um para outro através da morte ou da possessão. É claro que, como observado por Thornton, por mais que a ideia básica seja a mesma, a forma como estes sistemas compreendiam tais aspectos similares da cosmologia básica eram distintos.

Apesar de tanto africanos como europeus terem concordado que "a forma de conhecimento sobre o outro mundo era através de revelações", eles discordavam na forma, na constância e mesmo na validade dessas revelações que chegavam até os humanos<sup>69</sup>. A revelação, para ambos sistemas, funciona como um canal de comunicação com o outro mundo.

"As informações assim reunidas constituem, então, dados fundamentais para a construção de uma compreensão geral da natureza do outro mundo e de seus habitantes (uma filosofia), uma percepção clara de seus desejos e intenções para que as pessoas obedeam (uma religião), e um quadro mais amplo dos trabalhos e da história de ambos os mundos (uma cosmologia). É então através das revelações que as religiões são formadas, e também é por meio delas que sofrem modificações"<sup>70</sup>.

O ponto de encontro entre ambas parece evidente, porém, como já foi apontado, elas se divergiam na forma e na constância. O autor observa que, em seu sistema de crença, o cristianismo compreende a questão das revelações enquanto profecias canalizadas de tempos

---

<sup>68</sup> THORNTON, op.cit. p. 313.

<sup>69</sup> Idem, p. 315.

<sup>70</sup> Idem, p. 316.

em tempos por determinadas pessoas e que necessitam da comprovação através do milagre para validar a revelação<sup>71</sup>. Enquanto no sistema de crenças africano as revelações aparecem enquanto previsões de maneira constante através de sonhos, práticas de adivinhação, jogos de objetos como pedras, conchas ou ossos selecionados pela singularidade e que canalizam as respostas do outro mundo, ou através da incorporação dos médiuns por esses seres. Tais manifestações do sagrado reveladas aos sacerdotes africanos, assim como para o cristianismo, necessitam ser constantemente comprovadas a sua eficácia e veracidade, caso contrário o sacerdote perderia seu prestígio e cairia em descrédito, alguns podendo inclusive ser punidos<sup>72</sup>. Estes elementos em comum são apontados pelo autor como facilitadores da aceitação dessas singularidades tanto por parte dos africanos quanto dos europeus, por mais que, em sua maioria, os missionários e viajantes constantemente vinculassem as revelações africanas a uma intervenção diabólica.

Uma outra questão importante de aproximação entre o sistema religioso Centro-Africano e cristão é a questão da possessão. Ambos reconhecem dentro da sua realidade a possibilidade da ocupação de um corpo por uma outra força através da incorporação. A cultura cristã tendeu, ao longo do seu processo de estruturação, a atribuir essa posse do corpo a algo demoníaco. Desde o medievo, os espíritos foram desqualificados e substituídos pela atuação do demônio. A exceção para o mundo cristão são o Espírito Santo e os anjos, por exemplo. A questão da possessão para o universo cristão pode ser analisada por duas vias: por um lado, é necessário eliminar a incorporação do demônio de dentro da pessoa a partir da intervenção de um especialista neste tipo de situação, nesses casos, os padres que conhecem o ritual da prática do exorcismo. Por outro lado, "Os cristãos acreditavam, entretanto, que o Espírito Santo possuísse, rotineiramente, as igrejas durante a realização da missa e que Cristo estivesse fisicamente presente em espírito na Eucaristia..."<sup>73</sup>. Há dentro desta percepção, uma certa aceitação de que a posse do espírito em um objeto possa trazer uma mensagem, uma proteção ou uma representação da entidade. Nas missas cristãs, por exemplo, há a cerimônia de receber o sacramento da hóstia e do vinho, que representam nada menos do que o Corpo de Cristo e seu sangue. Claro que aqui se trata de uma questão de representação e não de possessão, mas de certa forma a energia daquele ser está ali presente. Apesar dessa compreensão da incorporação dentro do sistema cristão, houve um distanciamento em relação aos espíritos a partir de uma correlação com o termo *Daimon*,

---

<sup>71</sup> Idem, p. 325.

<sup>72</sup> THORNTON, op.cit. p. 318.

<sup>73</sup> Idem, p. 321.

espírito para dos Gregos, que acabaria por vincular espíritos a demônios. Essa separação entre o universo sagrado e os espíritos foi um fator importante na tradução cultural cristã das práticas africanas enquanto demoníacas.

No sistema religioso africano, até os dias de hoje, a possessão é um fenômeno muito comum, como em Angola por exemplo. Entretanto, diferente da possessão cristã, a posse do corpo (de pessoas e animais), de um objeto ou de um santuário por uma força do outro mundo, atuam através de revelações. Diferente da possessão demoníaca cristã, a possessão das regiões centro-africanas se assemelha à presença do espírito na Eucaristia. A diferença principal se encontra na concepção do sistema Centro-Africano de que não há separação entre as pessoas e estes seres articulados pois eles estão presentes na vida material o tempo todo, não havendo uma desconexão deste contato. A comunicação com os espíritos ancestrais inseridos na vida cotidiana é ininterrupta. A interação entre a materialidade e a sacralidade é constante, sendo a própria realidade sagrada. A coisa, pessoa ou lugar possuído detinha o espírito da entidade ou dos ancestrais e os utilizavam para falar através deles, mas não somente. Ao analisarmos a questão da utilização da posse, o sacerdote poderia direcionar este evento e utilizá-lo como uma ferramenta de trabalho,

"... a possessão de objetos materiais por seres de outro mundo pode não ser necessariamente uma forma de revelação, assim como também como os animais possuídos. Esse tipo de possessão está na raiz da eficácia do feitiço, cuja utilização foi amplamente disseminada. As descrições modernas do niquice, os feitiços do Congo, sugerem que o sacerdote possa na verdade fixar o ser no objeto, subjugando-o desse modo a sua vontade..."<sup>74</sup>.

O sacerdote, então, capturava a entidade para ajudá-lo a conhecer os desejos do outro mundo ou pedir que utilizassem seus poderes para ajudá-lo. Thornton observa que as informações contidas nas revelações poderiam ser reunidas em uma cosmologia e filosofia, com instruções, prêmios e punições em um código de comportamento religioso. O autor traduz o conceito de *niquice* enquanto um "feitiço do Congo". Diferente do autor, esta pesquisa propõe traduzir como "encantamento". Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino sugerem o encantamento como a criação de outros sentidos para o mundo. Um encantamento do mundo seria então uma estratégia e uma tática de atuação no mundo material. A integração entre o visível (materialidade) e o invisível (espiritualidade) proporcionada pelo encantamento, traz "a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade)"<sup>75</sup>. O encantamento produz a transgressão por ser um ato de desobediência da realidade concreta

<sup>74</sup> THORNTON, op.cit. p. 324.

<sup>75</sup> SIMAS; RUFINO, op.cit. p. 7.

e trata, portanto, de outros modos de existir e praticar o saber. Cada um desses sistemas religiosos utiliza o termo possessão de maneira diferente, porém, há a aceitação da existência do fenômeno e isto é importante quando analisamos uma fonte onde é aceito que o curandeiro utilize de objetos que o auxiliam na revelação (adivinhação) da doença para realizar a cura. Thornton aponta como o contato com o outro mundo dentro da religiosidade Centro-Africana foi um facilitador da conversão e da aceitação da continuidade de determinadas práticas por parte dos europeus, mesmo que com uma interpretação errônea e demoníaca de tais práticas<sup>76</sup>. É compreensível conceber então porque os colonos cristãos da América portuguesa no início do século XVII admitiram tais comportamentos dentro de suas casas, pois não eram tão distintos da realidade cristã dominante do período.

O terceiro e último fator de conexão com a África Central e a matriz etno-linguística bantu está na utilização da adivinhação em conjunto com a prática da cura. Segundo os princípios religiosos do grupo bantu, existe uma correlação entre as forças vitais do mundo material e as do outro lado da existência. Dentro da compreensão das práticas curativas deste grupo estava a prática da adivinhação e da utilização de ervas como uma forma de atuação na descoberta da doença e da cura e que foi incorporada na nova realidade americana. As diversas formas africanas de adivinhação foram recriadas durante todo o contexto colonial, mas até o século XVIII parece haver uma centralidade das práticas Centro Africanas. James Sweet observa que

"African forms of divination were re-created in the Portuguese world in a variety of forms. Very specific rituals that resonated with particular African ethnic groups were replicated, particularly in Brazil. Central Africans—Kongos, Ndembus, and Mbatas—brought various divination rituals with them from their homelands during the seventeenth century. Though other ethnic groups made contributions to the field of divination, it was not until the eighteenth century that Central African dominance was contested"<sup>77</sup>.

O autor observa que a instituição da adivinhação mudou muito pouco no processo afrodiaspórico, mas a condição da escravidão transformou os imperativos de muitos dos rituais de adivinhação.

<sup>76</sup> THORNTON, op.cit. p. 331. É claro que isto não se restringe a África Central, na Costa do Ouro, por exemplo, há similaridades com esta estrutura da revelação, porém a forma se distingue, assim como a compreensão da atuação das divindades no mundo material.

<sup>77</sup> As formas africanas de adivinhação foram recriadas no mundo português numa variedade de formas. Rituais muito específicos que ressoaram com grupos étnicos africanos particulares foram replicados, particularmente no Brasil. Os centro-africanos — Kongos, Ndembus e Mbatas — trouxeram vários rituais de adivinhação de suas terras natais durante o século XVII. Embora outros grupos étnicos tenham contribuído para o campo da adivinhação, foi somente no século XVIII que o domínio da África Central foi contestado (Tradução aproximada). SWEET, op.cit. p. 136.

"But where whites attempted to co-opt the powers of African divination, diviners were often forced to adapt ceremonies to the slave culture, balancing the communal needs of masters and slaves. This adaptation should not be viewed as a fundamental transformation forced by the white colonial power structure. Rather, it was an adjustment that was in keeping with African traditions. African divination was constantly changing in accordance with the ebb and flow of temporal conditions. The acclimation to American slavery was made in much the same way that acclimations were made for wars, droughts, and famines that periodically occurred in African societies. In all cases, the driving force behind divination was the restoration of communal balance and harmony"<sup>78</sup>.

Por mais que dentro da comunidade de escravizados, as práticas permaneceram muito semelhantes daquelas encontradas na África, dentro do contexto colonial era necessário realizar adaptações dos rituais e isto não era uma contradição das práticas realizadas em África, visto que esta não é uma prática que contém uma instituição estática.

Thornton também observa que a adivinhação na África Central estava conectada com a ideia de presságio e revelação. O outro mundo era acionado pelas pessoas que realizavam a atividade, que pediam sua influência nos resultados da ação de tal forma "que as pessoas deste mundo pudessem conhecer as intenções do outro mundo"<sup>79</sup>. Havia um pequeno número de pessoas que tinha o poder da visão e que dominava as artes do outro mundo, o autor aponta que estes constituíam uma parte importante do sacerdócio e muito provavelmente essa percepção de que o outro mundo não estava acessível a pessoas normais foi transplantada para o Novo Mundo. Como apontado por Nei Lopes:

"Observemos agora que, no Brasil, os religiosos bantos dedicavam-se principalmente, como em suas regiões de origem, às práticas de adivinhação e de cura. Seus cultos não se caracterizavam pelas danças e experiências de transe ou possessão típicas das religiões da África Ocidental. Além disso, muitas vezes os ritualistas bantos praticavam seu ofício de modo itinerante, em casa de um e de outro adepto, por exemplo, o que definia o vocábulo "calundu" como modalidade de culto, mas não como local de seu exercício"<sup>80</sup>.

Como apontado pelo autor, uma manifestação desse vínculo entre cura e adivinhação pode ser observado nos rituais de Calundus, uma forma de culto bantu de registro mais antigo e

---

<sup>78</sup> Mas onde os brancos tentavam cooptar os poderes da adivinhação africana, os adivinhos eram muitas vezes forçados a adaptar as cerimônias à cultura escrava, equilibrando as necessidades comunais de senhores e escravos. Essa adaptação não deve ser vista como uma transformação fundamental forçada pela estrutura de poder colonial branca. Pelo contrário, foi um ajuste que estava de acordo com as tradições africanas. A adivinhação africana mudava constantemente de acordo com o fluxo e refluxo das condições temporais. A aclimação à escravidão americana foi feita da mesma forma que a aclimação foi feita para guerras, secas e fomes que ocorriam periodicamente nas sociedades africanas. Em todos os casos, a força motriz por trás da adivinhação foi a restauração do equilíbrio e harmonia comunal (Tradução aproximada). SWEET, op.cit. p. 136.

<sup>79</sup> THORNTON, op.cit. p. 18.

<sup>80</sup> LOPES, 2010, p. 200.

que busca a cura do corpo através da cura do espírito. Segundo Lopes, "Calundu" é um termo bantu cuja tradução é de "ancestral, espírito de pessoa que viveu em época remota"<sup>81</sup>. No Brasil, o termo ganhou novo significado e passou a possuir três definições: 1) Seres espirituais que interferem no humor das pessoas, 2) Festas religiosas com canto, dança e batuque e 3) Ocasão de consulta às entidades sobrenaturais. Segundo Alexandre Almeida Marcussi, "os calundus constituíram um fenômeno religioso tipicamente afro-luso-americano" e eram "cerimônias religiosas praticadas primordialmente na América portuguesa, que tinham como objetivo a adivinhação e a cura". Ao longo dos séculos e a partir da atuação do Tribunal Inquisitorial, o termo foi ganhando mais significados como "cerimônia de cura, dança, folguedo, doença, destino e virtude"<sup>82</sup>. O autor observa que o termo era aplicado a uma ampla gama de procedimentos terapêuticos não padronizados e que possuíam particularidades, não se caracterizando como um movimento homogêneo.

A eficácia de tais práticas era reconhecida dentro do contexto colonial por uma ampla gama de habitantes, fossem brancos ou negros. José Rivair Macedo faz alusão aos

"cultos de possessão praticados na África centro-ocidental, controlados por especialistas conhecidos como Ngangas e quimbandas, ou adoração dos nkisi, que os missionários e portugueses denominaram "ídolos" e, mais frequentemente, "fetiches", esteve na base dos batuques e danças noturnas realizados nas fazendas de cana-de-açúcar e em áreas de mineração, nomeados nos textos coloniais desde o fim do século XVII de Calundu ou Macumba, em torno do qual se desenvolviam incorporações, curas, revelações e adivinhações que permitiam aos curandeiros e especialistas do sagrado explicar, prever, controlar e sobretudo compreender o significado das coisas e do mundo num contexto diferente daquele em que se encontravam em seus locais de origem"<sup>83</sup>.

Percebe-se claramente através da prática do Calundu na colônia lusa a forte conexão entre as adivinhações e as curas que permitiam aos especialistas do sagrado controlar e compreender a realidade material a partir da atuação de forças exteriores do outro mundo. Não está se buscando com isso vincular as práticas de cura presentes na fonte aos rituais de Calundu. Lopes aponta que a descrição mais antiga pormenorizada de um Calundu, no Brasil, data de 1646 e foi localizada na capitania de São Jorge de Ilhéus sob a direção de um liberto chamado Domingos Umbata. Entretanto, é bem provável que esta prática já estivesse ocorrendo antes deste registro. Todavia, não parece que os registros de práticas curativas que utilizavam de adivinhação localizados nas fontes aqui analisadas possam ser categorizados como práticas de Calundu, tendo em vista que esta é uma prática ritualística de cura de

---

<sup>81</sup> Idem, p. 199.

<sup>82</sup> MARCUSSI, 2015, p. 2-3.

<sup>83</sup> RIVAIR, 2005, p. 68.

caráter coletivo. O objetivo de trazer esta prática ritualística foi de apresentar as similaridades possíveis de serem encontradas entre a matriz etno-linguística bantu e os especialistas do sagrado presentes na documentação. Tais paralelos são importantes quando busca-se analisar os simbolismos presentes nas práticas desses sujeitos, pois eles atuam como pistas nesta trilha que está sendo aberta.

Não é possível se ter certeza da origem destes curandeiros e tal tarefa, como apontado anteriormente, seria decepcionante. Os pontos que buscou-se abordar para fazer uma aproximação com as práticas religiosas e concepções existenciais da África Central, que compreende em sua maioria a matriz etno-linguística bantu, não se esgotam e necessitam de um aprofundamento maior que não caberiam nesta pesquisa. As pistas aqui analisadas são caminhos para se pensar as etnias em uma documentação que não traz informações detalhadas sobre a origem destes sujeitos. Para fins de análise, esta pesquisa considerou a matriz bantu e a África Central pois percebeu-se uma maior abertura dos colonos a estas práticas e seus curandeiros, seja pelas similaridades com o cristianismo, pela conversão anterior destes sujeitos ou pela prática em si. Neste sentido, não pode-se subestimar o olhar do colonizador pois, diferente da experiência do Sul dos Estados Unidos na época em que o regime da escravatura estava ativo, os colonos da colônia brasileira estavam em maior contato e convívio com estas populações em uma relação ativa de trocas e intercâmbios e percebiam as diferenças e marcas culturais destes sujeitos<sup>84</sup>. Não é mera coincidência, portanto, que há nos registros a presença deste distanciamento em relação aos negros da Guiné e suas práticas culturais religiosas. Os colonos sabiam a quem estavam se referindo, a sua origem aproximada e que tais práticas eram distantes da sua realidade, esta é uma pista importante para perceber o referencial de análise dos símbolos e das práticas de cura e adivinhação. Antes de aprofundar nesta questão, é necessário compreender a noção de indivíduo para o grupo étnico bantu já que a pessoa, nesta cosmologia, remete a muito mais do que humano e isto interfere na interpretação da relação entre saúde, doença e cura.

### Noção de Pessoa

A área etno-linguística Bantu corresponde a um aglutinado de línguas com uma base comum e se encontra em grande parte na África Central. Apesar da afinidade linguística, há uma diversidade política marcada por dispersões e processos sociais diversos. Entretanto, esta

---

<sup>84</sup> SLENES, 1992, p. 59.

região africana é menos heterogênea e os grupos étnicos que ali habitavam compartilhavam uma parte do seu complexo cultural, especialmente aspectos fundamentais da religião como um núcleo de cultura comum. Não eram sociedades iguais, mas possuíam uma língua e cultura com uma base aproximada. Enquanto na África o termo bantu é utilizado para se referir a uma língua, no Brasil é considerado como um componente étnico (banto). O termo *antu* indica ser (humano ou não), enquanto *ba* significa coletivo<sup>85</sup>. *Bantu* significa então os seres ou conjunto de povos. Nesta nomenclatura, percebe-se que a concepção de ser se diferencia da noção Ocidental. No Ocidente, há os seres humanos e os seres vivos no geral, de toda forma, apenas seres vivos, com determinadas características e existentes na materialidade podem ser assimilados pelo termo "ser". Para os bantus, a noção de ser não compreende apenas humanos ou seres vivos, pois o termo não se encerra no corpo e isto tem um papel fundamental na compreensão da experiência de vida destes grupos. O ser compreende assim, pessoas (animais, minerais e vegetais) e grupos, vivos ou não.

A noção de pessoa nas cosmologias africanas tradicionais, em especial na região Centro-Africana aqui analisada, compreende pelo menos três componentes: 1) o corpo físico enquanto material, transitório e previsível; 2) uma espécie de duplo que durante o sono pode se desprender do corpo; 3) um princípio vital que está conectado a força vital circulante entre os elementos da natureza.

"The Central African conception of humanity was closely related to the model of the divided world. Human beings were considered 'double beings', consisting of a visible outer shell and an inner, invisible entity that was the actual or essential person. The 'soul' was an eternal force that could act independently of the outer being. When the outer person slept, the soul flew off to pursue its own labors and adventures, thereby explaining what Westerners understood to be dreams"<sup>86</sup>.

Esta concepção de pessoa é composta por humanos, pedras, plantas, animais e espíritos. O lugar reservado aos espíritos constitui um traço diferencial nessa cosmologia pois há uma comunhão com os espíritos, sobretudo os espíritos dos ancestrais, e estava inserida no cotidiano e nos grandes eventos reguladores da vida social destas populações. Esta abrangência do conceito de pessoa ganhou um caráter religioso na Diáspora, porém não possui essa conotação na cosmologia do Kongo, por exemplo. James Sweet observa que um

<sup>85</sup> SLENES, op.cit. p. 49.

<sup>86</sup> A concepção centro-africana de humanidade estava intimamente relacionada ao modelo do mundo dividido. Os seres humanos eram considerados 'seres duplos', consistindo de uma casca externa visível e uma entidade interna invisível que era a pessoa real ou essencial. A 'alma' era uma força eterna que podia agir independentemente do ser exterior. Quando a pessoa exterior dormia, a alma voava para perseguir seus próprios trabalhos e aventuras, explicando assim o que os ocidentais entendiam como sonhos (Tradução aproximada). SWEET, op.cit. p. 104.

dos fatores distintivos da cosmologia Centro-Africana são suas estruturas seculares intimamente conectadas com ideais religiosos. "Political, social, economic, and cultural ideologies were animated by a tightly woven cosmology that explained the origins of the universe, the constitution of the person, and the connections between the worlds of the living and dead" atuando como reguladores da vida social com códigos de comportamento, práticas rituais, explicações da realidade e delimitadores das relações<sup>87</sup>. Isto se dava pois, para essa cosmologia, o universo foi concebido como dividido entre dois mundos, o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Esses dois mundos estão separados por um grande corpo de água pelo qual os mortos tinham que atravessar para alcançar o outro mundo<sup>88</sup> denominado *Kalunga*. Segundo Slenes,

"*Kalunga* também significa a linha divisória, ou a 'superfície', que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos; portanto, atravessar a *kalunga* (simbolicamente representada pelas águas do rio ou do mar, ou mais genericamente por qualquer tipo de água ou por uma superfície refletida como a de um espelho) significava 'morrer', se a pessoa vinha da vida, ou 'renascer', se o movimento fosse no outro sentido"<sup>89</sup>.

Havia portanto uma fluidez entre esses dois mundos que permitia aos ancestrais permanecerem ativos na vida cotidiana dessas sociedades participando dos julgamentos, protegendo as mulheres durante o parto, vigiando caçadores, assegurando colheitas e se comunicando através de mensagens<sup>90</sup>. Vivos e mortos formavam então uma única comunidade com obrigações sociais e morais para ambos os mundos. Isto configura uma das características dessa sociedade, a questão da corporeidade como uma pluriversalidade das formas de existir. Tanto o mundo invisível quanto o visível possuíam energia capaz de se materializar na realidade concreta, não apenas nos humanos, mas nos seres vivos em geral (animais, vegetais e minerais). É compreensível, portanto, a importância dessa cosmovisão para compreender a cura. A prática curativa através de ervas, adivinhação e todos os elementos que compõem a ritualística da prática não são regidos apenas pela percepção da sua materialidade, mas por todo um simbolismo que representam. A adivinhação carrega consigo a ação dos espíritos ancestrais que auxiliam na determinação da doença para encontrar a cura. O curandeiro adivinho não age sozinho em sua prática, há muitos outros seres que atuam com ele para que a cura seja efetivada. Tal constituição de pessoa descartava

---

<sup>87</sup> As ideologias políticas, sociais, econômicas e culturais eram animadas por uma cosmologia bem tecida que explicava as origens do universo, a constituição da pessoa e as conexões entre os mundos dos vivos e dos mortos (Tradução aproximada). SWEET, op.cit. p. 104.

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> SLENES, op.cit. p. 53-54.

<sup>90</sup> SWEET, op.cit. p. 104.

a distinção entre sagrado e profano, natural e sobrenatural, religiosa e mundana, tão cara à ideologia cristã e a cristianização superficial desses povos não foi suficiente para inserir tal dicotomia em sua relação com a realidade.

A importância da compreensão da noção de pessoa se dá na medida em que busca-se compreender as práticas de cura a partir da cosmologia da África Central. Na fonte aqui analisada, a cura do indivíduo não compreende apenas o seu corpo físico, pois, como foi exposto anteriormente, a pessoa não é constituída apenas de um corpo, mas de um corpo essencial, uma "Alma" que ocupa este corpo físico. Dentro da perspectiva do que é uma pessoa, o espírito está incluso não apenas na pessoa no ser que necessita da cura, mas no próprio ato de curar. Ao apontar os limites entre a cultura Ocidental e a cultura Africana, Sweet observa que

"In most African cosmologies, an herbal cure whose efficacy was proven time and again was regarded as a "strong" spiritual remedy, affirming the ritual knowledge of the diviners and curers who proffered the cure. For Westerners, a near perfect rate of herbal/medicinal success would be regarded as a scientific truth, with the cure being attributed to the chemical properties of the herbs. Both cures operated in the same manner, but the Africans attributed the cure to the spirits, while Westerners attributed it to a supposedly more rational science"<sup>91</sup>.

Na concepção africana, os espíritos interferem diretamente na eficácia da cura promovida através das ervas em uma outra maneira de racionalizar a eficiência do medicamento. Quando analisa-se casos de curandeirismo Africano, não é apenas o corpo doente que está sendo curado, mas há a percepção de que o espírito também necessita da cura. Por isso, a noção de pessoa é vital para compreender a cosmo-concepção da cura, pois a saúde e a doença estão entrelaçados com este conceito. No próximo capítulo, serão analisados os curandeiros e especialistas do sagrado africanos encontrados na documentação, buscando compreender seu papel social na cura dos sujeitos, após será analisado como a cura era concebida neste contexto para estes curandeiros e de que maneira os objetos e símbolos podem ser interpretados, buscando desassociar esta prática do termo feitiçaria.

---

<sup>91</sup> Na maioria das cosmologias africanas, uma cura à base de plantas cuja eficácia foi comprovada repetidamente era considerada um remédio espiritual "forte", afirmando o conhecimento ritual dos adivinhos e curandeiros que ofereciam a cura. Para os ocidentais, uma taxa quase perfeita de sucesso fitoterápico/medicinal seria considerada uma verdade científica, com a cura sendo atribuída às propriedades químicas das ervas. Ambas as curas operavam da mesma maneira, mas os africanos atribuíam a cura aos espíritos, enquanto os ocidentais a atribuíam a uma ciência supostamente mais racional (Tradução aproximada). SWEET, op.cit. p. 109.

### Capítulo 3: Velhas pegadas, novas trilhas

Até o capítulo anterior, buscou-se pontuar a importância de analisar a fonte inquisitorial da segunda visita do Santo Ofício a Salvador no ano de 1618 a partir do referencial dos próprios sujeitos que estão sendo analisados. As práticas de cura encontradas na documentação estão vinculadas a africanos que utilizam seu próprio universo simbólico, recriados dentro do contexto brutal de ruptura causado pela Diáspora e pela escravatura. Suas atividades foram consideradas como feitiçaria pelos colonos, por uma associação com o universo simbólico europeu e que, não sendo acadêmico ou cristão, ficaram relevadas a práticas de magia. Para compreender estas práticas e seus praticantes, optou-se por uma desvinculação das concepções européias de magia e feitiçaria pois, como desenvolvido a partir da teoria decolonial, utilizar tais termos para compreender a cura seria perpetuar a colonialidade dos saberes desses sujeitos. Seguiu-se então uma trilha já aberta pela teoria decolonial para se pensar a realidade social destes sujeitos de maneira a partir da sua cosmologia única. Ao utilizar a africanidade como diferença epistemológica, foram apresentados pontos de vínculo com suas origens africanas para então, compreender a utilização da África como referência no novo contexto em que foram forçados a existir. Percorreu-se os caminhos trilhados no processo afrodiaspórico para compreender melhor quem eram essas pessoas que habitavam a Bahia no início do século XVII e que foram citadas na documentação selecionada. A África Central foi reconhecida, a partir da análise da documentação, do contexto histórico e dos aspectos da vida social, como uma das referências para a análise dos especialistas do sagrado e dos símbolos presentes em suas práticas que serão melhor desenvolvidos a seguir. O objetivo até então foi o de construir as bases necessárias para a interpretação dos aspectos intangíveis da realidade desses sujeitos, presentes nas entrelinhas do documento, que de outra maneira teriam sido impossíveis de se analisar historicamente.

O caminho percorrido permitiu que as velhas pegadas que estão sendo perseguidas na documentação, permitam que novas trilhas de interpretação sejam abertas. Para tanto, buscou-se, neste capítulo, seguir as trilhas da sacralidade para uma compreensão histórica e simbólica dessas práticas de cura e seus praticantes. A compreensão de que o sagrado pode participar da análise histórica sem perda na qualidade objetiva do trabalho ainda é muito criticada pelos acadêmicos, sendo mais comum a ausência desse aspecto nas análises. Apesar disso, este é um trabalho que busca compreender pessoas, práticas e símbolos. Seria de pouca valia retirar este aspecto da análise e priorizar apenas a história factual. Tendo em vista que a

sacralidade é, para estes sujeitos, um fato que compõe a sua organização social e seu processo civilizatório. Não é do propósito deste trabalho determinar a veracidade ou não dessas práticas e seus simbolismos. A moralidade Ocidental cristã já foi imposta em demasia sobre esses indivíduos para continuar com este processo. Também não é importante para esta análise averiguar a funcionalidade destas práticas, se esta é uma maneira correta ou não de se praticar a cura ou se esta cosmologia é correta ou aceitável. Essas são questões que não necessitam de uma resposta e nem teriam funcionalidade acadêmica para a análise destes sujeitos. Esta é uma busca por valorizar uma das dimensões de humanidade negadas pelo processo da escravidão imposto a esses sujeitos. Tal africanidade não representa, de forma alguma, uma irracionalidade desses praticantes. Para além dos fatos históricos e contextos sociais que estão sendo analisados, existe uma camada interior de compreensão universal que movimenta esses indivíduos em seu cotidiano. Os limites desta pesquisa se encontram no intangível norteador da experiência desses sujeitos. Por mais que se esteja buscando aqui analisá-los historicamente e simbolicamente, algumas coisas talvez não sejam e nem possam ser compreendidas desta forma, mas sim conhecidas. Portanto, nas próximas páginas buscou-se encontrar um equilíbrio entre o conteúdo factual e o universo intangível para tentar compreender ou ao menos conhecer melhor essas camadas variadas e complexas das quais a realidade histórica acadêmica não está acostumada a encontrar.

### Subjetividade, sacralidade e narrativa histórica

Buscar analisar uma documentação inquisitorial pela perspectiva daqueles que não foram ouvidos é um processo desafiador e que implica, além de um olhar atento, reconhecer a subjetividade desses sujeitos. Segundo a teoria da Psicologia histórico-cultural, por mais que não se tenha uma definição em absoluto a respeito, a subjetividade deve ser compreendida a partir da lógica dialética, pois auxilia a compreender a subjetividade e a objetividade como termos correlacionados e que só possuem sentido quando referenciam um ao outro<sup>92</sup>. Nesse sentido, a partir da compreensão de subjetividade proposta por Leontiev, em que a subjetividade é uma propriedade do sujeito ativo e que se constitui na base da realidade material e nas relações entre os sujeitos, Elis Bertozzi Aita e Marilda Gonçalves Dias Facci apontam que:

---

<sup>92</sup> CAMBAÚVA; TULESKI, 2007, p. 83 apud AITA; FACCI, 2011, p. 43.

"Para a lógica dialética, é preciso ir além da aparência, do imediato, e compreender que o fenômeno empírico é síntese de múltiplas determinações. Compreender a subjetividade com base nessa lógica significa que não se pode partir nem do mundo interno do indivíduo nem do mundo externo. É por essa via que a análise supera a lógica formal e encaminha para o entendimento da unidade dialética entre indivíduo e sociedade"<sup>93</sup>.

O indivíduo seria então fruto da apropriação feita pela cultura construída histórica e socialmente pelos seus antepassados e das relações sociais em que se encontra inserido, visto que a essência humana não é abstrata e nem "algo interior de cada indivíduo isolado".

"A gênese da subjetividade se dá conforme o sujeito se apropria das relações sociais. Cada indivíduo faz isso de forma única, o que não significa dizer que a gênese da subjetividade está no interior do sujeito. A subjetividade se constitui conforme o sujeito internaliza, subjetiva, as relações sociais que são externas a ele, num processo dialético entre o interno e o externo"<sup>94</sup>.

É então o contexto histórico e cultural em que o indivíduo está inserido que possibilita que ele se desenvolva enquanto sujeito. Não se pode, portanto, segundo as autoras, desconsiderar que os sujeitos estão inseridos em uma determinada sociedade, em um determinado tempo e que isto condiciona a construção que fazem de si mesmos. Mas e quando o sujeito é retirado da sociedade histórica e cultural em que herdou a cultura de seus antepassados e forçado a construir a sua subjetividade em um novo contexto de opressão estrutural, como novas formas de relações sociais, como no caso das pessoas escravizadas? Ao buscar-se analisar historicamente estes sujeitos, suas agências e suas cosmo-concepções de existir, não se pode desconsiderar suas subjetividades que são construídas a partir da sua relação com o seu passado e com o seu presente.

Dentro dos estudos da escravidão, desde a década 1980, os historiadores buscam dar enfoque nas pesquisas ao sujeito escravizado se distanciando dos trabalhos anteriores onde a estrutura e a economia eram priorizadas. Diana Berman, em sua dissertação de mestrado buscou entender as transformações sofridas pela historiografia da escravidão nos últimos anos em que, segundo ela, haveria uma "fragmentação do conhecimento histórico e de questionamento da possibilidade de uma fragmentação objetiva da história"<sup>95</sup>. A autora demonstra como, no debate entre a "velha" historiografia, produzidas até 1970 e caracterizadas por partirem do pressuposto de que a realidade é uma síntese de múltiplas determinações estruturais que configuram a totalidade, e a "nova" historiografia em que

---

<sup>93</sup> AITA; FACCI, op.cit. p. 43.

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> BERMAN, 2003, p. 96.

buscam-se afirmar a subjetividade do ser escravizado, há uma passagem de uma história "da sociedade escravista" para as "múltiplas formas de ser escravo". Neste processo, através da influência da micro-história e dos estudos da história cultural, a estrutura da escravidão perderia o foco da cena e daria lugar a uma análise mais próxima da realidade pois, como observa a autora, os novos estudos percebem os "velhos" estudos como determinantes e anuladores de uma compreensão das agências do sujeito escravizado. A autora critica a "nova" historiografia pois, segundo ela, a valorização do sujeito em detrimento da estrutura resultaria da perda da objetividade, fazendo com que esses estudos esqueçam que "o indivíduo é uma forma de ser histórica e social, e uma forma de ser que, apesar de sua aparente autonomia, surge numa época em que o grau de interdependência entre os indivíduos aumenta vertiginosamente"<sup>96</sup>. Para moldar seu argumento, a autora parece criticar em demasia os estudos das subjetividades visto que, para ela, o ser escravizado está dentro de um sistema e condicionados a ele. Parece haver uma discordância de sua parte em perceber que, apesar de estes indivíduos existirem dentro de uma estrutura opressora, controladora e visceral, eles ainda contém sua subjetividade e interpretam a realidade de acordo com o seu conjunto de ideias mentais. Apesar disso, ao trazer como é preciso mostrar como este sujeito se produz historicamente a autora conclui que não se deve ignorar a estrutura e nem tampouco deixar de lado a subjetividade pois,

"É a partir da identificação das condições sociais em que viviam os escravos que se pode analisar as possibilidades e limites de sua subjetividade sem correr o risco de se reproduzir uma concepção entificada e naturalizadora do indivíduo como um sujeito de plena consciência, que não sofre influências ligadas à sua condição social (econômicas, ideológicas, psicológicas etc.) e cuja condição resulta meramente da realização de suas escolhas;"<sup>97</sup>.

Esta abordagem se assemelha muito a proposta teórica da Psicologia histórico-cultural pois, através da dialética entre o externo e o interno, entre o objetivo e o subjetivo, é possível articular as subjetividades com as relações sociais nas quais elas são produzidas.

Esta pesquisa busca analisar um universo inatingível de maneira objetiva, os simbolismos das práticas de cura para aqueles que as praticaram utilizando a África como referencial sem desconsiderar as ressignificações feitas por estes sujeitos no processo afrodiaspórico. Apesar de se encontrarem longe do seu local de origem, eles carregaram consigo o aprendizado cultural ancestral para o contexto colonial e aprenderam a refazer as

---

<sup>96</sup> BERMAN, op.cit. p. 99.

<sup>97</sup> BERMAN, op.cit. p. 128.

suas subjetividades dentro das novas relações sociais em que foram forçados a estar. Por mais que condicionados a uma determinada existência, deve-se ter o cuidado para não cair em uma visão reducionista de que eles não buscaram compreender a sua própria realidade e que foram meros passivos dentro deste processo. A cada instante, sua realidade era interpretada e reinterpretada para buscar um sentido de existência a partir dos ensinamentos tidos em África. A estrutura colonial não anulou a sua subjetividade, mesmo que fossem vistos como mercadoria para os senhores. Dentro deste contexto, as novas condições sociais em que se encontravam moldaram as possibilidades de agência e produção de suas subjetividades sem anular a herança cultural que trouxeram consigo. Esta análise não buscou ignorar a estrutura escravista, mas sim perceber as formas de agência dos sujeitos dentro desse sistema a partir de seus próprios referenciais. Dentro desta relação dialética, analisar apenas a estrutura seria submeter essas pessoas mais uma vez a um processo de anulação daquilo que compõem o ser, sua subjetividade, o que ele faz de si próprio e como compreende a sua realidade; assim como deixar de lado a compreensão da importância da estrutura na vida desses sujeitos seria colocá-los em uma posição de entidades a-históricas, desconectadas da sua própria realidade. Dentro deste contexto, sua existência não era individual, a subjetividade do ser escravizado não pode ser desconectada da compreensão por parte deles que o coletivo está acima do individual. Suas subjetividades estão perpassadas pela compreensão de que o grupo detém um papel importante e, como foi visto anteriormente, o grupo faz parte da noção de indivíduo. Este indivíduo não se encerra no corpo físico, a energia vital, os espíritos, a natureza e os ancestrais são constitutivos da pessoa. Nessa perspectiva, o outro mundo e este mundo interagem continuamente, uma perspectiva diferente da contraposição entre sagrado e profano introduzida pela religião judaica incorporada pelo cristianismo. Portanto, não se pode considerar uma análise desta relação dialética entre a estrutura e as subjetividades sem considerar, para o ser escravizado, o componente da sacralidade.

A sacralidade vem sendo negligenciada como parte constitutiva da narrativa histórica, guiada muito pelo desencantamento do mundo (“Entzauberung der Welt”), como denominado por Max Weber<sup>98</sup>, em um processo de racionalização e intelectualização do qual surge a ciência moderna. Este contexto produz uma localização do sagrado no campo do imaginário, o desconectando da realidade social dos indivíduos. Euclides Marchi aponta que, no decorrer do século XX, houve um movimento por parte dos acadêmicos de tentar compreender o sagrado e sua permanência no cotidiano das pessoas apesar dos discursos do século XIX

---

<sup>98</sup> WEBER, Max. "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". In: **Ensaio de Sociologia**. 5ª Edição. LTC Editora, 1982.

terem apontado para uma secularização da sociedade como um todo. Autores como Émile Durkheim e Rudolf Otto desenvolveram teorias em que a separação entre o sagrado e o profano não só era basilar para a compreensão da sacralidade como generalizada para todas as sociedades. Nessa perspectiva, o pensamento religioso compreende que há um mundo sagrado e outro mundo profano que se mantêm separados, por mais que existam meios de conexão através dos ritos. Segundo eles, o sentimento do sagrado se origina na própria vida social e atingiria as diferentes esferas deste espaço<sup>99</sup>. Durkheim observa que estes dois mundos não são excludentes e que, por mais que a coisa sagrada não possa ser impunemente tocada pelo profano, a comunicação entre ambos deve acontecer, caso contrário o sagrado perderia sua funcionalidade<sup>100</sup>. Marchi aponta para uma mudança nessa análise a partir de Mircea Eliade, pois para ele o sagrado, além de uma categoria religiosa, "...é também um princípio filosófico de compreensão do homem no mundo" e que

"...para o homem moderno, sagrado e profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da história. Elas dependem das diferentes posições que ele conquistou no cosmos. Por isso, o sagrado requer um espaço sagrado que provém da própria criação do mundo e da busca de um sentido para o universo"<sup>101</sup>.

Essa visão compreende o sagrado como sujeito da ação que se manifesta ao ser humano. Para Eliade, faz parte da consciência do ser humano conferir significado às experiências humanas a partir da imaginação, portanto o sagrado seria um elemento estruturante da consciência e inerente ao modo de ser do homem no mundo<sup>102</sup>. Essa concepção ocidental compreende uma perspectiva dual em que o sagrado e o profano se relacionam mas não se misturam. Diferente desta lógica, a sacralidade dentro da cosmovisão africana não apenas se relaciona com o mundo material como faz parte dele. É preciso descolonizar também a perspectiva do sagrado.

Ao analisar historicamente o universo simbólico de determinado grupo social ou indivíduo, seria errôneo, se não criminoso, desconsiderar o aspecto do sagrado dentro da narrativa histórica quando este se faz presente. Estes indivíduos, tantas vezes chamados de objetos de estudo, numa tentativa positivista a muito criticada de racionalizar as pessoas presentes nas fontes, esquecem que tais sujeitos são dotados de percepções, concepções, crenças e representações em sua psique, para usar termos da psicanálise, que não podem ser

---

<sup>99</sup> MARCHI, 2005, p. 38.

<sup>100</sup> DURKHEIM, 1996, p. 23-24 apud MARCHI, op.cit. p. 39.

<sup>101</sup> MARCHI, op.cit. p. 42.

<sup>102</sup> CORREIA, 2002 apud MARCHI op.cit. p. 44.

desconectados na construção de uma narrativa histórica que utiliza seus referenciais como centrais para a pesquisa. Não se trata de dar um tom de veracidade ou não a esta forma de compreensão de mundo, mas de não desqualificá-la como formadora e estruturante de comportamentos sociais essenciais para a existência humana. Neste sentido concorda-se com Eliade, na medida em que o sagrado tem a capacidade de conferir significado às experiências humanas e mesmo ordenar estas experiências, não por ser algo imagético, mas sim por fazer parte da estrutura e da forma de socialização desses sujeitos. Uma pesquisa em história que analisa apenas o que está na superfície da fonte, sem buscar compreender a dimensão da religiosidade e os aspectos da crença para sociedades e sujeitos como aqui proposto, seria desleal com a imensidão contida dentro da natureza humana desses indivíduos. Retorna-se aqui ao que foi dito anteriormente, a tentativa de apresentar este universo como central para a análise da pesquisa histórica não significa de fato compreendê-la pois, como observa com muita precisão o professor José Carlos Gomes dos Anjos no documentário "Caminhos da religiosidade afro-riograndense", o processo e a compreensão da prática sacralizante escapa da tentativa de sistematização escrita da forma religiosa como um todo.

### Especialistas do sagrado

A trajetória que esta pesquisa buscou traçar esteve perpassada pela tentativa decolonial de analisar estes sujeitos a partir de suas próprias perspectivas. Uma das questões a serem respondidas então, seria como denomina-los? Até agora utilizou-se dos termos curandeiros e especialistas do sagrado para se referir a eles mas, buscando em seus próprios referenciais, haveria um termo mais adequado? E quais seriam suas funções e seu papel social transplantado da África para a colônia? Novamente, segue-se aqui um caminho metodológico de seguir pistas. A historiadora, como uma exploradora crítica do que se propõe a pesquisar, pode encontrar nas encruzilhadas indicações de possíveis respostas aos problemas que deseja solucionar. Não buscou-se aqui encontrar respostas finais sobre estas questões, tendo em vista que isto demandaria um trabalho de fôlego muito maior do que se está proposto nesta monografia. A proposta deste subcapítulo está em propor caminhos possíveis de se trilhar para refletir sobre essas questões a partir das bases construídas até agora.

Uma maneira de pensar esses especialistas é a partir da importância da mediunidade no contexto cultural centro-africano. Thornton observa como a mediunidade detinha uma função de fusão de tradições. O autor utiliza a descrição de um médium em ação realizada

por Luca di Caltanissetta no século XVII nesta região para analisar estes especialistas do sagrado na África Central, como uma terra de espíritos mediúnicos por excelência:

"Quando o povo queria saber a causa de 'uma morte ou doença, ou a perda de algo ou qualquer outra coisa' dirigia-se até o *nganga ngombo* (médium). Formavam um círculo ao seu redor e 'cantavam e rezavam para que o demônio entrasse na cabeça daquele sacerdote' (entrar na cabeça é um termo usado para possessão do espírito). Depois que o espírito entrasse, faziam suas perguntas, querendo saber tudo sobre quem envenenou quem ou como alguém havia morrido ou alguma coisa que havia se perdido. O 'demônio' então 'fala mil mentiras através da boca daquele feiticeiro (fátuciero) e se eles desejassem tratar uma doença, também fornecia o remédio para ela"<sup>103</sup>.

O relato utilizado pelo autor, com o forte olhar cristão sobre as práticas ritualísticas centro-africanas, apresenta alguns aspectos importantes. Em primeiro lugar aponta o caráter único das pessoas aptas a se relacionarem com o outro mundo. O sagrado é acessado por determinadas pessoas que possuem uma abertura para receber e interpretar essas mensagens, não sendo portanto do domínio das pessoas comuns. Em segundo lugar aponta a utilização da adivinhação através da possessão para saber a causa da morte ou de doença e receber a indicação necessária para o tratamento da enfermidade quando necessário.

O médium recebe o nome de *nganga ngombo*. Segundo o site Inzo Tumbansi, Comunidade Tradicional de Matriz Africana, *Ngombo* designa a arte ou o sistema da prática adivinhatória. A adivinhação é uma constante entre as culturas bantu na África Central entre diversas etnias.

"Os Cokwe distinguem três categorias de especialistas que podem intervir em seus problemas: o Mubiki ( adivinho ), o Nganga ( curandeiro / feiticeiro ). O primeiro interpreta os fatos primariamente em função de forças positivas; o curandeiro é um prático que tem grande conhecimento do poder curativo de plantas e de como usá-las ritualisticamente, e por fim, o feiticeiro lida com forças negativas que ele manipula contra suas vítimas"<sup>104</sup>.

O adivinho, *Mubiki* é responsável pela conexão direta com os ancestrais, em especial as grandes lideranças fundadoras dos grupos e, caso fosse consagrado a este espírito, deveria exercer a mesma função exercida pela entidade em vida. O *Nganga* lida com as forças do mal que são a grande causa das doenças e uma constante ameaça a população. O *Nganga* curandeiro, agiria contra essas forças do mal e o *Nganga* feiticeiro manipularia estas forças contra as suas vítimas. Os especialistas do sagrado presentes na documentação se diferem dos

<sup>103</sup> THORNTON, op.cit. p. 222.

<sup>104</sup> Inzo Tumbansi, Comunidade Tradicional de Matriz Africana. Disponível em: <<https://inzotumbansi.org/ngombo-sistema-adivinhatorio/>>.

*Mubiki* adivinhos, dos *Nganga* curandeiros e dos *Nganga* feiticeiros conforme traduzidos pelo site Inzo Tumbansi por dois fatores. Em primeiro lugar, por terem sido vítimas da escravidão, estes indivíduos foram desconectados da sua população de origem e da sua organização social própria em África. Em segundo lugar, esse movimento de ruptura fez com que tais indivíduos assumissem papéis múltiplos na colônia, não havendo esta separação entre *Mubiki* adivinho e *Nganga* curandeiro ou feiticeiro. Percebe-se aqui também uma diferença primordial entre estes *Nganga Ngombo* descritos por Luca di Caltanissetta citado por Thornton e os especialistas do sagrado presentes na documentação analisada. A nomenclatura apresentada se encontra em África no momento de seu registro, com uma compreensão bem específica de suas funções sociais e formas de agência na interlocução com o sagrado através da possessão. Na documentação analisada, os sujeitos já foram desterritorializados pelo processo de ruptura desencadeado pela Diáspora e a possessão já não faz mais parte do processo ritualístico da cura e da adivinhação nesta fonte. Porém, podemos observar uma similaridade importante entre ambos e que não deve ser ignorada. Se utilizarmos como referência os significados apresentados pelo site aqui citado, um *Nganga Ngombo* seria um curandeiro especialista no sistema da arte adivinhatória. Tanto no relato da África Central quanto na fonte, esses sujeitos praticavam a cura e a adivinhação de maneira conjunta e complementar, com o ressalve novamente da questão da incorporação ritual descrita pelo viajante. No processo afrodiaspórico pode-se perceber que essa agência dupla destes sujeitos que lidam com o sagrado, tanto como curandeiros quanto como adivinhos, os coloca muito próximos dos *Nganga Ngombo* de Caltanissetta, mas ainda sim com suas particularidades. Como buscou-se salientar ao longo desta pesquisa, não há uma continuidade pura da África, mas sim adaptações e ressignificações. Seria possível, a partir dessa breve análise, denominar os especialistas do sagrado aqui analisados como *Nganga Ngombo*<sup>105</sup> se esta nomenclatura for alargada não apenas territorialmente mas também simbolicamente. Se o termo for considerado de maneira a expressar um título atribuído a sujeitos que detém em si a responsabilidade de interagir com o outro mundo, interpretar as mensagens e solucionar problemas da realidade material e não a práticas específicas, então poderia ser aplicado aos especialistas do sagrado aqui analisados. Porém, deve-se levar em conta que estes se encontram no contexto colonial brasileiro e que, apesar de que simbolicamente a sua função social seja parecida, suas práticas e contextos sociais são marcadamente distintos.

---

<sup>105</sup> *Nganga* é um dos termos genéricos utilizados até os dias de hoje para se dirigir aos especialistas do sagrado na África Central. No Brasil, esse termo adquire a variante *Ganga* como sinônimo de sacerdote. Uma alternativa a esta nomenclatura seria o termo *Médiuns*. Na visão africana, o termo designa a pessoa que intermedia a relação com o sagrado, sempre vinculada à ideia de incorporação.

As confissões selecionadas para esta pesquisa não trazem, além dos marcadores europeus, uma nomenclatura própria destes sujeitos, que socialmente foram aceitos como feiticeiros. Apesar disso, visto que está-se buscando descoloniza-los, talvez um termo mais adequado, com as devidas ressalvas já mencionadas, seja *Nganga Ngombo*, o curandeiro que é especialista no sistema da arte adivinhatória. Esta não é uma definição final em absoluto, mas sim uma possibilidade de pensar estes indivíduos para além da colonização e das traduções ocidentais feitas sobre eles. Além de termos mais adequados para chamá-los havia uma outra questão a ser respondida: quais seriam suas funções e seu papel social transplantado da África para a colônia. Soares aponta que para os negros, em sua maioria centro-africanos, o cuidado era exercido seguindo a tradição de seus antepassados, quando o auxílio das forças espirituais era evocado e que "o poder de curar era atributo daqueles que possuíam o dom de comunicação com os espíritos ancestrais"<sup>106</sup>. O atributo da cura, como já foi apontado anteriormente, não estava disponível para qualquer pessoa da comunidade, apenas aqueles que possuíam a capacidade de conexão com o outro mundo invisível eram capazes de receber as mensagens dos espíritos ancestrais, interpretá-las e exercer a cura naqueles que necessitavam.

Os curandeiros e adivinhos na África Central tinham um papel social bem definido e sua atuação estava direcionada a lidar com as questões de conexão com este e com o outro mundo, fosse através da cura de uma doença, fosse através das práticas divinatórias. Em todo o caso, eram responsáveis por receber, interpretar e transmitir as mensagens do outro mundo. Como observado por James Sweet,

"To counteract the depletion of the life force by disgruntled ancestors and witches, individuals might rely on ritual healers or diviners to intervene on their behalf. The diviners, in addition to being able to predict past and future occurrences, were able to determine which spirits were plaguing the body of an individual. After determining the cause of the "illness," the healer prescribed a variety of remedies, including treatment of the witchcraft through natural medicines (roots, herbs, etc.), appeasement of ancestral spirits with feasts in their honor, or ritual judgments of the suspected living witches"<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> SOARES, 2001, p. 418.

<sup>107</sup> Para neutralizar o esgotamento da força vital causada por ancestrais e bruxas descontentes, os indivíduos podem contar com curandeiros rituais ou adivinhos para intervir em seu favor. Os adivinhos, além de serem capazes de prever ocorrências passadas e futuras, eram capazes de determinar quais espíritos estavam assolando o corpo de um indivíduo. Depois de determinar a causa da "doença" (grifos do autor), o curandeiro prescreve uma variedade de remédios, incluindo o tratamento da feitiçaria através de remédios naturais (raízes, ervas, etc.), apaziguando os espíritos ancestrais com festas em sua homenagem, ou julgamentos rituais das suspeitas de bruxas vivas. SWEET, op.cit. p. 105.

O autor observa que dentro destas questões que cabiam aos curandeiros e adivinhos estavam inclusos descobrir a causa das doenças, prescrever remédios para a cura física e espiritual do corpo e, quando solicitados, participar dos julgamentos rituais de feiticeiros ou de culpados em situações legais. Thornton também aponta para o papel dos adivinhos na resolução de problemas existentes na sociedade e que poderiam ser tratados pelos agentes do outro mundo. O autor observa como as provas judiciais encontradas na maioria das sociedades africanas atlânticas eram uma variante disso, onde pedia-se que o outro mundo influenciasse eventos de forma a revelar a culpa ou a inocência da pessoa acusada de determinado crime<sup>108</sup>.

Diferente das descrições das culturas africanas apresentadas por Thornton, apesar do papel social que estes curandeiros adivinhos assumiram na colônia lusa, não aparece registrado na documentação nenhuma forma de pagamento pelos serviços prestados por eles. Enquanto na África seu papel social como sacerdotes era considerado uma profissão que, assim como qualquer outra, necessitava de pagamento, visto que era o sustento dos sacerdotes, na colônia brasileira estes indivíduos se encontravam dentro do sistema escravista. O pagamento pelos seus serviços não foi localizado na fonte, mas nem por isso se deve generalizar esse caso pois, como observado por Daniela Buono Calainho, havia africanos em Portugal que cobravam por este tipo de serviço. O pagamento poderia ser feito tanto em espécie quanto em dinheiro, o que poderia minimizar as precárias condições de existência em que se encontravam<sup>109</sup>. Alexandre Almeida Marcussi aponta também para registros posteriores ao início do século XVII em que houve pagamento pelos serviços, como no caso de Luiza Pinta, uma mulher curandeira que guiava as práticas de Calundu. Independente disso ou não, é possível observar que em 1618, ainda no processo inicial da Diáspora Bantu para o Brasil colonial, há uma clara aceitação das práticas desses indivíduos africanos pelo seu meio social. Todos os curandeiros adivinhos identificados na fonte foram chamados devido a suas "fama de feiticeiro". Isto mostra um grande reconhecimento social destes indivíduos e que as notícias sobre seus ofícios circulavam a ponto de serem reconhecidos através deles. Esta situação é bastante significativa pois demonstra as fissuras na ordem do poder colonial que atuava sobre esses sujeitos pois, no centro das relações sociais desse sistema escravista, havia espaço para esses sujeitos que, além de terem seu poder espiritual reconhecido, poderiam utilizar esse reconhecimento como uma forma de resistência a este sistema.

---

<sup>108</sup> THORNTON, op.cit. p.319.

<sup>109</sup> CALAINHO, 2008, p. 94.

"...in every instance that whites consulted African slaves to divine for them, Africans were given the opportunity to transform religious power into resistance to their enslavement. Some diviners were able to grab more tempo- ral power than others, but the very act of consulting Africans was an admission of African spiritual potency, resulting in small cracks in colonial power and the slave regime"<sup>110</sup>.

Essa rachadura no regime colonial, entretanto, não era garantia de não punição. Na documentação, Pero de Moura, confidente, aponta para o fato de Francisco Cucana já ter sido preso: "... mandara chamar um Negro de São Thomé por nome Francisco Cucana, forro, morador de Pirajá deste Recôncavo, junto do Engenho de Diogo Monis Telles, o qual tinha fama de feiticeiro e estivera já preso no Aljube<sup>111</sup> desta cidade por isso". A partir disso é possível perceber que, mesmo havendo um reconhecimento dos poderes de Francisco Cucana, houve uma tentativa de controle por parte da Igreja sobre suas práticas religiosas curativas.

Ao analisar-se a sociedade colonial, é perceptível que esses indivíduos estavam inseridos em uma dinâmica social diferente da que encontra-se na África. Enquanto lá haveria uma papel importante na dinâmica cotidiana de intervenção dos espíritos na realidade, fazendo a mediação entre os mundos, na colônia, esse papel se diluía. Há uma questão importante a ser analisada para compreender seus papéis sociais na colônia. Existia um espaço de liberdade relativo dentro deste contexto. Mesmo que dos quatro curandeiros adivinhos identificados na documentação, apenas Francisco Cucana fosse forro, enquanto os outros permaneciam na condição de escravizados, existia uma liberdade de atuação no exercício das suas crenças pelas necessidades da comunidade local. Mesmo que oficialmente esse não fosse os seus ofícios, havia um reconhecimento social relativamente importante do seu papel enquanto agentes de cura e de mediação entre os mundos, que no contexto colonial foi interpretado como magia e feitiçaria. Suas famas de feiticeiros concedeu a eles uma certa maleabilidade social, não no sentido de sair de sua posição enquanto subalternos dentro do sistema escravista, mas de uma agência social na resolução de problemas relacionados à saúde e a doença a partir de suas crenças. A partir disso, é possível refletir sobre a ocupação desse espaço de liberdade de uma maneira diferente da compreensão existente para o período

---

<sup>110</sup> ...em todos os casos em que os brancos consultavam escravos africanos para adivinhar para eles, os africanos tinham a oportunidade de transformar o poder religioso em resistência à sua escravização. Alguns adivinhos conseguiram obter mais poder temporal do que outros, mas o próprio ato de consultar os africanos era uma admisão da potência espiritual africana, resultando em pequenas rachaduras no poder colonial e no regime escravista (tradução aproximada). SWEET, op.cit. p. 137.

<sup>111</sup> Originalmente, o Aljube foi criado para punição de religiosos que abrigava tanto escravizados quanto pessoas livres, até 1833 quando foi transformado em uma prisão civil. Assim como o Aljube do Rio de Janeiro, o Aljube de Salvador contava com uma infraestrutura precária e superlotação. Inicialmente foi utilizada para punir mas, após o Código Penal de 1830 passou a servir para abrigar e regenerar. BARBOSA, Rita de Cássia Salvador de Sousa. **Da rua ao cárcere. Do cárcere à rua, Salvador (1808–1850)**. 2007, p. 77.

pós-abolição. Enquanto estes sujeitos estão presentes na vigência do sistema, o conceito de liberdade necessita ser visto a partir desta perspectiva onde a liberdade assume outras características. Junto a isto, deve-se considerar também o fator de resistência desses sujeitos nesse contexto. Como observado por Hebe Mattos no documentário "A Última Abolição", em um sistema estrutural de opressão de corpos, a desumanização da pessoa escravizada não a aniquilava psicologicamente e as formas de resistir extrapolavam as questões físicas. A resistência não se dava apenas na fuga ou nas revoltas, mas também na apropriação cultural senhorial, quando sua religião de matriz africana é recriada e quando imprime suas heranças culturais no novo contexto<sup>112</sup>. O sentido da liberdade, neste contexto em que ela não era proporcionada, assumia diferentes formas. Fosse através das alforrias, do rompimento com o contrato senhorial ou da possibilidade de reprodução de uma forma de existência negada neste contexto, a liberdade deve ser compreendida aqui como uma brecha dentro da estrutura para ser e existir. Estas formas de liberdade não eram dadas ou concedidas, mas sim resultado de conquistas.

Pode-se pensar então a possibilidade de agência desses sujeitos como uma forma de liberdade social em que a resistência ao sistema que os oprimia ocorria na medida em que, além de carregarem consigo sua cosmovisão Africana transplantada no processo afrodiaspórico, eles recriaram sua religiosidade e imprimiram suas heranças culturais no Novo Mundo com as adaptações necessárias para sua sobrevivência. Não é possível ter certeza do papel em África destes sujeitos presentes nas fontes, mas a partir do que foi abordado acima, é possível presumir que eles detinham, tanto em África quanto na colônia, um canal de comunicação com o outro mundo, visto que não era qualquer pessoa que detinha acesso a essas mensagens e a habilidade de interpretá-las. Seu papel foi reconhecido no novo contexto como indivíduos extra-ordinários, pela sua habilidade de entrar em contato com o mundo invisível e agir nessa realidade a partir das mensagens recebidas. Tal reconhecimento permitiu que eles possuíssem uma certa liberdade social e que resistissem ao sistema através da manutenção ressignificada da sua maneira de compreender o mundo e agir a partir disso. Esta não é uma visão aprofundada da vida de cada um desses indivíduos, tendo em vista que isto demandaria mais tempo e espaço desta pesquisa. Entretanto, de maneira geral, foi possível perceber, a partir da documentação e das informações ali contidas, quais seriam suas funções e seu papel social transplantado da África para a colônia.

---

<sup>112</sup> ABOLIÇÃO, 2018, min. 4:10-5:43.

## Cosmo-Concepção da cura

O papel social desses curandeiros adivinhos estava vinculado a uma necessidade local de resolução de problemas relacionados à saúde e à doença. A cosmologia da cura perpassa principalmente os elementos constitutivos na noção de pessoa. Slenes aponta que, para a cosmologia centro-africana de matriz bantu, há a ideia de que o universo normal é harmonioso e, quando o indivíduo encontra-se neste estado equilibrado, há o bem-estar e a saúde. O desequilíbrio e a doença, nesta concepção de mundo, são causados pela ação malévola de espíritos ou de pessoas através da feitiçaria<sup>113</sup>. Como observado anteriormente, a percepção de feitiçaria estava associada a um malefício ou ao benefício de si próprio. Caso fosse em benefício da maioria ou de outros, entraria no campo religioso e perderia o caráter mágico da feitiçaria, nestes casos, optou-se pelo termo encantamento. A doença, quando tinha sua causa na ação maléfica de pessoas, poderia ser vista então como obra de feitiçaria, entretanto, esta não era a única causa. O desequilíbrio poderia vir de uma questão do espírito. No caso do Calundu, por exemplo, o espírito necessitava de cura para que o corpo fosse curado. Algumas vezes, os espíritos ancestrais poderiam também interferir no corpo físico por estarem insatisfeitos com o tratamento relegado a eles.

"When illness, misfortune, or other signs of weakness occurred, it was interpreted to mean that the spiritual protection of the soul was no longer effective. Because good health was viewed as a sign of social and spiritual power, sickness was interpreted as a symbol of a much broader and more general social failure. Sometimes, ancestral spirits invoked illness as punishment for those who failed in their obligations to their kin. At other times, the weakening of the soul was attributed to witches and evil spirits who separated the soul from its body by stealing it, often while the person was sleeping. The longer the soul was away from its shell, the risk of illness and death increased, as the witches continued to "eat" away at the soul"<sup>114</sup>.

Percebe-se aqui que, na cura de uma pessoa doente, não bastava analisar os sintomas, as causas eram muito mais importantes pois só assim poderia-se intervir corretamente. A adivinhação era a forma utilizada para encontrar esta resposta, visto que estes curandeiros

---

<sup>113</sup> SLENES, op.cit. p. 58.

<sup>114</sup> Quando ocorriam doenças, infortúnios ou outros sinais de fraqueza, era interpretado como significando que a proteção espiritual da alma não era mais eficaz. Como a boa saúde era vista como um sinal de poder social e espiritual, a doença era interpretada como símbolo de um fracasso social muito mais amplo e geral. Às vezes, os espíritos ancestrais invocavam a doença como punição para aqueles que falhavam em suas obrigações para com seus parentes. Outras vezes, o enfraquecimento da alma era atribuído a bruxas e espíritos malignos que separavam a alma de seu corpo roubando-a, muitas vezes enquanto a pessoa dormia. Quanto mais tempo a alma estava longe de sua concha, o risco de doença e morte aumentava, pois as bruxas continuavam a "comer" a alma (Tradução aproximada). SWEET, op.cit. p. 105.

adivinhos estavam em constante contato com o outro mundo, realizando a mediação para sua prática.

O corpo, para esses curandeiros que tinham a África como referencial simbólico, é visto como o veículo do espírito e quando o fluxo da energia vital está em desequilíbrio, este corpo entra em um estado de doença, pois o sistema foi colapsado. Os problemas do corpo também eram, conseqüentemente, problemas da "Alma", visto que ambos eram constitutivos do ser. A doença poderia ser causada inclusive por um afastamento da "Alma" do corpo. Não é estranho, portanto, que Francisco Cucana, um dos curandeiros adivinhos aqui analisados, chama pelo doente durante a prática de cura.

"E vindo o dito negro a casa dele, Confitente, fizera... cerimônias de feitiçaria com um ovo chamando pelo doente, e dizendo que não lhe respondesse. E declarou ele, Confitente, que o dito doente seu irmão sarara com a cura que o dito Negro lhe fizera, mas que não lhe parecera a aplicação das ervas e de outras mezinhas com que o curara coisa de feitiçaria"<sup>115</sup>.

A pessoa, neste duplo que pode se desprender do corpo, perde a si mesma e o corpo físico adocece. A desconexão da pessoa física e da pessoa espiritual gera um estado desarmônico do fluxo vital de energia. Muito provavelmente, ao chamar pelo doente, Francisco Cucana chamava sua Alma de volta ao corpo para então poder curá-lo. Outro aspecto importante desta cerimônia de cura está na presença do ovo. Dentro dos componentes da cura, a noção de pessoa também era central, visto que vegetais, minerais e animais compunham esta definição, como analisado no capítulo 2. O ovo possui um significado importante em diversas crenças ao redor do mundo e possui ligação com fertilidade e a criação desde os tempos primórdios. Seu principal significado para as antigas civilizações seria a concepção de que no ovo haveriam representações que o ligavam ao céu e a Terra, ao feminino e ao masculino. Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã, em "O Candomblé Bem Explicado", apontam que, para o Candomblé, uma

"religião calcada em representatividades, o ovo tem também interpretações figurativas, sendo um elemento-recipiente que contém dois sexos, originando a partir daí um novo ser...Ele possui a propriedade de 'sugar e engolir' forças negativas e de extingui-las ao ser quebrado, quando utilizado nos ebós de limpeza"<sup>116</sup>.

A partir dessas simbologias, pode-se pensar que o ovo utilizado por Francisco Cucana na prática de cura tinha uma razão muito mais profunda do que ser um mero ingrediente

<sup>115</sup> Novas Confissões da Bahia - Confissão de Pero de Moura (posição 2487 a 2527).

<sup>116</sup> KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2015, p. 225.

culinário. Seria possível que, ao utilizar o ovo e chamar pelo doente, ele estivesse ao mesmo tempo "sugando e engolindo" as forças negativas contidas naquele corpo, poderia haver ali a representação de uma entidade que o auxiliou no procedimento ou que o ovo fosse um canal de comunicação com o outro mundo que permitiria a ele entrar em contato com a Alma do doente e chamá-la de volta ao corpo. De todo modo, o ovo parece deter uma certa centralidade neste ato de cura ao conter em si a energia vital corpórea, pois detém em si a capacidade de iniciar uma nova vida ou virar um alimento. Essa energia vital pode ser vista como restauradora do equilíbrio perdido pelo doente. A partir disso, Francisco Cucana soube direcionar seu tratamento para quais ervas utilizar e que mezinhas (medicamentos) preparar para encerrar seu tratamento. Este tipo de ato ritual, interpretado enquanto feitiçaria pelos colonos, está embebido em uma cosmologia transplantada no processo afrodiaspórico e reinterpretada para o novo contexto social que habitava. Francisco Cucana, ao observar o colono doente, utilizou a África como um referencial simbólico em conjunto com as trocas culturais incorporadas no novo contexto da colônia para realizar sua prática curativa. Mesmo que a pessoa que necessitava de seus serviços não fosse africana ou parte de seu próprio povo, ele utilizou seus referenciais para o tratamento daquele ser.

Um corpo humano doente, era um indicativo de um desequilíbrio desta pessoa com o fluxo vital de energia. Para localizar a causa, se utilizava do sistema divinatório e, após encontrada a causa primordial deste desequilíbrio, a cura poderia acontecer. Um outro elemento que chama a atenção para compreender a cura e a doença está presente na confissão de Antônio da Costa. Em 1615, o confitente relata a presença de cabelos durante uma prática de cura.

"Respondeu que se acusava mais que, no ano de seiscentos e quinze, estando muito doente um negro por nome Matheus, escravo de Pedralvarez Aranha, casado e morado nesta cidade, mandara ele, Confidente, chamar um negro de Inês de Barros, velha, viúva e moradora na freguesia de nossa Senhora do Socorro, que diziam ser feiticeiro, o qual negro veio e curou o outro negro doente; e no mesmo dia deu são, tirando-lhe donde lhe doía com uma ventosa sarjada um gudilhão de cabelos, que diziam serem os feitiços de que estava doente o dito negro"<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Novas Confissões da Bahia, localização 2359-2739.

Nei Lopes observa que, segundo a crença dos cabulistas<sup>118</sup>, os chefes dos rituais denominados *embanda*, quando fortes e bem preparados, detinha um profundo conhecimento e domínio sobre as ervas e que, quando usadas

"...juntamente com um pouco de cabelo, um retrato ou uma peça de roupa da pessoa que quisesse se 'trabalhar', essas ervas, principalmente usadas em garrafadas, podiam ser muito eficazes. Uma garrafada bem preparada, além de curar os males do corpo, podia fazer, desfazer, impedir ou favorecer noivados e casamentos; levava alguém a fortuna ou miséria"<sup>119</sup>.

Não parece correto afirmar que os cabelos no caso relatado por Antônio da Costa fizessem parte das ferramentas de cura. O relato traz a ideia de que, após a cura realizada, foram retirados com "uma ventosa sarjada um gudilhão de cabelos" do local onde Matheus, escravo de Pedralvarez Aranha sentia dor. Laura de Mello e Souza observa que a sucção (neste caso através da ventosa) teve um papel de destaque entre as curas do período colonial pois podia

"acarretar a eliminação de feitiços existentes no corpo das vítimas, que o expeliam por via oral ou retal...Chupar, assoprar, vomitar, defecar, desenterrar eram portanto procedimentos norteados por um princípio comum: expelir, fazer elixir, neutralizar uma espécie de energia negativa, destruidora, responsável por doenças e desgraças"<sup>120</sup>.

Este gudilhão de cabelos seria, segundo o relato, os feitiços que fizeram a pessoa ficar doente. Segundo as informações dos Cabulistas descritos por Nei Lopes, a utilização de cabelos poderia servir tanto para o propósito da cura dos males do corpo quanto para causar infortúnios em alguém. Por mais que separados temporalmente, a utilização de ervas e dos cabelos como elementos constituintes da cosmo-concepção da prática da cura em comum é evidente. Conforme observado por James Sweet,

"The medicine consisted of various power-saturated substances from the natural world—plants, minerals, hair, sweat, blood, and so on...By using the proper medicines and engaging in carefully choreographed rituals, individuals could protect themselves from a wide array of malevolent forces"<sup>121</sup>.

<sup>118</sup> São chamados de Cabulistas aqueles que cultuam a Cabula. O culto da Cabula é um exemplo de fusão dos ritos bantos com o Catolicismo/Espiritismo. Este culto, originário da Bahia do século XIX no contexto pós-abolição e que provavelmente se refere a rituais negros mais antigos a este período. Para informações mais detalhadas sobre este culto ver: LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos**. Rio de Janeiro: Editora Senac, 2005.

<sup>119</sup> LOPES, op.cit. p. 201.

<sup>120</sup> SOUZA, 1986, p. 170.

<sup>121</sup> "O remédio consistia em várias substâncias saturadas de poder do mundo natural – plantas, minerais, cabelos, suor, sangue e assim por diante...Ao usar os medicamentos adequados e se envolver em rituais cuidadosamente coreografados, os indivíduos podem se proteger de uma ampla gama de forças malévolas" (Tradução aproximada). SWEET, op.cit. p. 105-106.

Dentro da relação saúde-doença, os cabelos poderiam ser utilizados tanto para promover o equilíbrio ou desequilibrar o corpo de determinado indivíduo, visto que, assim como outras substâncias, está saturado de poder do mundo natural da pessoa. Acreditava-se que "Cabelos, assim como sangue, esperma e urina, tinham propriedades curativas"<sup>122</sup> pois, como observa Souza, constituíam energia vital, principalmente cabelos e unhas que continuavam crescendo mesmo após a morte do indivíduo. "Um número considerável de feitiços destinados a provocar malefícios e desgraças eram feitos com cabelos. Nada mais natural, portanto, que o enfeitado expelisse cabelos quando o contrafeitiço era adequadamente encaminhado"<sup>123</sup>. As substâncias, assim como os corpos e as pessoas (minerais, vegetais e animais) acumulam energia do presente e do passado. A energia do mundo invisível e do visível se materializa nos corpos dos seres. Quando utilizadas nas práticas rituais de cura, essa energia é acessada assim como todo o poder contido nela, pois a potência de vida estaria presente em todos os seres.

A cosmo-concepção da cura perpassa, entre outras coisas, pelo entendimento de que a doença poderia ser causada por um agente externo. Na confissão de Antônio da Costa, ele relata que, devido ao adoecimento de sua filha, mandou chamar dois negros conhecidos na região como feiticeiros. Um deles, denominado Jorge Ferreira (ou seria escravo de Jorge Ferreira, não fica claro na documentação) disse que havia dado "peçonha" na filha do confidente.

"E assim disse mais que se acusava que haverá dois anos, pouco mais ou menos, que nesta cidade, adoecendo-lhe uma menina sua filha, e suspeitando que de peçonha ou feitiços, mandara chamar dois negros por duas vezes; um deles de Jorge Ferreira, cristão velho, morador nesta cidade; e do outro não estava bem lembrado cujo era, tendo-os por feiticeiros, e lhes pedira que lhe adivinhasse que doença tinha a dita sua filha. E o negro dito Jorge Ferreira lhe dissera que lhe haviam dado peçonha, e lhe fizera umas mezinhas com umas ervas para efeito de adivinhar a dita doença, mas a dita sua filha não se achara bem"<sup>124</sup>.

Para Antônio da Costa, há uma distinção entre feitiço e peçonha. Fernão Cardim, em 1580, em seu trabalho intitulado "Tratados da Terra e Gentes do Brasil", utiliza o termo para designar uma substância tóxica advinda de animais como cobras ou de vegetais como "Destas árvores há muitas castas, e huma delias chamada araticú-paná; se comem muito da fructa fica

---

<sup>122</sup> SOUZA, 1986, p. 171.

<sup>123</sup> SOUZA, 1986, p. 172.

<sup>124</sup> Novas Confissões da Bahia, localização 2349-2739.

em fina peçonha, e faz muito mal"<sup>125</sup>. Uma outra maneira em que este jesuíta aponta a presença da peçonha é como uma mistura de várias toxinas utilizadas pelos gentios em suas armas de arco e flecha "e na ponta lhes metem dentes de animaes ou umas certas cannas muito duras e cruéis, ou uns paus agudos com muitas farpas, e às vezes as ervão com peçonha"<sup>126</sup>. Ambrósio Brandão, um senhor de engenho e escritor português que viveu entre os séculos XVI e XVII na colônia brasileira, em sua obra intitulada "Diálogo das Grandezas do Brasil", no terceiro diálogo de sua obra, relata sobre certas ervas que produzem substâncias medicinais e que poderiam ser utilizadas tanto para causar o mal quanto para causar o bem.

"Só vos direi dois exemplos, que experimentei e vi por próprios olhos, pelos quais ficareis entendendo o mais que pudera relatar; dos quais o primeiro é que, tendo eu, em minha casa, uma mulatinha de pouca idade, que nela me nasceu, a quem queria muito pela haver criado, um escravo meu, com ânimo diabólico, estimulado de a menina me descobrir um furto, que ele havia feito, lhe deu peçonha, de tal sorte que em muito breve espaço inchou toda com uma cor denegrada, e, com apressado resfôlego, escumava pela boca, os dentes cerrados, e olhos em alvo, mostrando nisto e em outras coisas todos os sinais de morte. Vendo eu a menina em tal estado, além de ficar pesaroso em extremo, imaginei, com firme pressuposto, ser o acidente causado por peçonha, e que o autor de lh'a dar devia de ser o próprio escravo, que lhe havia dado, porque tinha entre os tais nome de feiticeiro e arbolário, Pelo que fiz lançar mão dele, afirmando-lhe que não teria mais vida que enquanto a menina gozava dela, porque sabia de certo haver-lhe ele dado peçonha, com lhe dizer mais, e ainda mostrar que o queria fazer, que o havia de passar por entre os eixos do engenho; por tanto que procurasse com brevidade dar remédio ao mal que tinha feito. Pôde tanto o temor destas ameaças com ele, que se obrigou a curar a enferma, à condição que lhe havia de dar licença para poder ir ao mato buscar algumas ervas para o efeito"<sup>127</sup>.

A partir desses relatos percebe-se que a peçonha tinha origem similar para ambos, partia de uma toxina ou uma mistura de toxinas que poderiam advir tanto de uma fatalidade, como uma picada de cobra, quanto devido a ação de um indivíduo contra outro através da manipulação correta de determinadas ervas.

Os malefícios causados pela feitiçaria ou por peçonha faziam parte do imaginário social da época e estavam incluídos na dinâmica da doença e da saúde do período. Todas as camadas sociais estavam envolvidas pela percepção em que branco, escravizados, crioulos, pardos e indígenas estavam sujeitos a esses atos maléficos<sup>128</sup>. Em certa medida, acreditava-se inclusive que os feitiços ou peçonhas eram causados pelas pessoas escravizadas como é possível perceber através do trecho do livro escrito pelo jesuíta sob o pseudônimo de André

<sup>125</sup> CARDIM, 1925, p. 60.

<sup>126</sup> Idem, p. 180.

<sup>127</sup> BRANDÃO, 1943, p. 183-184.

<sup>128</sup> SOUZA, 1986, p. 260.

João Antonil publicado em 1711 em que ele aponta como os feitiços, ou peçonhas, poderiam ser relaizados por negros pois "não faltando entre eles mestres insignes nesta arte"<sup>129</sup>. Na confissão de Antônio da Costa, não está colocado se a peçonha da qual a menina sua filha estava doente seria obra de terceiros ou não. Jorge Ferreira, o curandeiro adivinho acionado neste caso, utilizou de sua sabedoria curativa e entrou em contato com o outro mundo através da adivinhação, provavelmente solicitando a intervenção e o auxílio das entidades para encontrar a doença correta e assim proporcionar a cura apropriada. No relato, não está dito se o caso foi solucionado e a menina curada, o confidente apenas conclui dizendo que a menina não se achava bem. Dentro da compreensão de cura deste curandeiro, a origem da peçonha poderia ser determinada a partir do uso de ervas, as quais o confidente não diz quais eram, e preparou as mezinhas a partir da constatação de que lhe havia dado peçonha.

O ato de curar estava entrecruzado com diversos outros saberes, muito além de uma mera constatação física e biológica da doença. Dentro desta cosmo-concepção, os africanos não necessitavam convencer os colonos da sua utilidade, como observado por James Sweet:

"Africans did not need to “convert” the Portuguese to their system of beliefs because African religions proved themselves through temporal results. Where Catholic theology was abstract and ethereal to most Africans—requiring a heavy dose of faith—African divining, healing, and maladies caused by “witchcraft” were very real to many Portuguese. The efficacy of African rituals was proven on a daily basis through empirical means, as practitioners tested the strength and goodwill of various deities and ancestral spirits. Still, Portuguese and Africans shared certain religious symbols and ideas with one another. Some adopted only those symbolic elements that resonated with their worldviews, while others gradually came to embrace dual cosmologies. There were no inherent theological contradictions that precluded one from being both a Christian and a practitioner of African religions"<sup>130</sup>.

A forte funcionalidade das práticas africanas percebidas pelas diversas camadas sociais da sociedade colonial solucionavam questões pontuais e tinham comprovação empírica diária na vida dos indivíduos que as solicitaram. Nos casos aqui analisados, apenas o da filha de Antônio da Costa parece não ter sido solucionado. Tanto no caso de cura exercido por Francisco Cucana como na cura do escravizado Matheus de Pedralvarez Aranha parecem ter

---

<sup>129</sup> ANTONIL, 2011, p. 108.

<sup>130</sup> Os africanos não necessitavam de “converter” os Portugueses ao seu sistema de crenças porque as religiões africanas provavam o seu valor através de resultados temporais. Enquanto que a teologia católica era abstracta e etérea para a maioria dos africanos – exigindo uma grande dose de fé – a adivinhação africana, as curas e as doenças causadas pela “feitiçaria” mostravam ser bastante reais para os portugueses. A eficácia dos rituais africanos era comprovada diariamente através de dados empíricos, à medida que os praticantes testavam o poder e a boa vontade das várias divindades e espíritos ancestrais. Ainda assim, portugueses e africanos partilhavam entre si um conjunto de símbolos e ideias religiosas. Alguns adoptavam apenas os elementos simbólicos que tinham eco junto das suas próprias mundividências, enquanto que outros movimentavam-se gradualmente no sentido da aceitação de cosmologias duais. Não havia contradições teológicas inerentes que impedissem alguém de ser cristão e praticante de religiões africanas (Tradução aproximada). SWEET, op.cit. p. 217.

tido sua eficácia comprovada pelas testemunhas. O curandeiro estava encarregado de desfeitiçar e curar encontrando os malefícios que eram responsabilizados pelas doenças dos pacientes. Este universo que compunha a lógica da cura para esses africanos ultrapassa as paredes que dividem os mundos, pois, para eles, essas paredes nem sequer existiam. A cura está perpassada pela sacralidade presente da cosmologia desses indivíduos que ressignificam constantemente suas práticas para resistirem ao contexto em que estão inseridos.

## Conclusão

O caminho trilhado nesta pesquisa certamente não foi uma linha reta pavimentada, mas sim aberto através da selvageria dos obstáculos e perigos que se encontravam à espreita. A tática de guerrilha epistemológica necessária para romper com a colonialidade do saber africano demandou ultrapassar as fronteiras do pensamento ocidental e do território colonial para que a *Kalunga* fosse então atravessada e o contato com o intangível pudesse se tornar possível. Do outro lado, encontrou-se um universo repleto de encantamento produtor de significados profundos sobre o ser e estar no mundo. O sistema escravista e a colonização destes povos, apesar de toda a sua brutalidade em tentar transformar humanos em mercadorias e objetos, não foram capazes de extinguir dentro dos sujeitos suas próprias subjetividades. O processo afrodiaspórico, promotor de uma ruptura visceral com suas origens territoriais, não foi suficiente para destruir suas formas de existir ou as cosmologias que orientavam estruturalmente sua compreensão do mundo. Ao optar-se por não mais denominá-los pela linguagem do colonizador, foi necessário desaprender a perspectiva daqueles que dominavam e reaprender a perspectiva daqueles que resistiram. Neste quesito, desnaturalizar a feitiçaria e buscar novas formas de se compreender as práticas de cura realizada por africanos demandou expandir as caixas que teimam em enquadrar formas de sabedoria consideradas subalternas enquanto mágicas. Este processo é extremamente necessário em um país que, ao naturalizar a cultura de servidão, não considerava a cura através de ervas e da adivinhação como um saber.

Ao se buscar compreender esses praticantes e as cosmo-concepções que nortearam suas práticas de cura a partir da ruptura com as determinações ocidentais, foi necessário buscar na África o seu referencial epistemológico. Traçando os caminhos na Diáspora, percebeu-se uma forte relação com a região da África Central e com os povos de matriz etno-linguística bantu. A partir disso, foi possível traçar paralelos essenciais sobre suas formas de compreender o ser. A concepção de pessoa tornou possível compreender as relações entre saúde e doença que foram carregadas nos navios junto com esses indivíduos. Dentro do contexto colonial, eles utilizaram o aprendizado ancestral, uma das marcas da composição dos sujeitos, como referência para reconstruir a si mesmos. Apesar de estarem dentro de um sistema opressor em elevados níveis, encontram espaços de liberdade ao ressignificarem suas práticas ancestrais no novo contexto. Sua resistência não foi física, mas sim sagrada. A clara abertura às práticas desses indivíduos demonstra um reconhecimento da sua sabedoria mesmo que não compreendida corretamente. Independente das interpretações feitas sobre suas práticas curativas, em certa medida, eles tiveram liberdade para exercê-las.

Ao buscar na África uma maneira mais correta de se direcionar a eles, percebeu-se que, com as devidas ressalvas, eles poderiam ser pensados a partir da nomenclatura *Nganga Ngombo*, o curandeiro que é especialista na arte adivinhatória. Este ofício não estava disponível para todos. Apenas aqueles que possuíam a habilidade de se comunicar com o outro mundo, recebendo e interpretando suas mensagens, estariam aptos a esta tarefa. Portanto, não parece correto afirmar que Francisco Cucana, Jorge Ferreira ou os dois outros africanos citados sem nome na fonte, eram pessoas comuns. A sua fama de feiticeiros, de especialistas do sagrado, aponta para o possível fato de que eles possuíam tal habilidade de interlocução com o mundo invisível que foi reconhecida pela sociedade colonial em que viveram.

A cosmo-concepção da cura para esses curandeiros adivinhos estava embasada em uma cosmologia que, por mais que reconhecesse uma distinção entre os dois mundos (dos vivos e dos mortos), não os separava realmente. Na realidade, havia uma relação contínua entre esses mundos. Dentro dessa concepção, saúde e a doença bailavam ao som da harmonia e, conforme essa sinfonia era desarmonizada, a balança perdia o equilíbrio e a doença era gerada. A causa desse desequilíbrio poderia vir de três maneiras: 1) através da própria pessoa que não cuidou de equilibrar sua vida material e espiritual; 2) através da agência de espíritos ancestrais desgostosos com as ações da pessoa para com eles ou com seu grupo; 3) por feiticeiros que causavam os malefícios. O ato de curar demandava então uma compreensão da causa da doença, visto que cada variedade de origens demandava um tratamento específico. Neste sentido, os curandeiros utilizavam da arte da adivinhação para solucionar cada caso. Com a ajuda dos espíritos, realizavam a ritualística necessária, às vezes através das ervas, para detectar a origem e iniciar o tratamento. Após identificada a doença, ela poderia então ser tratada. Na fonte analisada, foram identificados três tipos de doenças. No primeiro caso, identificou-se que Francisco Cucana, curandeiro adivinho, poderia ter compreendido que uma provável causa da doença seria o afastamento do espírito do corpo ao que realizou cerimônias com um ovo e chamou pelo doente, pedindo que não lhe respondesse. O ovo, peça chave desta prática, por possuir energia vital, estabelecia uma conexão entre os mundos e poderia ser utilizado para retirar malefícios do corpo. No segundo caso, o negro de Inês de Barros, curandeiro adivinho cujo nome não é citado, identificou em seu paciente um feitiço como causa da doença. Após, iniciou seu tratamento e, com uma ventosa, sugou o feitiço realizado com cabelos, prática comum neste período visto que os cabelos possuíam energia vital da pessoa a que pertenciam e continuavam a crescer mesmo após a morte. No terceiro caso, Jorge Ferreira, curandeiro adivinho, após praticar a adivinhação com ervas, chegou a conclusão de que em sua paciente tinha dado peçonha, que poderia ser causada tanto por animais e consumo de em excesso de determinadas plantas, como de maneira proposital pela

manipulação das ervas corretas. Dentro de sua lógica, a cura não apenas curava o corpo, mas também a alma e a eficácia da cura dependia da atuação dos espíritos sobre ela.

Ao buscar compreender esses sujeitos e suas práticas por seus próprios referenciais, pareceu impossível fazer isso sem incluir a sacralidade da materialidade na pesquisa. Suas percepções de que os mundos convivem numa inter-relação constante é tão real para eles quanto qualquer outra explicação científica sobre a realidade. A constituição da sua subjetividade, do seu fazer, ser e estar no mundo, relaciona sua realidade sócio-cultural com seus saberes ancestrais, permitindo que interpretassem e reinterpretassem a si mesmos constantemente. A criminalização dos seus saberes, iniciada no contexto colonial, foi perpetuada em 1890 com a instituição do código penal que considerou crime a prática do curandeirismo e é perpetuada por cada pesquisador que insiste em utilizar a perspectiva do colonizador para denominá-los e compreendê-los. O desencantamento proposto pelo mundo ocidental é a morte desses sujeitos. Um fazer histórico comprometido com o rompimento da colonialidade na atualidade, necessita reconstruir taticamente a partir dos pedaços despedaçados pela violência epistêmica colonial e transgredir esses indivíduos e suas perspectivas para além do cárcere racial os desviando assim das injustiças cognitivas. Essa transgressão foi promovida através da inclusão da sua perspectiva de encantamento do mundo.

A violência epistêmica, como desenvolvido por Gayatri Spivak, é um vasto projeto orquestrado de se constituir o sujeito colonial como Outro, aniquilando sua precária subjetividade. É necessário reconhecer que a narrativa imperialista está pautada em um conjunto de conhecimentos que foram considerados inadequados ou insuficientes, localizados pelos dominantes abaixo da hierarquia e dos requerimentos impostos pela cognição e cientificidade. Romper com esta violência epistêmica "não se trata de uma descrição de 'como as coisas realmente eram' ou de privilegiar a narrativa da história" mas, pelo contrário, "de oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas"<sup>131</sup> para então encontrar momentaneamente a voz-consciência do subalterno. Retorna-se o que foi dito no início desta pesquisa, não foi pretensão deste trabalho dar voz a estes sujeitos, tendo em vista que eles claramente tiveram suas vozes ouvidas enquanto existiram. As fontes inquisitoriais carregam, nos amiúdes da escrita, indícios que permitem, segundo Foucault<sup>132</sup>, tornar visível o que não é visto e permitindo que camadas até então sem pertinência para a história, tenham seu valor reconhecido. Muito além de serem utilizados como dados quantitativos, as entrelinhas da documentação permitem uma

---

<sup>131</sup> SPIVAK, 2010, p. 48.

<sup>132</sup> Apud SPIVAK, op.cit. p. 61.

janela de acesso a um universo de encantamentos em oposição à tradicional noção disruptiva de que o ser esvaziado não possui identidade. E isso não significa de modo algum embelezar o processo de dor e sofrimento a que foram submetidos, mas sim trazer justiça a sua existência. Como dito por Achille Mbembe, é necessário romper com a designação fragmentada de que os negros assinalam apenas uma série de "experiências históricas desoladoras, a realidade de uma vida vazia; o assombramento, para milhões de pessoas apanhadas nas redes da dominação da raça, de verem seus corpos e pensamentos a partir de fora e de terem sido transformados em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida"<sup>133</sup>. É preciso traçar pesquisas pautadas na reviravolta de que esses sujeitos recobram sua consciência de vida em uma força de ação engajada na criação de espaços de viver através do tempo e de suas variadas histórias. Não se trata de negar a brutalidade a que foram condicionados, mas reconsiderar a sua humanidade em sua totalidade.

---

<sup>133</sup> MBEMBE, 2014, p. 19.

## Referências Bibliográficas

### Fontes Primárias

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brazil**, por suas drogas e minas, com varias noticias curiosas do modo de fazer o assucar, plantar e beneficiar o tabaco; tirar ouro das minas, e descobrir as da prata, e dos grandes emolumentos que esta conquista da America Meridional dá ao reino de Portugal, com estes, e outros generos e contratos reais. Impresso em Lisboa, na officina real deslanderina com as licenças necessárias, no anno de 1711. Reimpresso no Rio de Janeiro, 1837 . Editado em Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. Disponível em: <[https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/580735/000921829\\_Cultura\\_opulencia\\_Brasil.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/580735/000921829_Cultura_opulencia_Brasil.pdf)> . Acesso em: 07/04/2022.

BLUTEAU, Rafael. **Diccionario da língua portugueza** composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por António de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro. Tomo primeiro: A—K. Lisboa, na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, Anno M. DCC. LXXXIX. (Disponível em: <<https://ia600609.us.archive.org/34/items/diccionariodalino00mora/diccionariodalino00mora.pdf>> . Acesso em: 14/04/2022.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. Segundo a edição da Academia Brasileira / corrigida e aumentada com numerosas notas de Rodolfo Garcia e introdução de Jaime Cortesão. – Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. Disponível em: <[https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/573546/000970374\\_Dialogos\\_grandezas\\_Brasil.pdf?sequence=8&isAllowed=y](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/573546/000970374_Dialogos_grandezas_Brasil.pdf?sequence=8&isAllowed=y)>. Acesso em: 14/04.2022.

**Denúncias da Bahia:** Denúncias feitas ao Santo Ofício em Salvador em 1618. Org. Antônio Fontoura. Curitiba, 2020 (ebook).

CARDIM, Fernão. **Tratado de terra e gente do Brasil [1584]**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1925. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4788>> . Acesso em: 14/04/2022.

**Novas Confissões da Bahia:** os documentos da segunda visitação do Santo Ofício ao Brasil s. XVII. Org. Antônio Fontoura. Curitiba, 2020 (ebook).

### Bibliografia

AITA, Elis Bertozzi; FACCI, Marilda Gonçalves Dias. Subjetividade: uma análise pautada na Psicologia histórico-cultural. **Psicologia em Revista**, v. 17, n. 1, p. 32-47, 2011.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**. Porto Alegre. Vol. 9, n. 13 (jan./jun. 2008), p. 77-96, 2008.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BERMAN, Diana. Da sociedade escravista ao ser escravo. **Trabajos y comunicaciones**, nº 28-29 p. 96-124, 2003. Disponível em: <[https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.4/pr.4.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4/pr.4.pdf)>.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CARBONI, Florence; MAESTRI, Mário. A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes. São Paulo: **Expressão Popular**, 2003.

DE CRAEMER, Willy; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. **Comparative studies in society and history**, v. 18, n. 4, p. 458-475, 1976.

DE SOUZA OLIVEIRA, Elizabeth; LUCINI, Marizete. O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática de Pesquisa de Resistência. **Boletim Historiar**, v. 8, n. 01, 2021.

EDWARDS, Brent Hayes. Usos da diáspora. **Revista Translatio**, nº 13, 2017, pp. 40-71.

GILROY, Paul; **O Atlântico Negro, modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora, v. 34, 2001.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. **Revista brasileira de História**, v. 1, n. 21, p. 09-20, 1991. Disponível em: <[https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID\\_ARQUIVO=3903](https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3903)>.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” IN **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História**. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior. In: HALL, Stuart. **Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. pg. 25-50.

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

LOPES, Nei. “Religiões afro-brasileiras: um novo olhar”. **Afro-hispanic Review**, vol. 29 nº 2, 2010, pp. 197-210.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates**, v. 43, n. 2, 2005.

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

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

M'BOKOLO, Elikia. Tráficos negreiros e diásporas africanas: problemas historiográficos. In: **África negra. História e civilizações**, v. 1, 2009, pgs. 327-392.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade**, v. 34, p. 287-324, 2008.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura/Carlos Alberto Cunha Miranda**. –3. ed. rev. ampl. e atual. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. **História da vida privada no Brasil**, v. 1, p. 155-220, 1997.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia: A Inquisição no Brasil**. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1972].

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. Estimativas sobre o volume do tráfico transatlântico de escravos para a Bahia, 1582-1851. In: **Simpósio Nacional de História**, 23., 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005.

RUFINO, Luiz. Encruzilhadas: ontologias e poética, outros caminhos para a decolonialidade IN: Luiz RUFINO. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação, 2017, p. 29-47.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia**, p. 123-153, 2008.

SANTOS, Leticia Detoni. A herança colonial: fontes históricas, conceitos e eurocentrismo. **Cadernos de História UFPE**. Ano IV N° 4, 2005, pg. 13-29.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: sobre política de vida**. Mórula Editorial, 2020.

SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem!?”: a África coberta e redescoberta no Brasil. **Revista USP**, nº 12, p. 48-67, 1992.

SOARES, M. de S.: ‘Médicos e mezinheiros na Corte Imperial: uma herança colonial?’. **História, Ciências, Saúde — Manguinhos**, vol. VIII(2): 407-38, jul.-ago. 2001.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. **Além do visível: catolicismo e poder no Reino do Congo**. São Paulo: EDUSP, 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. UFMG, 2010.

SWEET, James H. **Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World**. Univ of North Carolina Press, 2011.

SWEET, James Hoke. **Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441-1770**. Univ of North Carolina Press, 2003.

THORNTON, John. **África e os Africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

WALKER, Timothy. The Hole and practices of the curandeiro e saludador in early modern Portuguese Society. **Revista História, Ciências, Saúde: Manguinhos**, Fundação Casa Oswaldo Cruz (Rio de Janeiro), v.11, p.223-37, 2004.

Documentários

**A Última Abolição**. Direção: Alice Gomez, 2018.

**Caminhos da religiosidade afro-riograndense**. Direção de Rafael Derois Santos, 2011: <<https://www.youtube.com/watch?v=ao-lrP8TOo>>.

## **ANEXO 1: Confissões da Bahia**

Tendo em vista o formato da fonte aqui utilizada, optou-se por transcrever apenas as confissões utilizadas nesta pesquisa para fins de consulta dos trechos utilizados de maneira integral. Como apontado na introdução, a fonte utilizada encontra-se em dois livros publicados em 2020 e organizados por Antônio Fontoura. As versões aqui utilizadas encontram-se em formato ebook, sendo elas as "Denúncias da Bahia: Denúncias feitas ao Santo Ofício em Salvador em 1618" e as "Novas Confissões da Bahia: os documentos da segunda visita do Santo Ofício ao Brasil s. XVII", da qual se retirou as seguintes transcrições:

### Confissão de Antônio da Costa

Aos dezessete dias do mês de setembro de mil seiscentos e dezoito anos, na cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos, na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus, estando aí em audiência da tarde no tempo da graça o senhor Inquisidor Marcos Teixeira, perante ele apareceu sem ser chamado Antônio da Costa, cristão velho, de idade de trinta e cinco anos, natural de Darque, Arcebispo de Braga, casado e morado nesta cidade a São Bento.

E sendo presente para em todo dizer verdade e ter segredo, lhe foi dado juramento dos santos Evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual assim o prometeu.

E disse que se acusava nesta mesa de haver dois meses, pouco mais ou menos, que houve um cartapácio pequeno, escrito de mão, que tratava de Quiromancia Judiciária, a qual leu e trasladou uma parte dele sem saber que era defeso.

E assim disse mais que se acusava que nesta mesma cidade, onde o sobredito também aconteceu, haverá três anos e meio, pouco mais ou menos, achando menos de sua casa dois pares de meias de seda e um corte de gibão, e desejando saber quem fizera o dito furto, fora a casa de Anna Coelha, já defunta, mulher que foi de Domingos Preto, torneiro, morador nesta cidade, a qual rogo e mandado dele, Confitente, fizera diante ele a feitiçaria que chamam de Horas de Nossa Senhora, que é de modo seguinte: tomou um livro das Horas de Nossa Senhora e, abrindo-lhe, meteu uma chave de cadeado no meio, ficando maior parte da chave de fora; e fechando as horas com as brochas, pôs um dedo na chave, e com o dedo de um menino, seu filho, posto também na chave de modo que ficava o livro no ar, e nomeando-lhe ele, Confitente, as pessoas em que tinha suspeitado furto que lhe fizeram, dera o livro uma

volta no tempo em que ele, Confitente, nomeara um Mameluco e um negro da terra; e logo a dita Anna Coelha dissera que aqueles eram os que tinham comtido o dito furto.

E declarou ele, Confitente, que enquanto ele ia nomeando as palavras de suspeita, dizia ela certas palavras em que nomeava santos e a Nossa Senhora; e pelo que depois ele, Confitente, soube, entendera que adivinhava.

E assim disse mais que se acusava que haverá dois anos e meio, pouco mais ou menos, que nesta cidade, adoecendo-lhe uma menina sua filha, e suspeitando que de peçonha ou feitiços, mandara chamar dois negros por duas vezes; um deles de Jorge Ferreira, crisão velho, viúvo, morador nesta cidade; e do outro não estava bem lembrado cujo era, tendo-os por feiticeiros, e lhes pedira que lhe adivinhasse que doença tinha a dita sua filha. E o negro dito Jorge Ferreira lhe dissera que lhe haviam dado peçonha, e lhe fizera umas mezinhas com umas ervas para efeito de adivinhar a dita doença, mas a dita sua filha não se achara bem.

E por dizer que não tinha mais de que se acusar dos sobreditos casos, foi perguntado pelo senhor Inquisidor se tinha outros casos de que se acusasse, ou se sabia de alguns pertencentes ao Santo Officio?

Respondei que se acusava mais que, no ano de seiscentos e quinze, estando muito doente um negro por nome Matheus, escravo de Peadrálvarez Aranha, casado e morado nesta cidade, mandara ele, Confitente, chamar um negro de Inês de Barros, critã velha, viúva e moradora na freguesia da nossa Senhora do Socorro, que diziam ser feiticeiro, o qual negro veio e curou o outro negro doente; e no mesmo dia se deu são, tirando-lhe donde lhe doía com uma ventosa sarjada um gudilhão de cabelos, que dizia serem os feitiços de que estava doente o dito negro.

E assim disse mais que se acusava que, esperando por uns papéis do Reino, consultara um moleque por nome Bartolomeu, de idade de doze ano, pouco mais ou menos, escravo de Luís Mendes Pinto, da Nação, casado e morador nesta cidade, ao qual falava no peito um modo de assobio sobre se havia de vir os ditos papéis logo ou não; e que depois, pelo que lhe dissera o dito moleque, entendera que mentia porque nunca lhe vieram os ditos papéis.

E por dizer que não tinha mais de que se acusar, lhe perguntou o senhor Inquisidor que testemunhas havia dos casos de que se acusava, e se houvera escândalo deles, e que motivo tivera para se vir acusar a esta mesa?

Respondeu que o dito Livro de Quiromancia lhe emprestara Brás Sarmiento, cristão velho, solteiro, morador nesta cidade para o transladar, o qual serve agora ao Licenciado Manoel Ferreira; e depois de transladar o dito livro, como tem dito, o emprestara a João de Andrade, cristão velho, casado, e inquiridor e morador nesta cidade, e lho ajudara a transladar

Dominguos de Andrade, escrivão dos agravos da Relação desta cidade; e um mameluco por nome Balthasar Nogueira, que anda homiziado nesta Bahia, e Pedrálvarez Aranha, sobredito; e o Capitão Guonçalo Bezerrade Misquita, que é casado nesta cidade com dona Maria.

E sendo perguntado se tinha o dito livro juízos de coisas futuras ou de outras que se não pudessem saber senão por adivinhar, e se sabia que era defeso, e que só a Deus se reservava saber dos futuros contingentes, e se sabia que a Santa Madre Igreja proibia semelhantes coisas, e se contudo as usava e cria nelas?

Respondeu que não sabia mais que parecer-lhe que o dito livro continha coisas curiosas, mas que não tinha fé nelas, nem sabia que era defeso; porque se o soubera, não o tivera nem o vira.

E quanto ao que se fez com as Horas de Nossa Senhora, disse que não sabia que disso tivesse escândalo, e que não sabia mais do caso do que tem dito, nem sabia de mais testemunhas que tivessem presentes assim a este caso como o sobredito livro; mas que ouvira dizer que no caso das horas de Nossa Senhora, poderiam ser compreendidas Dona Brites, mulher do dito Dominguos d'Andrade, e Dona Brites, mulher de Antônio da Motta, escrivão do fisco.

E quanto ao negro que curou o outro, disse o Confiteute que podia saber a dita Inês de Barros e suas filhas e todos os seus parentes, seu genro Garcia da Camara.

E quanto ao negro do assobio que lhe fala do peito, dissera que sabem disso o dito Dominguos de Andrade e sua mulher, e o dito seu senhor Luís Mendes Pinto e sua mulher e filhos.

E perguntado se houvera escândalo dos casos sobreditos, e se estava já arrependido deles?

Disse que lhe pareceria que não houvera escândalo dos ditos casos, nem sabia que deles o tivesse, nem quanto aconteceram tivera escrúpulo, por não saber que eram defesos pela Santa Madre Igreja; e da culpa que tinha em cometer os ditos casos estava arrependido, e pedia perdão e misericórdia. Perguntado pelo costume, disse nada.

E assinou com o senhor Inquisidor; Manoel Marinho o escrevi.

#### Confissão de Pero de Moura

Aos dezoito dias do mês de setembro de mil seiscentos e dezoito anos, na cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos, na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus, estando aí em audiência da tarde no tempo da graça o senhor Inquisidor Marcos Teixeira, perante ele

apareceu sem ser chamado Pero de Moura, cristão velho, natural de Lisboa, de idade de trinta anos, casado e morador nesta cidade.

E sendo presente para em tudo dizer verdade e ter segredo, lhe foi dado juramento dos santos Evangelhos, em que pôs a mão, sob cargo do qual assim o prometeu. E disse que ele vinha a esta mesa, acusar-se e confessar sua culpa para usar da misericórdia e graça prometida; e estava arrependido e preste para a penitência que se lhe desse pela tal culpa, que era haver ano e meio, pouco mais ou menos, que tendo ele, seu irmão, Paulo Correa, nesta cidade muito doente, e desconfiado dos médicos, mandara chamar um Negro de São Thomé por nome Francisco Cucana, forro, morador em Pirajá deste Recôncavo, junto do Engenho de Diogo Monis Telles, o qual o negro tinha fama de feiticeiro e estivera já presono Albuje desta cidade por isso. E vindo o dito negro a casa dele, Confitente, fizera em sua presença de sua mulher, Hieronima Dias, e do dito seu irmão, e de um moço por nome Francisco, criado dele, Confitente, cerimônias de feitiçaria com um ovo chamando pelo doente, e dizendo que lhe não respondesse. E declarou ele, Confitente, que o dito doente seu irmão sarara com a cura que o dito Negro lhe fizera, mas que não lhe parecera a aplicação das ervas e de outras mezinhas com que o curara coisa de feitiçaria.

E assim disse mais que, com motivo somente de descarregar sua consciência, denunciava bem e verdadeiramente em como haverá dois ou três meses, pouco mais ou menos, que indo ele, Confitente, em companhia de Paulo Antunes Freire para ouvir a missa, entraram em uma loja de André Lopez de Carvalho, da nação, viúvo, natural de Évora, mercador e morador nesta cidade; e praticando todos três, dissera o dito André Lopez de Carvalho, leve o Diabo a quem desejar ser cristão velho, o que ele, Denunciante, lhe ouviu dizer pelo ver e ouvir; e dizendo-lhe que olhasse o que dizia, porque nem zombando se podia dizer, respondeu o Denunciado, se eu sou cristão novo, para que hei de desejar ser cristão velho.

E por dizer que não tinha mais de que se acusar, nem de denunciar, lhe foi dito pelo senhor Inquisidor que fizera bem em se vir acusar a esta mesa, assim para descargo de sua consciência como para se usar com ele de muita misericórdia; e lhe perguntou se houvera escândalo do caso de sua confissão, e se houvera testemunhas; e se sabia que o negro tivesse feito algum pacto tácito ou expresso com o Diabo, e se sabia que a santa Madre Igreja proibia usar semelhantes feitiçarias?

Disse que não sabia mais que a santa Madre Igreja proibir o sobredito, mas que ele, Confitente, por remediar a necessidade do dito seu irmão, fizera então pouco escrúpulo disso, pelo pouco que nesta terra se custuma fazer das semelhantes coisas.

E sendo perguntado se houvera escândalo das palavras que dissera o dito André Lopez de Carvalho, e se depois que lhe foram a mão a elas insistiram no que de antes tinha dito, e por que causa entrara ele, denunciante, na loja do denunciado, e a que propósito dissera ele as ditas palavras, e que testemunhas mais se acharam presentes ao caso?

Disse que não houvera mais testemunhas que ele, denunciante, e o dito Paulo Antunes Freire, solteiro, natural de Lisboa, e almoxarife nesta cidade; e que a causa por que ambos foram a loja do denunciado fora, segundo sua lembrança, saber de uma pouca de pólvora, e lhe parecia que o propósito a que o denunciado dissera as ditas palavras fora tratar-se de outras semelhantes que se dizia nesta cidade, que Antônio Mendes, de Alcinha Beiju, dissera na praia que havia pouco tempo; e que na verdade que assim ele, denunciante, como dito Paulo Antunes Freire, se escandalizaram das ditas palavras do denunciado.

E sendo perguntado se o denunciado era homem que costumasse sair de seu juízo, ou se fora já preso e penitenciado pelo Santo Ofício, ou se estava infamado de judaísmo, e se sabia de outros casos pertencentes ao Santo Ofício, e que motivo tivera para denunciar deste?

Disse que o denunciado era homem que se entendia bem, e se prezava disso, e que ouvira dizer que o dito denunciado fora já preso pelo Santo Ofício no reino, e quem com zelo de descarregar sua consciência denunciara do caso, e que não sabia de mais. E perguntado pelo costume, disse nada. E assinou com o senhor Inquisidor; Manoel Marinho o escrevi.