

*Santo forte! Devoção antoniana e práticas de cura ilegais nas Minas do século XVIII **

ANDRÉ NOGUEIRA**

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Este artigo objetiva discutir os “usos” e devoções a S. Antônio (1195-1231) nas práticas de cura não licenciadas – fossem individuais e/ou coletivas – efetuadas nas Minas Gerais setecentistas a partir da documentação persecutória da Igreja (fontes inquisitoriais) e uma devassa civil, movida contra um “feiticeiro” angola de nome Caetano da Costa. Nessas práticas percebi o protagonismo, embora não exclusividade, de africanos centro-ocidentais, a nos dar pistas de mais uma faceta do complexo processo de crioulização e das percepções do que J. Thornton nomeou “catolicismo africano” na produção de explicações e ações em torno das enfermidades e suas ações terapêuticas.

Palavras-chave: Curas individuais; Calundus; Devoção antoniana; Minas Gerais século XVIII.

Abstract: It aims to discuss the "usages" and devotions related to Saint Antonio (1195-1231) in unlicensed healing practices (no matter whether they were collective or not) carried out in Minas Gerais from the eighteenth-century based on Church persecutory documentation (inquisitorial sources), as well as on a civil wanton which was stirred up against an Angolan “sorcerer” by name Caetano da Costa. So I have detected a central role of

* Recebido em 11 de fevereiro de 2015 e aprovado para publicação em 21 de março de 2015.

** Vinculado ao Programa Nacional de Pós Doutorado (CAPES) – Universidade Federal do Espírito Santo. Atualmente desenvolve o projeto: *A epidemia do cólera no Espírito Santo (1855-1856): práticas de cura e ações de Estado*, sob a orientação do Prof. Dr. Sebastião P. Franco. E-mail: guazo08@gmail.com.

Western Central Africans in their practices, although it was not those Africans' an exclusiveness. Indeed, it gives us tracks to understand one more facet of the complex process of creolezation at the same time it helps us to be closer to those perceptions that J. Thornton appointed as "African Catholicism" in the production of explanations and actions around the illnesses and their therapeutic practices.

Keywords: Individual cures, Calundus; Antonio devotion; Minas Gerais 18th century.

Se milagres tu procuras / pede-os logo a S.
Antônio / fogem dele as desventuras, o erro, os
males e o demônio / torna manso o iroso mar, da
prisão quebra as correntes, bens perdidos faz achar
e dá saúde aos doentes [...].

Certa ocasião, o alferes Antônio Dias Soares, em Vila Rica, teria seu sítio “assombrado” por “almas” que “perseguiam” seus moradores. Por conta deste fato e depois de ter recorrido em vão aos exorcismos da Igreja, fora persuadido a chamar um “adivinhador e curador” de nome José Preto, morador no Padre Faria, também em Vila Rica. Ao chegar à residência do alferes, José fez alguns rituais que envolviam a confecção de cruzeiros e adivinhações em que usava “umas palavras pela sua língua”, em seguida, mandou que o alferes “fizesse uma cruz de pau e que nela metesse uma imagem de Santo Antônio e que a pusesse no terreiro encostada a uma parede ao alto ao que o suplicante fez” (ANIT. Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 117 fl. 289). De acordo com a fala do alferes Antônio Dias Soares, após os rituais engendrados pelo negro, os moradores de seu sítio “cessaram de sua queixa”.

Assim, como é possível ver de modo preliminar nas ações do “adivinhador e curador” africano José, a devoção e a manipulação de imagens de S. Antônio marcariam considerável presença entre as centenas de denúncias remetidas aos aparelhos de perseguição da Igreja que atuaram nas

Minas Gerais no curso do século XVIII, a enredar indivíduos que curavam sem a chancela oficial e reverberar os poderes de taumaturgo e curador de enfermidades – do corpo e da alma – já bastante conhecidos de S. Antônio. Tais “usos” e crenças envolvendo a devoção antoniana entre as práticas de curas ilegais (individuais e coletivas) configuram o objeto deste artigo.

Santo de casa faz milagres: Santo Antônio de Lisboa

Nascido em Lisboa no ano de 1195, S. Antônio, como “santo de casa”, encontrou sua devoção bastante difundida em Portugal e suas colônias, realidade a ser confirmada, como bem observa Ronaldo Vainfas, na quantidade de igrejas e conventos que o tem como orago e na própria toponímia Brasil afora (VAINFAS, 2003, p. 31). Ainda de acordo com o autor, o culto antoniano fora fortemente usado pela realeza e nobreza lusa, com destaque para uma série de narrativas de intervenções milagrosas do Santo em ações militares bem sucedidas; lutando ao lado dos colonos contra as ocupações estrangeiras e aparecendo condecorado em várias capitânicas com as mais diversas patentes e divisas (com direito a soldo, inclusive) (IBIDEM, p. 32-33; MOTT, 1999, p. 119-121). Como poderíamos esperar na capitania das Minas Gerais no curso do século XVIII a faceta bélica de S. Antônio também marca presença e no ano de 1799 o governador mandou “assentar praça de capitão”, recebendo “soldo correspondente, que será aplicado às despesas de sua capela e para o maior lustre do culto do mesmo santo” (VEIGA, 1998, p. 256).

Para além das associações do Santo à realeza e suas glórias militares, destaca-se na hagiografia antoniana a capacidade de conseguir casamentos, em função da narração do milagre do “dote da moça pobre”, episódio ocorrido em Nápoles e da sempre lembrada habilidade em recuperar “coisas perdidas” (que, na devoção popular, poderia desdobrar-se em “ainda não encontradas”, como maridos...), conforme lembrado por Gilberto Freyre (FREYRE, 1992, p. 243; MOTT, 1999, p. 117), incluído nesse rol escravos fujões, além de poderes taumatúrgicos, tais como a domesticação de animais

selvagens, o controle de desastres naturais e, sobretudo, a cura para as mais diversas enfermidades (VAINFAS, 2003, p. 30).

O poder de S. Antônio em suportar as tentações infernais e debelar doenças, interesse mais específico deste artigo, pode ser encontrado em várias passagens de sua hagiografia (mais tipicamente narradas sob a fórmula literária do *exemplum*, aliás, bastante difundida na cristandade em sua empreitada missionária), a exemplo de um indivíduo louco que, ao interromper uma de suas pregações teria desafiado o futuro santo a dar-lhe o cordão franciscano que o cingia. Frei Antônio, prontamente, atendeu seu apelo e ao vestir o cordão o louco recobrou imediatamente sua saúde mental. Ou quando curara um menino paralítico de nascença depois das súplicas ruidosas de sua mãe (que, em princípio, o teria incomodado), com a recomendação de que a mulher não espalhasse a notícia do milagre enquanto ele estivesse vivo e a humildade de ter reconhecido na fé da mãe a razão do milagre.¹

Essa crença atravessou séculos, sendo, frequentemente, rememorada pela ortodoxia católica e seus agentes. O padre Ângelo da Sequeira escreveu uma obra em que abordava os cuidados que os fiéis católicos deveriam ter para a preservação do corpo e, principalmente da alma, divulgando uma série de “remédios” espirituais, sobretudo contra “doenças” como a ira, a avareza, o pecado, as vexações do demônio. Assim, mesmo considerando a Senhora da Lapa como verdadeira “botica preciosa”, não poderia faltar a lembrança aos fiéis em se pegarem a S. Antônio nos momentos de enfermidade, “receitando” a seguinte oração como “remédio efficacíssimo”, especialmente para curar o “mal de lombrigas”:

Se buscas milagres, a morte, o erro, a tribulação, o
demonio, e a lepra fogem: os enfermos se levantão sãos.

¹ Em sua hagiografia, a lista de milagres de curas atribuídos a S. Antônio e seu poder em conter as tentações infernais – inclusive, em mais de uma ocasião, travando disputas com o próprio diabo – é bastante longa, podendo, inclusive, atualmente ser encontrada em diversas publicações apologéticas ao Santo. Conferir entre outros Varazze (2003, p. 171-175); Ruiz (1995); Cascudo (1954, p. 51 e segs).

Respondem todos. Obedecem o mar, e as prizoens, os membros, as couzas perdidas pedem, e recebem mancebos e velho (SEQUEIRA, 1754, 176-177).²

Entretanto, para além dos esforços que uniam a ortodoxia católica e os interesses da realeza lusa na difusão do culto antoniano, multifacetados foram as apropriações, ressignificações e usos da crença nos poderes curativos do Santo, não raro, ultrapassando a movediça barreira que demarcaria as práticas devotas lícitas e as heresias e “feitiçarias” que moviam as ações persecutórias da Igreja e do Estado. Assim, como será visto a seguir, uma gama de curadores não licenciados resolveram, igualmente, lembrar e se valerem das características taumatúrgicas de S. Antônio para remediarem seus clientes nos arraiais auríferos.³

S. Antônio entre cruces, batuques, ervas e “bênçãos”

Luzia Pinta, reportada “negra angola”, era curandeira e calundzeira de renome em Sabará, sendo presa e processada pelo Santo Ofício lisboeta no final da década de 1730. Nas curas realizadas por Luzia – boa parte delas,

² É perceptível que a oração proposta pelo padre Sequeira é uma variação do conhecido responsório à S. Antônio, lembrado como epígrafe desse artigo. Aqui opto pela atualização ortográfica das fontes do século XVIII. O “mal de lombrigas”, mais que provavelmente um termo guarda-chuva para designar parasitos e verminoses em geral, parecia muito comum no universo colonial, habitando a preocupação de médicos e cirurgiões ao escreverem seus tratados, em especial no que respeita à saúde da escravaria. Conferir Nogueira (2011, p. 50 e segs.).

³ Para além da devoção antoniana, em pesquisa mais ampla acerca das práticas de cura ilegais nas Minas do século XVIII, encontrei com frequência o uso de orações, rosários, água benta, dentre outras práticas e objetos devocionais católicas em meio aos recursos terapêuticos de que lançavam mão esses agentes (NOGUEIRA, 2013, 199-238). Para realidade análoga em outras capitânias da Colônia e do Reino, mesmo para a ressonância dessas práticas para o correr do século XIX conferir (SOUZA, 1995, p. 173-180; SÁ, 2008, p. 120 e segs.; FIGUEIREDO, 2002, p. 119; BETHENCOURT, 2004; WALKER, 2013; CALAINHO, 2006; PAIVA, 2002). Aliás, prática que igualmente poderia ser encontrada em vários trabalhos de medicina douta nesse período (RIBEIRO, 1997; MARQUES, 1999, p. 250 e segs.).

efetuadas igualmente nas sessões de calundu que presidia –, conforme narrou aos inquisidores em seus interrogatórios, “invocava o nome da Virgem Maria antes de dar beberagens aos doentes que a procuravam”. Além disso, Luzia Pinta canalizava parte de seus ganhos para mandar rezar missas, metade em louvor a S. Gonçalo, a outra metade para S. Antônio, pois como também dissera aos inquisidores, “é por intervenção desses santos é que fazem as ditas curas” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo n. 252).⁴

Ainda, como já sublinhado acima, que imagens e práticas devocionais que fazem eco aos poderes taumatúrgicos de S. Antônio fossem usadas, em meio a outros recursos terapêuticos e arsenal de orações, santos e artefatos católicos, em curas e práticas individuais, foi indisputavelmente nos rituais coletivos de possessão e cura, denominados de modo generalizante calundus, que o “santo de casa” lisboeta se faria mais presente em ações protagonizadas por africanos e mestiços nas Minas do século XVIII, aspecto em certa medida, já sinalizado no processo inquisitorial que enredara Luzia Pinta.

Diz que o denunciado é feiticeiro pois cozinha num tacho grande certas ervas junto com uma imagem de Cristo de Latão que trás no pescoço e nesta água se lavavam e após vestirem a melhor roupa e principiavam umas danças ou calundus mandando a mesma sua mãe tocar uma viola seu filho João e o tal negro tocava um adufe [espécie de pandeiro] e dançavam com muitos trejeitos e mudanças e davam a cheirar a todos os circunstantes certo ingrediente que tinham em uma folha de flandres e que depois de cheirar e diziam que ficavam absortos e fora de si e ensinava Brígida que as almas dos mortos se introduziam nos vivos que cá ficavam e que a alma de sua filha morta

⁴ Laura de Mello e Souza e Luiz Mott são autores de estudos pioneiros sobre as ações de Luzia Pinta, levantando também aspectos biográficos da negra calunduzeira. Conferir Souza (1995, 352-357) e Mott (1992). Nesta pesquisa, as transcrições que utilizo sobre o caso Luzia me foram gentilmente decidas por Mott, a quem agradeço a solicitude. Para outras possibilidades de análise dos calundus engendrados por Luzia e suas ações como curadora individual, bem como o diálogo de suas cerimônias com a de outros africanos centro-ocidentais, conferir Nogueira (2013, cap. 4).

se introduzira no corpo de Roque (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 130, fl. 374).

Dessa forma Manoel Pacheco Correia, no ano de 1782, denuncia ao Santo Ofício os calundus efetuados pelo escravo Roque Angola e a parda Brígida Maria (senhora e “amásia” de Roque, de acordo com o delator). Esse caso, dá amostras do caráter multifacetado dessas cerimônias coletivas, indicando ainda – aliás, aspecto pouco achado em minha amostragem⁵ – o uso de substâncias estupefantes a motivar estados de transe, evidenciada no “certo ingrediente que tinham em uma folha de flandres” que os participantes cheiravam, para a “alma dos mortos” entrarem nos corpos dos vivos. Outra faceta interessante das ações de Roque e Brígida é que os calunduzeiros ainda “levavam o Cristo [seria a mencionada cruz de latão que Roque também trazia atada ao pescoço ou uma imagem de Cristo?] e o Santo Antônio ao mato para fazerem penitência e a parda, em mais uma de suas leituras *sui generis* da fé de Cristo, ainda se dizia “anjo angélico e que tinha poder do Sumo Pontífice para casar e descasar”.

Aproximados dez anos depois das ações de Roque e Brígida chegarem aos ouvidos dos inquisidores, outro negro angola, Caetano da Costa, mais conhecido como Pai Caetano, sofreu uma devassa civil em Vila Rica que lhe rendeu duras penas. A despeito de dez em onze testemunhas apontarem Pai Caetano como “reputado calunduzeiro”, apenas três delas dão maiores detalhes acerca desse vetor das ações que protagonizava. Assim, o pardo Manuel Ferreira narra o que vira da janela de sua casa, acrescentando que fora tomado de “tal pavor que se lhe arrepiaram os cabelos”:

[...] de noite fora de horas se juntam na dita casa várias pessoas de homens e mulheres e que apagam as luzes e entram a tocar em uns catacos [sic.] fazendo um sussurro fúnebre e falando algumas vozes dizendo estas palavras = levantates [sic] e respondiam = não posso que estou com

⁵ A amostragem em questão abarca cinquenta e seis indivíduos denunciados oitenta vezes à Inquisição e/ou aos tribunais episcopais nas devassas eclesíásticas (documentação sob a guarda do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana – AEAM).

as pernas mortas = (AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. Códice 449. fl. 5v).

Além dos vários elementos que compunham mais tipicamente as denúncias que envolviam os calundus, como o toque dos “catacos” e a sugestão de estados de possessão e transe, como nos dá pistas o “sussurro fúnebre”, não identificado se proferido pelo próprio Pai Caetano ou pelas outras pessoas (as “várias pessoas de homens e mulheres”) que participavam de seus rituais, outra faceta que me chama atenção nesse caso é a ocorrência de cânticos responsoriais também nas cerimônias norteadas pelo calunduzeiro angolano. Prática, aliás, encontrada nas Minas setecentistas em outros casos de curas e calundus presididos por africanos centro-ocidentais.⁶

Entretanto, foi a testemunha Miguel do Rosário que narrou mais detalhes dos calundus de Pai Caetano, tendo inclusive entrado em uma das casas que o angolano alugara para efetuar suas cerimônias:

E que sabe pelo ver que o mesmo usa de uns bonecos a que um chama de Dona Crentina [Crestina?] [...] quando faz as suas danças de calundus que entra a tocar uma biola [sic.] e ao som do dito toque que os ditos bonecos dançam e que além disso usa nos ditos calundus de imagens de Santo Antônio e de crucifixos e com velas acesas (*Ibidem*, fl. 8v).

Quando de sua prisão, as autoridades civis apreenderam e arrolaram no acórdão que dá início a sua devassa uma extraordinária gama de “várias relíquias misturadas a outras coisas indecentes”, que eram manipuladas por Pai Caetano, na qual podemos encontrar vários elementos devocionais católicos, como “verônicas”, “bulas de defunto”,⁷ escapulários, orações

⁶ Como exemplo, conferir a denúncia contra Domingos Congo (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129 fl.356). Em pesquisa mais recente sobre os calundus, Laura de Mello e Souza igualmente observou o formato de cântido responsorial nos calundus de Domingos, cf: Souza (2002, p. 310)

⁷ De acordo com o padre e dicionarista Rafael Bluteau, verônicas significavam etimologicamente “verdadeiras imagens”, eram nomes genéricos para estampas de santos em

manuscritas e desenhadas, crucifixos. Mais que provavelmente, o que seus algozes identificaram, pejorativamente, como “coisas indecentes”, nos reporta mais diretamente a artefatos mágicos e religiosos que acusam os matizes africanos das ações do curador e calunzuzeiro, como “um ossozinho [sic.] com dentes que parece ser de peixe ou de outro bicho”; “dois cavalos marinhos, um com um cobre de cinco réis atado com uma linha no pescoço e outro com dente de onça”; “duas meadas de granadas cramezires [sic] engranzadas”, entre outros apetrechos.⁸

Uma negra courana de nome Josefa Maria realizava no arraial de Paracatu um “batuque” que nomeava “acotundá” (ou Dança da Tunda) que fora desmobilizado por um destacamento de capitães do mato no ano de 1747 e acabou chamando a atenção da Inquisição. O caso da Dança da Tunda foi pioneiramente descoberto e estudado por Luiz Mott. A fala das testemunhas permitiu ao autor tecer uma “interpretação etno-histórica” da Dança, focada em seus aspectos rituais e materiais, com destaque para o culto a um boneco que seus algozes descreveram com “feitio de cabeça e nariz à imitação do Diabo” e que recebia oferendas de alimentos. Foram encontradas ainda na casa (provavelmente, um centro ritual) umas “panelas em roda” com ervas cruas e cozidas, “frigideiras” com búzios, entre outros objetos. Outro aspecto da “Dança da Tunda” discutido por Mott é a centralidade de africanos ocidentais no ritual, significativamente de “couranos” e “minas”, e a existência de “sincretismos” (termo do autor) envolvendo o uso de orações e “algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica” (MOTT, 1988, p. 126 e segs). Em sua análise, Mott ainda defende que, “estruturalmente falando, a Dança da Tunda apresenta enorme semelhança aos candomblés e xangôs contemporâneos do nordeste”, utilizando para sustentar sua hipótese uma série de relatos etnográficos, extraídos de autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Roger Bastide,

diversas superfícies, como lenço, cera, metal; já as “bulas de defunto”: “é a [bula] que livra a alma por quem [sic.] se aplica das penas do purgatório a indulgência que se dá as almas, e a mesma que o do ano santo, que se ganha em Roma”. (BLUTEAU, 1726, p. 208 e 445-446).

⁸ Para uma análise mais detida das ações de Pai Caetano, conferir Nogueira (2005; 2013 especialmente cap. 3 e 4) e Kananoja (2012, 232-235).

entre outros (Ibidem, 138-141). Meu interesse neste caso remete-se ao fato de que Josefa em seus rituais coletivos, de acordo com uma das testemunhas

[...] embrulhada em uma chitas velhas e entrou na Dança proferindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica e outras que ela não entendeu. E na mesma Dança se fingia de morta caindo no chão e outros a pegavam e levavam para dentro da tal camarinha e depois desta dança saía uma que se chamava Quitéria e lá subia em cima da casa e se punha a pregar pela sua língua dizendo que era Deus e filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio, e que o Santo de sua terra estivera sete anos de joelhos diante de Nossa Senhora do Rosário para lhe dar licença para vir a esta terra e que já cá estava e trouxera uma carta de Roma para nestas Minas se lhe fazer uma igreja que o Reverendo Dr. Visitador lha rasgara e que agora há de vir outra de Roma para se fazer igreja e o por nela, e que estando a carta na Igreja, o Reverendo Dr. Visitador lha rasgara (ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo n. 1551).⁹

Quando lá se ia o ano de 1799 – a mostrar a longevidade dessas práticas –, em Queluz, um preto chamado Antônio Barbosa fora denunciado pelo vigário Fortunato Lemos Carvalho ao Santo Ofício, por conta de ter em sua casa “cheia de pretos, crioulos, pardos e mulatos” que “faziam suas danças que chamavam calundus”. Nas cerimônias que presidia, Antônio lançava mão de um defumador, “passando unguento na cara, nas mãos e pés, mandando que beijassem um crucifixo para tirar feitiço”, além de “passar nas pernas dos que iam “tomar fortuna” o crucifixo e imagem de Santo Antônio” (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, n. 134, fl.47).

⁹ Igualmente devo à generosidade de Luiz Mott o acesso à transcrição do Acotundá.

Tentando encontrar sentidos

Como, aproximados duzentos e cinquenta anos depois, um historiador poderia olhar para esses multifacetados (e, por vezes, surpreendentes) usos e devoções que envolveriam a crença em S. Antônio? De que maneiras interpretar a presença das imagens do Santo, geralmente coexistindo com cruzes, ervas e atabaques que replicavam fortes nas noites “mineiras” em rituais de calundu, a embalarem transes e curas de supostos feitiços?

Decerto no cerne dessas questões estariam as complexas mudanças, trocas, ressignificações e permanências entre os matizes culturais africanos e as crenças católicas.¹⁰

Para os caminhos de análise aqui escolhidos, creio que valha a pena uma reflexão acerca dos circuitos de difusão e aprendizados do catolicismo no processo de colonização. Aliás, aprendizados e devoções aprendidas e trocadas, para diversos desses agentes, nas duas margens do Atlântico.

Como sabemos, a religião católica é muito ritualizada e utiliza diversos tipos de objetos litúrgicos e devocionais, e os fiéis têm várias maneiras de “acessar” o sagrado. Nesse sentido, ponho uma questão crucial a ser considerada: por que a recorrência na escolha de elementos específicos como cruzes, recipientes com água¹¹ e imagens de S. Antônio? Aliás, em minha amostragem, estes artefatos se mostram com algum nível de articulação, manipulados, especialmente, por “negros angola” como Pai Caetano, Luzia Pinta, Roque Angola, entre outros.

¹⁰ Para uma abordagem mais adensada dessa temática, conferir, entre outros autores Santos (2008, p. 180-207); Reis (1988; 2008); Slenes (2006, p. 292 e segs); Thornton (2004, p. 312-354; 2009, p. 81-84); Kanaoja (2012); Nogueira (2013, caps. 3 e 4).

¹¹ Tais recipientes foram referidos de modos diversos: “panelas”, “gamelas”, “vasilhas”. Em parte dessas curas individuais e/ou coletivas – nos calundus – igualmente encontrei referências ao uso de água benta e espelhos, que a partir da leitura de autores como Slenes e Thompson me fizeram pensar nas conexões dessas crenças com a noção de “travessia” e busca de contato com espíritos tutelares, que na tradição centro-africana vinculava-se à polissêmica ideia da *Kalunga* (NOGUEIRA, 2013, p. 230 e segs).

As fontes persecutórias da Igreja apresentam evidências da força da devoção e intimidade dos personagens aqui estudados com o catolicismo. Muitas das práticas terapêuticas realizadas nas Minas Gerais, consoante com a abordagem de outros autores para outras partes da Colônia ou para o Reino (CALAINHO, 2006, p. 121-147; SANTOS, 2008, p. 74 e segs, 187) me levaram a acreditar não numa “catequização superficial”, como argumentou Bastide (fortemente influenciado pela produção de Nina Rodrigues). O autor propõe a assertiva, algo exagerada, de que era tão grande a superficialidade dos ensinamentos – tanto no campo como na cidade – que os proprietários não se interessavam “nem mesmo por ensinar aos seus empregados de cor o sinal da cruz e o Padre-nosso” (BASTIDE, 1971, p. 183). Percepção também encontrada, mais recentemente, nos estudos de Sweet.¹²

A partir do material empírico encontrado nas denúncias inquisitoriais e das devassas promovidas pelo bispado, me parece mais plausível pensar nos termos de um processo de mesclas, ressignificações e num tipo de devoção que J. Thornton bem nomeou “catolicismo africano”. De acordo com o autor, as práticas devocionais e suas escolhas estariam fortemente pautadas nos diálogos e intercâmbios existentes entre os dogmas e ensinamentos católicos e alguns elementos das religiões tradicionais africanas, das quais este autor dá conta especialmente daquelas que abarcam a África Centro-ocidental. Desse modo, havia entre essas cosmovisões fortes analogias que, decerto, contribuíram para o processo de conversão e filiação voluntária ao catolicismo, embora essas escolhas e práticas devocionais fossem marcadas, diversas vezes, por um prisma africano, que poderia explicar a maior adesão a determinados elementos dogmáticos ou litúrgicos do catolicismo, cultos preferenciais a certos santos etc. Outro importante traço sublinhado pelo autor é que “na América, no entanto, pessoas de regiões mais distantes da

¹² Para Sweet: “No Brasil dos séculos XVII e XVIII, as religiões africanas não eram sincréticas ou crioulas, mas sim sistemas de pensamentos independentes, praticados em paralelo com o catolicismo. Quando ocorriam de facto misturas religiosas significativas, como se verificou a partir do século XVIII, este sincretismo era especialmente evidente entre Ganguelas e Minas, ou entre Ndembos e Ardas – e não entre africanos e católicos portugueses” (SWEET, 2007, p. 21-22).

África seriam reunidas” (THORNTON, 2004, p. 344). Assim, sob o amálgama da conversão e da imposição do dogmatismo católico, muitos africanos que certamente não se encontrariam em África e não teriam oportunidades de “trocar” e conhecer as divindades e as cosmovisões do “outro”, o fizeram em terras americanas.¹³

Resumindo, a despeito da possibilidade de sublinhar elementos pontuais de toque e analogias entre as práticas de cura – individuais e/ou coletivas – engendradas em Minas do século XVIII e os ritos e práticas relatados em África (que além da documentação inquisitorial, podem ser encontrados na literatura missionária e em relatos etnográficos mais recentes), que, decerto, acusam e reforçam a permanência de crenças e concepções de matriz africanas, não penso aqui nos termos de uma “transposição” ou “sobrevivência” pura e imediata desses complexos religiosos, como sustentam autores como Sweet (2007) e Bastide (1971). Aliás, como se por mero atavismo, práticas e crenças pudessem ser “descoladas” para regiões tão distantes como a(s) África(s) e as Américas; pudessem ser meramente “transpostas”, a despeito da nova condição (a de escravo!) para muitos desses agentes e como se o dinamismo também não fosse um traço característico de muitas dessas religiões africanas. A meu ver, para uma parte bastante significativa dos casos encontrados na documentação compulsada, me parece mais plausível pensar, não obstante, como dito, o reconhecimento da permanência de artefatos, explicações e crenças que nos remetem à “africanização” de parte dessas terapias, em efetivas mesclas com elementos do catolicismo, ainda que, por vezes, ressignificados pelas cosmogonias e crenças procedentes de diversas regiões da África. Assim, considero as ações terapêuticas dos negros curadores nas

¹³ Preferindo aqui as palavras do autor: “assim como os africanos crioulos ou os escravos nascidos de casamentos entre nações tinham que aprender as formas crioulas das línguas europeias para se comunicar, também o cristianismo gerou um tipo de língua franca que reuniu tradições religiosas de várias nações, embora, nesse caso, não as substituindo necessariamente” (THORNTON, 2004, p. 351). Conferir ainda, Thornton (1993; 1984).

Minas Gerais do século XVIII mais um elemento da construção dessas “culturas crioulas”.¹⁴

É justamente nesse intrincado conjunto de escolhas e usos de que lançavam mão os curadores negros não licenciados para devolver a saúde perdida aos clientes/pacientes que encontro a evocação e as imagens de Santo Antônio. A meu ver, uma explicação possível para essa preferência estaria nos modos com que determinados grupos procedentes da África acreditavam e dialogavam com fragmentos da hagiografia e os milagres atribuídos ao santo lisboeta.

Slenes recorda baseado numa história conhecida do santo e narrada por Ewbank em 1846, que certa ocasião achando-se em Pavia (Itália) a pregar, S. Antônio presentira que seu pai corria perigo, sendo condenado à forca em Portugal por um assassinato que não havia cometido. No meio de uma oração, seu espírito abandona o corpo e o santo “voa” até sua terra-natal, onde “acorda o morto” que revela seu verdadeiro assassino (SLENES, 2006, p. 300). S. Antônio ainda consegue voltar à Itália em tempo hábil para dar a bênção final de sua pregação. Em sua hagiografia também é narrado um milagre do Santo conhecido como “a quitação do morto”, no qual convoca um nobre a voltar do inferno para assinar, em favor de um de seus pios e honestos camponeses, o pagamento do uso de suas terras que lhe era cobrado injustamente por seus herdeiros. Assim, deveria ser bastante impactante para um “banto” saber da existência de uma divindade que tinha o poder de “atravessar a Kalunga” e voltar à sua terra para salvar o pai (ou seja, um ente querido) do perigo de morte. Segundo as análises de Karash, havia outros aspectos de atração nessa devoção, fortalecendo a visão de S. Antônio como provedor de *ventura/fortuna*, tendo em vista seus conhecidos atributos de curador de doenças e promotor do crescimento da comunidade através dos casamentos e da fecundidade (KARASH, 2000, p. 362, 372-373 e

¹⁴ Em função dos limites físicos de um artigo, torna-se inviável a explicitação mais pormenorizada do escopo teórico-metodológico que embalou a leitura e análise das fontes. Entretanto, vale sublinhar que lanço mão do conceito de “crioulização” com base, entre outros autores, nas leituras de Ferreira (2006, p. 17-41); Heywood (2009); Price (2003, p. 383-419); Parés (2005, p. 87-132; 2006).

374; SLENES, 2006, p. 298-305 e 1992, p. 65; THORNTON, 1998, especialmente capítulo 1). Não é demais lembrar, que nos calundus acima narrados, curas de feitiços, “fortuna” para os praticantes dos rituais, adivinhações de objetos furtados e/ou de supostos feiticeiros eram ações associadas aos usos de S. Antônio.

No caso de Pai Caetano, é notável como ocorrera com outros africanos, que tenha olhado para os objetos de devoção católica que lhe foram apreendidos e que parecia conhecer bem, com “olhos bantos”, mesclando-os com outros já conhecidos e que lhe ofereciam proteção e ventura, além de servirem para curar, adivinhar e “dar fortuna” (como aparece na fala das testemunhas) para seus vários clientes que o procuravam, dispostos a pagar oitavas de ouro por seus serviços. Evidência, a meu ver convincente, é a menção de um desenho de “cinco almas” que “são as sete almas do Purgatório” ao final de uma de suas orações transcritas em papéis e apreendidas quando de sua prisão. Provavelmente, a crença católica no poder de mediação das almas do purgatório poderia ter funcionado como mais um elemento familiar para um curador angola, acostumado a crer em espíritos tutelares e ancestrais que mediavam as ações terrenas e deveriam, por isso, serem alvos de uma série de devoções e cultos para garantir a saúde e a prosperidade comunitária (THORNTON, 2004, p. 196-198; SLENES, 2006, p. 286 e segs; RAMOS, 1943, p. 168 e 185). Forte pista nesse sentido é o fato desta oração endereçada às almas do purgatório (ou seria aos espíritos tutelares *bisimbi*?) conter um pedido para que “lhe [sic.] façam tudo o que Caetano tiver no centro e lhe dê fortuna”: uma fórmula, no mínimo suspeita, quando pensamos em uma religião que pregava um tipo de vivência ortodoxa calcada na crença e aceitação dos “desígnios do Pai”!

Outro aspecto que chama atenção, como narrado nos casos de Pai Caetano, Roque Angola e Brígida Parda, José Preto, Antônio Barbosa (que ainda que não tivessem suas “nações” especificadas, o termo “preto” acusa procedência africana de José e Antônio) é o binômio cruz/S. Antônio. A meu ver, uma leitura possível desse expediente está na relação acima mencionada entre o poder mediador do Santo e seu trânsito com o “outro mundo”, a possuir domínio sobre a alma dos mortos (como evidenciado nos

milagres da “quitação do morto” e da bilocação para tirar o pai da forca, dentre outros) e o significado das cruzes para a cosmovisão bacongo.

Assim, as cruzes estariam impregnadas de “sentidos africanos” antes mesmo dos primeiros contatos com os europeus cristãos. Robert F. Thompson nos fornece importantes referências nesse sentido. Ao se debruçar sobre a cosmovisão dos diversos grupos que abarcavam a África Centro-Occidental, o autor mostra a centralidade do uso da “cruz grega” (+), geralmente desenhada circundada por uma linha que toca todas as suas quatro pontas, como forma de representação das fronteiras entre os “dois mundos”, a expressar a relação ambivalente entre “Deus e o homem, Deus e a morte, e entre a vida e a morte”, além de sintetizar o próprio ciclo contínuo da vida que, para tais culturas, seria análogo aos “quatro momentos do sol” (e, por analogia, o ciclo e “estágios” da vida humana), estando presente em diversas formas e rituais de contato com o sagrado e os espíritos tutelares e localizada igualmente em várias áreas americanas marcadas pela presença da escravidão africana centro-occidental que, nas palavras do autor, “emergiram”/“reapareceram” em manifestações religiosas contemporâneas que possuem como base a invocação de espíritos guias, como nos “pontos-riscados” da Macumba no Rio de Janeiro (THOMPSON, 1984, p. 108-116).

Ao pesquisar a confecção das imagens de S. Antônio de nó-de-pinho na região Sudeste, principalmente no século XIX, Marina de Mello e Souza, igualmente observa as aproximações entre as práticas devocionais ao santo e suas “leituras banto”, associando-o aos *minkisi*.¹⁵ Assim, Santo Antônio era esculpido diferente de seu padrão católico de representação, segurando cruzes, sendo ainda tais imagens friccionadas nos locais doentes e “abandonadas” nas encruzilhadas e cruzeiros (SOUZA, 2001, p. 187 e segs).

¹⁵ *Minkisi eram* amuletos e objetos de culto mágico-propiciatório, em geral figuras antropomórficas, mas que possuíam variações, como vasilhas e panelas de barro, conchas, amarrações, “carregados” de poderes sobrenaturais pelos sacerdotes (*nganga*), que penduravam nos *minkisi*, além dos espelhos, outros objetos como cabaças, conchas, peles e ossos de animais, penas, sendo igualmente portadores de substâncias consideradas mágicas feitas da mistura de vegetais, animais e minerais (Thompson, 1984, 117-131; Volavkova, 1972, 52 e segs.; Slenes, 2006, 299; Souza, 2002, 133-135 e 145).

Práticas análogas às vistas nas Minas do século XVIII, como na confecção de uma cruz para depositar uma imagem de S. Antônio, com o fito de livrar o sítio do alferes Antônio Dias Soares “das almas” e nas “esfregações” nas pernas dos participantes dos calundus presididos por Antônio Barbosa para “tomar fortuna”.

Nos calundus de Pai Caetano há outro elemento que não deixa de chamar atenção: refiro-me a presença dos “bonecos”, sendo um deles nomeado “D. Crentina [Crestina]” que “dançavam” ao som dos atabaques que embalavam as cerimônias do negro angola acompanhados da imagem de S. Antônio (que “dançaria” também nos calundus de Pai Caetano?). Entre os africanos centro-ocidentais, como nosso calunduzeiro angola, além da confecção dos *minkisi* – que poderiam ser confeccionados com formas humanas – havia a prática do culto a divindades locais chamadas *kiteki*, em idioma quimbundo (THORNTON, 2009, p. 88 e segs.), que igualmente assumiam aspectos antropomórficos e que se acreditava poderiam ser “possuídas”, ganhando assim animação e movimentos nos rituais religiosos encabeçados pelos sacerdotes centro-africanos. A documentação não nos fornece dados conclusivos nesse sentido, mas o culto a “bonecos” associados à imagem de S. Antônio é mais uma faceta surpreendente das ações de curadores e calunduzeiros que buscavam no contato com o “outro mundo” remediar feitiços e prover a “fortuna” daqueles que os procuravam.¹⁶

Enfim, as ações da courana Josefa Maria, trazem evidências, uma vez mais, das possibilidades de mesclas e aprendizados entre diversos grupos de africanos que, mais que provavelmente, não teriam em seus locais de origem possibilidades de conhecimento das práticas do “outro”. Assim, uma vez nas Américas e comungando as experiências do cativo, acabaram por amalgamar crenças e modos de agir com indivíduos de outras procedências, para além, das práticas devocionais católicas. Isso, sem contar, como denunciado no caso do calunduzeiro Antônio Barbosa que parte desses calundus contava ainda com a presença de indivíduos nascidos na Colônia

¹⁶ Para outros casos que envolviam “bonecos” nas práticas de cura individuais e coletivas dos agentes aqui pesquisados, conferir Nogueira (2013, p. 237-238; 273-275; 321).

como “crioulos, pardos e mulatos” e, em parte dos casos por mim coletados, diversos senhores brancos participavam e/ou acobertavam tais cerimônias. Neste sentido, minha escolha de enfatizar as relações entre os “usos” e devoções de S. Antônio e a cosmovisão de africanos centro-ocidentais, remete-se à preponderância numérica desses indivíduos em minha amostragem.¹⁷ Entretanto, os calundus e demais práticas coletivas batucadas nas Minas setecentistas estavam longe de serem exclusividade dos “pretos de angola” como os casos acima lembrados nos permite provar.

Conclusão

Com base nos casos aqui analisados, seria exagerado supor que nas diferentes percepções, apropriações e devoções em torno de S. Antônio estivessem imbricadas as características taumatúrgicas e de contato com o “outro mundo” do santo com seus atributos militares difundidos pela ortodoxia católica e manipulados pela realeza lusa como uma das formas de devoção ao “santo de casa”, a embalar a verdadeira “luta”, aliás, bem ao gosto barroco, que se travava entre as doenças (muitas delas atribuídas a feitiços e feiticeiros) e suas possibilidades de cura? Talvez seja impossível saber.

Entretanto, o que as denúncias aos tribunais persecutórios da Igreja nos mostram de modo mais evidente é que muitos dos africanos e mestiços em suas curas se valeram de S. Antônio (ou *Toni Malan*, como chamavam os centro-africanos ao Santo, em referência à sua “boa fortuna” providencialista) nas Minas do século XVIII.

Assim, a manipulação e significado devocional de determinados vetores da crença católica aparecem com pertinente recorrência nas

¹⁷ Dos cinquenta e seis indivíduos (denunciados oitenta vezes) que aparecem como calunduzeiros ou praticantes de cerimônias coletivas não nomeadas como calundus, pude rastrear a procedência de vinte e quatro dos quarenta e cinco definidos como africanos, sendo dezoito deles (ou seja, 75%) oriundos da África centro-ocidental, nomeados, principalmente, como “angola”, “congo”, “benguela”.

denúncias reportadas ao Santo Ofício e/ou nas devassas eclesiásticas realizadas a mando dos bispos. Neste trabalho, tais ações e crenças foram lidas na chave de um “catolicismo africano” (conforme concebe J. Thornton), fruto de contatos, conversões e mesclas que forjaram aproximações e ressignificações dos dois lados do Atlântico e, em vários desses casos, colocavam em contato indivíduos oriundos de diferentes partes da África e nascidos no mundo colonial, como mulatos, pardos e cabras, apesar nos casos de calundu, da preponderância numérica dos africanos centro-ocidentais.

Nesse conjunto de crenças, me chamou especial atenção o “par” frequente e articulado cruz/S. Antônio. As cruzes (por vezes representadas graficamente com diferenças com relação ao crucifixo católico, como já sublinhado) que eram importantes referenciais de poder para as religiões centro-africanas, associadas aos quatro momentos do sol; o ciclo da vida e o contato permanente – e buscado, a meu ver, com frequência pelos calundzeiros nas Minas setecentistas – entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, apareceram, não raro, ao lado das imagens do santo lisboeta, que, talvez pudéssemos presumir – embora, infelizmente, nas fontes compulsadas não haja nenhuma evidência nesse sentido – também poderia ser confeccionado (e/ou “usado”) a partir de um prisma banto.

Seja como for, S. Antônio também se faz santo forte no universo devocional mineiro do século XVIII, fosse servindo à ortodoxia católica e aos devotos que o tomavam por eficaz capitão-do-mato, a recuperar escravos fugidos, ou corajoso oficial a salvaguardar os interesses da realeza e da elite que mandava em nome “Del rei”, fosse protagonizando cerimônias individuais de cura ou calundus, coexistindo com atabaques, ‘bonecos’, crucifixos, vasilhames com água e ervas, a curar doenças de feitiço, “dar fortuna” e prover àqueles que batucavam em seu louvor.

Referências

Fontes manuscritas

Arquivo Histórico do Pilar – Ouro Preto (AHP).
Emenda por feitiçaria Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. Códice 449.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) / Inquisição de Lisboa.
Cadernos do Promotor: n. 117; 130; 134.
Processos: n. 252; n. 1551.

Fontes impressas

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez e latino...* Coimbra: Colégio das Artes da Cia. de Jesus, 1728.
SEQUEIRA, Ângelo (Pe.). *Botica preciso e thesouro precioso da Lapa...* Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1754.
VARAZZE, Jacopo. *Legenda Aurea*. São Paulo: Cia das Letras, 2003 [c.1293].
VEIGA, José Pedro Xavier da. *Efemérides Mineiras. 1664-1897*. Belo Horizonte: Fund. João Pinheiro, 1998. 3 vols.

Obras de apoio

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas e o Brasil: contribuição a uma sociologia de interpretação*. São Paulo: Pioneira, 1974.
BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da Magia. Feiticeiros, saladores e nicromantes no século XVI*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
CALAINHO, Daniela B. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954.

- FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África atlântica. *Revista de História*, São Paulo, 155, 2º, p. 17-41, 2006.
- FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar*. Cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Formação da Sociedade Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- KANANOJA, Kalle. *Central african identities and religiosity in Colonial Minas Gerais*. Finlândia: Abo Akademi University, 2012.
- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- MARQUES, Vera Regina Beltrão. *Natureza em boiões*. Medicinas e boticários no Brasil setecentista. São Paulo: Ed. da UNICAMP, 1999.
- MOTT, Luis. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.
- _____. O calundu angola de Luzia Pinta (Sabará – 1739). *Revista do IAC*, v.2 n. 1, 1992.
- _____. Santo Antônio o divino capitão-do-mato. In: REIS, João e GOMES, Flávio. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- NOGUEIRA, André. Relações sociais e práticas mágicas na capitania do ouro: o caso do negro angola Pai Caetano (Vila Rica - 1791). *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 27, p. 181-203, 2005.
- _____. A “Prodigiosa Lagoa” de Sabará e as doenças das Minas do século XVIII. *Fronteiras*. Dourados, v. 13 n. 23, p. 33-57, 2011.
- _____. *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. COC-Fiocruz, 2013.
- PAIVA, Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*. Lisboa: Notícias, 2002.
- PARÉS, Luís N. O Processo de crioulização no Recôncavo baiano. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 33, p. 87-132, 2005.

- _____. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 383-419, 2003.
- RAMOS, Artur. *As culturas negras*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943.
- REIS, João J. “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de Cachoeira, 1785”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16 mar.-ago. 1988.
- _____. *Domingos Sodré: um sacerdote africano*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- RIBEIRO, Márcia M. *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- RUIZ, Roberto. *Antônio*. Um santo que falava português. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de Mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2008.
- SLENES, Robert. A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas; FURTADO, Junia. *Trabalho livre trabalho escravo*. Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo Negro No Brasil: Santos e Minkisi, Uma Reflexão Sobre Miscigenação Cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 28, p. 125-146, 2002.
- _____. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 171-188, 2001.
- SWEET, James H. *Recrutar África*. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Ed. 70, 2007.

- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit*. New York: Vintage Books, 1984.
- THORNTON, John. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.
- _____. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700 In: HEYWOOD, Linda. *Díáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.
- VAINFAS, Ronaldo. Santo Antônio na América portuguesa: religiosidade e política. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, p. 28-37, 2003.
- VOLAVKOVA, Zdenka. Nkisi figures of the Lower Congo. *Symposium on Traditional African Art*, organized by the Peabody Museum and CAAS at Harvard University on May 4-7, 1971.
- WALKER, Timothy. *Médicos, medicina popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2013.