

OS CALUNDUS E AS MINAS GERAIS DO SÉCULO XVIII

André Nogueira *

Resumo

A presente comunicação objetiva descortinar as diversificadas práticas coletivas de africanos e descendentes nas Minas Gerais do século XVIII, nomeadas geralmente como calundus. Interessa-nos sublinhar seus aspectos morfológicos – não raro impregnados de forte mestiçagem cultural –, as motivações por trás dessas cerimônias e as ações persecutórias que pesavam sobre seus agentes, com destaque para a atuação da Inquisição e das devassas eclesiásticas realizadas sob a égide dos bispados.

Palavras-chave: Calundus, feitiçaria; doenças e práticas terapêuticas.

Abstract

This paper discusses how africans and their descendents practiced many diversified ceremonies, qualified as calundu, in Minas Gerais of the 18th century. Our concern understands the main components of these practices, commonly full of hybridism as well as the means of repression they suffered, paying special attention to the atrocities engendered by the Mariana's bishopric and by the Inquisition

Key-words: Calundus; witchcraft; diseases and cures

Perseguidos sob a rubrica da feitiçaria, portanto passível de coerção tanto dos tribunais laicos quanto religiosos (PAIVA, 2002:191), os calundus possuíam significativa incidência nas Minas Gerais do correr do “século do ouro”, configurando-se como faceta importante das crenças religiosas de africanos e seus descendentes e não raro testemunhos de irresistível processo de mestiçagem cultural, além de serem a mais recorrente forma de cura coletiva por parte desses indivíduos. Realidade que não passou despercebida por pesquisadores como Luiz Mott e Laura de Mello e Souza, que faz menção à região como a “terra dos calundus” (SOUZA, 1995:142).

Neste contexto, essa comunicação objetiva apresentar algumas idéias acerca dos elementos morfológicos das cerimônias de calundu, sendo algumas dessas marcadas por pulsante multiplicidade em suas práticas além da aquisição de grande visibilidade por parte de quem praticava os calundus, pelo menos esses agentes não serem denunciados às autoridades laicas ou religiosas.

A despeito do supracitado fórum duplo, ficou a cargo da Igreja o maior controle e perseguição dos calunduzeiros, merecendo especial destaque as ações de repressão nos bispados, através das devassas eclesiásticas. No caso das Minas, até a criação de sede

* * Doutorando em História da Ciência e da Saúde pelo COC/Fiocruz, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Lorelai B. Kury. Consórcio CEDERJ – Unirio.

autônoma para o bispado – em Mariana, na década de 1740 – eram os bispos do Rio de Janeiro que se encarregavam das devassas. Dessa forma, tal documentação responde pelo principal e mais capilar mecanismo de repressão em nome da ortodoxia católica nas Gerais, encontrando-se sob a guarda do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), sendo, portanto uma de nossas principais fontes de pesquisa para deslindar as práticas de nossos calunduzeiros. Tais cerimônias nas Minas também não ficaram longe do “longo braço do Santo Ofício” de modo que encontramos denúncias geralmente recebidas por comissários alocados na região nos Cadernos do Promotor, não obstante parte considerável dessas denúncias não se tornarem processos, mais preocupada que estava a Inquisição lusa com o controle aos “judaizantes”, como é pacífico. (BETHENCOURT, 2000: 217; VAINFAS, 1997:345)

Aliás, segundo Pedro Paiva, havia uma patente complementaridade entre as ações dos bispos e dos inquisidores. Para este autor, dando conta mais especificamente do que ocorria em Portugal, as devassas eclesiásticas funcionavam como uma “rede de malha mais fina” (PAIVA, 1989:88), uma vez que dependendo da gravidade de um delito conhecido na mesa da devassa, este poderia ser reportado à Inquisição para a avaliação da necessidade de se instaurar um processo. Uma vez observado, ainda que brevemente, o funcionamento dos mecanismos de controle e repressão, passemos as pessoas que de certa forma justificavam a sua existência e seus feitos.

Calunduzeiros em ação.

No correr do ano de 1772 na cidade de Mariana – sede do bispado – apareceu na presença do comissário da Inquisição José Rois Cordeiro o preto Francisco, que se autodenominava “verdadeiro católico e filho da Santa Madre Igreja”, mas que movido pela curiosidade acabou presenciando algo que acreditava ter o dever de delatar:

*...viu que o autor das danças era o negro Felix e que entrou a fazer calundus por arte diabólica fazendo perder os sentidos a uma negra, Maria Angola, escrava de uma mulata a qual caiu como morta e o tal Felix falava que as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro daquela criatura...*¹ (ANTT. Caderno do Promotor n. 129, fl. 143.)

De modo parecido, a escrava Maria Conga, igualmente infamada calunduzeira, dava mostras de seu poder divinatório nos rituais por ela feitos onde “entrava a sair-lhe da cabeça

¹ Devo essa transcrição e outras que serão usadas ao longo deste texto à generosidade de Luiz Mott.

uma coisa, a que se chama vento e entrava a adivinhar o que queria”(AEAM. Devassas Eclesiásticas – 1753, fl. 45). Enfim, numa sentença do Juízo Eclesiástico dada no ano de 1750 contra os pretos forros Hyvo e sua mulher, sobre os quais ainda falaremos bastante, que lhes custaram degredo e penitências infamantes na porta da igreja matriz de Mariana, os elementos acima mencionados são refeitos: “...cantando e dançando pelo seu modo por tanto tempo até que ficasse alguém estendido no chão como morto, e alguns despertassem para contar e adivinhar o que sucedia nas suas terras”. (AEAM – Juízo Eclesiástico, 1748-1765. fl. 38) ²

Com base inicialmente nesses casos, percebemos que os calundus são tipicamente – ou arquetipicamente – lembrados como práticas coletivas nas quais a repetição do toque de instrumentos, geralmente de percussão, associados aos cânticos e danças motivavam a alteração do estado de consciência de alguns de seus participantes dando-lhes poderes divinatórios, como o “vento” de adivinhar de Maria Conga ou o “despertar” depois de estarem “estendidos no chão como mortos” nas cerimônias presididas por Hyvo e sua mulher. O conteúdo de tais adivinhações envolvia a resolução dos problemas mais cotidianos, como o conhecimento de determinadas doenças, a descoberta de objetivos perdidos (entre essas “peças” escravos fujões), autores de furtos.

Neste contexto, a maneira recorrente em que vemos na documentação compulsada a repetição desses três elementos rituais supracitados: os “bataques” e danças; a indução ao transe e a possibilidade de efetuar adivinhações, não raro acerca de doenças, nos dão pistas acerca da centralidade desses vetores para a identificação das práticas enquadradas como calundus.

Não podemos perder de vista, por outro lado, que tais cerimônias chegam até nós mediante o crivo – ou o *filtro*, para usarmos um conceito forjado por Ginzburg - de denunciante em sua maioria absoluta brancos e procedentes de Portugal e/ou de mudanças efetuadas quando da anotação das descrições das denúncias pelos padres responsáveis pela condução das devassas ou das denúncias do Santo Ofício (GINZBURG, 1998:19).

Contudo, ainda seguindo o norte metodológico de Ginzburg, em determinados casos existentes na documentação compulsada, somos agraciados com descrições mais pormenorizadas, produzidas pela reincidência das ações do denunciado na presença do padre visitador que mediante a fala de sucessivos denunciante fazem emergir dados novos e/ou em função do desconcertante “desnível” do que era relatado em comparação aos arquetipos já conhecidos de funcionários da Inquisição ou de padres ligados à justiça do bispado. É

² Laura de M. e Souza também analisa esse caso em estudo mais recente sobre os calundus, embora com um enfoque diferente em alguns aspectos. Conferir SOUZA,2002: 309.

justamente graças a esse tipo de denúncia que conseguiremos vislumbrar a complexidade e a riqueza de algumas dessas cerimônias coletivas realizadas nos “arraiais do ouro”, lembradas e reprimidas pelas autoridades, não raro, sob o etmo calundu.

Possuidor de tal caráter multifacetado eram as práticas de Hyvo e sua mulher, aqui já mencionados, de tal modo que a leitura das impressões das testemunhas que acusaram o casal não deixa claro se suas ações estavam diretamente ligadas aos calundus que presidiam ou se eram na verdade um conjunto variado de práticas estanques, denunciadas de modo homogêneo. Seja como for, talvez valha a pena a transcrição parcial do documento:

Dizendo que qualquer um dos réus que via adivinhar se os enfermos tinham feitiço toma a uma pena de galinha branca e com ela que posetava [sic.] os ouvidos e depois uns riscos em cruz com uma tinta ou terra vermelha e branca (...) e acrescentou a nova cura constando de que pondo a dita cabacinha no risco branco dizia que não era mal de feitiço mas sim quando punha o risco vermelho: significa o céu e o vermelho o inferno (...) porém como a mesma testemunha que ia haver [sic.] na água corrente ocultando o só que fazia esta diligência para irem por ela abaixo os feitiços, e concluindo que lavem na mesma água os enfermos, lhes tiravam o encanto quebrando-lhes ovos chocos na cabeça laçando-as com a sua imundice (...) mas também em sua casa as danças e diabruras deles com os pretos de sua nação excluindo os que delas não eram... (AEAM. Juízo Eclesiástico - 1748-1765 fls. 37v-38)

Com essa quantidade de recursos enfatizados pelas testemunhas, que faziam absoluta questão de mostrar certo tom de “extravagância” nas práticas do casal tido como “feiticeiros e adivinhadores desde sempre” e que não tardaria para ganhar feições demoníacas, não seria de se estranhar as punições nada brandas que sofreram, como fora mencionado anteriormente. Tais recursos usados por Hyvo, como penas e ovos de galinha, provavelmente nos leva a pensar novamente em valores africanos que se mantinham pulsantes neste lado do Atlântico. A utilização de galinhas, ou suas penas e sangue, era bastante recorrente em algumas cerimônias encabeçadas por africanos³.

Outro aspecto que chama especial atenção nesse caso é a natureza “nada democrática” dos rituais de Hyvo, restringindo seu acesso e benefícios apenas aos negros “de sua nação”, que infelizmente não é mencionada no documento. Tal caráter excludente surpreende e aparece como um contraponto bastante interessante, uma vez que é mais comum aceitarmos os calundus como rituais por excelência inclusivos e de composição multiétnica, suscitando com isso diferentes olhares sobre essas manifestações. (VAINFAS, 2000:88)

³ Galinhas e galos eram considerados animais que viabilizavam o contato com o mundo sobrenatural, e por desdobraimento, com as divindades e os mortos, o que pode ser entendido como um componente importante em rituais que envolviam adivinhações. Cf. CHEVALIER e GHEERBRANT, 1998:457-458; CALAINHO, 2000:76.

Em Antônio Pereira, termo de Mariana, outro negro seria lembrado por conta de seus rituais, levados ao conhecimento do Santo Ofício graças a uma denúncia feita pelo pardo livre João Pedro Albuquerque. Tratava-se de O Barra que agia dentro da casa de uma negra chamada Mariana Teixeira. O “estrondo e vozes fora do natural de gente humana” aguçaram a curiosidade do denunciante que resolveu com mais dois companheiros entrarem na casa. Com melhor visão dos acontecimentos pode presenciar O Barra “com uma gamela cheia de água, com raízes e vários negros, como mortos, dando urros e soando [sic] e a dita negra Mariana deitando-lhe água por cima”. Tendo ainda oportunidade de perguntar o propósito de tais cerimônias, o pardo João recebeu como resposta que “era para curar de feitiço e que aquela gamela tinha tal virtude que se ele denunciante pegasse nela iria com ela pelos ares”. (ANTT – Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 129, livro 318 fl. 322)

O caso de O Barra é igualmente elucidativo para pensarmos nas significativas variações rituais que marcavam tais cerimônias coletivas engendradas pelos negros nas Gerais. A despeito de em nenhum momento da denúncia aparecer *ipsis literis* o termo calundu encontramos os elementos básicos que normalmente eram lembrados por denunciante e autoridades, como a sugestão do transe nos “urros” e nas “vozes fora do natural” e as curas para as doenças do corpo e do espírito. Por outro lado, outros dois elementos que poderíamos considerar “inovadores” chamam especial atenção: a sua poderosa “gamela voadora” e a manipulação de “raízes” no curso da cerimônia.

Como podemos vislumbrar a partir das ações de Hyvo e O Barra, apresentadas de forma preliminar, talvez seja impossível forjar uma definição padrão dos calundus, uma vez que aparentemente esse termo genérico seria usado para designar uma vasta quantidade de rituais de diferentes procedências e formas de condução. Sendo assim, desfilam em determinadas denúncias um sem número de variações, que vão muito além daqueles três componentes que geralmente habitavam a fala dos acusadores (“batuques” /danças; transe; adivinhações, sobretudo voltadas para cura), matizando de forma extraordinária tais cerimônias coletivas..

Outro aspecto intrigante, aliás, é a mencionada ausência do termo na fala de alguns denunciante ou na pena de seus algozes, ainda que nas descrições lidas houvesse a recorrência dos supracitados componentes que mais tipicamente motivam o uso explícito do termo calundu, mas este, ao contrário, é simplesmente eclipsado. Soma-se a essa dificuldade a ocorrência de um discurso impreciso e generalizante por parte de inquisidores e padres responsáveis pelas devassas eclesiásticas, não raro se valendo de termos lacônicos como “batuques”, “gentilidades” e “superstições” como forma de tentar entender e enquadrar o que

se desejava reprimir. Tanto o silêncio como as formas de qualificar tais práticas na pena das autoridades religiosas merecem ainda nosso olhar mais atento.

No que versa sobre a utilização dos conhecimentos herbários na condução desses rituais, O Barra não estaria sozinho. De fato em alguns casos existe uma relação orgânica entre as práticas coletivas, por vezes nomeadas calundus e a manipulação do reino vegetal por parte dos africanos e seus descendentes. O negro Gonçalo, escravo de Domingos Gomes, recebeu o nada desprezível número de cinco acusações numa devassa eclesiástica do correr da década de 1720. Solicitado para uma cura, Gonçalo norteia “umas matiradas [sic.] de saltos, vozes e danças e indagado no outro dia o que soube que o dito negro anda de noite com [ileg.] na cabeça fazendo danças e dando saltos”. Para a realização dessas cerimônias, Gonçalo contava “com uma panela com vários ingredientes e mais folhas e escuma de ferreiro” (AEAM. Devassas Eclesiásticas. 1726-1743. fls. 69v.-70).

Notável exemplo de circulação de saberes foi protagonizado pelo negro forro Domingos da Silva, que era escravo de um cirurgião em Vila Rica. Para curar seus clientes, Domingos iniciava seus trabalhos com um calundu, para “adivinhar as enfermidades que pretendia curar”, uma vez conhecida a doença – e principalmente se esta era produto de feitiços – o negro receitava “purgas e banhos com ervas e outros remédios, afirmando a alguns enfermos que curava ser feitiço e que poderia ser pois cirurgiões e médicos algumas vezes quando as moléstias se mostram rebeldes a todos os remédios da medicina” (AEAM. Juízo Eclesiástico 1745-1768. fls 78v-79), recebendo com esse parecer a absolvição do Juízo Eclesiástico. Domingos, ao que parece, mesclava seus calundus com os ensinamentos adquiridos enquanto era cativo de um cirurgião, ampliando suas práticas para agradar seus clientes e curá-los de maneira mais eficaz. Outra dimensão bastante reveladora das ações de Domingos da Silva é que os argumentos usados para justificar sua absolvição pelas autoridades do bispado de Mariana acabavam por validar suas práticas e aproximá-las da medicina oficial de médicos e cirurgiões.

Na freguesia do Infeccionado, em Mariana, o senhor de escravos Antônio Pereira encontrava-se enredado com a doença de dois de seus escravos, “aos quais se aplicara diversas mesinhas sem efeito”. A solução foi chamar o negro Manoel, que “tirou o negro umas raízes da perna do doente dizendo que eram feitiços e deu-lhe uma purga dizendo que seus escravos tinham um espírito de seus pais e que era necessário deixá-los folgar e dançar”. Para garantir a saúde de seus “clientes”, Manoel recomendou a realização de calundus e continuou banhando os escravos enfermos e o próprio senhor com o cozimento de “três raízes em cruz no fundo do tacho, água e cachaça e uns pós brancos”, recomendando que durante os

calundus fossem rezados três Padres Nossos e três Aves Marias. (ANTT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor n. 130 fl. 188)

Novamente aqui, é patente a importância da utilização de ervas nas práticas de calundu, acrescidos de outros componentes que sofisticavam essas cerimônias, como o recurso a orações católicas. Tais conhecimentos herbários eram igualmente utilizados nas curas realizadas pelos negros e seus descendentes de forma individual. Estando a manipulação do reino vegetal igualmente presente nos textos e nas práticas dos “curandeiros oficiais”, como eram cirurgiões, médicos e boticários (FURTADO, 2005; RIBEIRO, 1997, MARQUES, 1999; NOGUEIRA, 2007). Além disso, as práticas de Domingos da Silva e Manoel lançam luz sobre o conhecimento por parte dos praticantes de calundus de um acervo variado de procedimentos terapêuticos, nos dando pistas que muitos desses calunduzeiros não se limitavam a adivinhar as causas das doenças – muitas de natureza sobrenatural, conforme as crenças da época estudada – mas atuavam também no sentido de curar seus “clientes”, não sendo absurdo supor que além dos calundus tais agentes faziam às vezes de curadores individuais, consoante com as necessidades da ocasião. Essas relações entre os calundus e as práticas individuais de curas serão mais bem desenvolvidas em pesquisas vindouras.

Os calundus sob a liderança do negro angola Caetano da Costa, ou Pai Caetano, como era mais conhecido, nos dão interessantes elementos para mais uma vez sublinharmos a multiplicidade desses rituais nas Minas setecentistas. Pai Caetano fora enredado numa devassa civil no ano de 1791 e submetido a rigorosas penas por seus feitos: açoites públicos com “baraço e pregão” pelas ruas da cidade, além de três anos de galés em trabalhos forçados. Nada menos que dez das onze pessoas chamadas para testemunhar reconheciam o negro angola como calunduzeiro, embora apenas três delas tivessem efetivamente o que contar.

O pardo Manuel Ferreira tratou de queixar-se ao capitão Antônio Vieira de Carvalho sobre o que havia observado da janela de sua casa, acrescentando que fora tomado de “tal pavor que se lhe arrepiaram os cabelos”:

“... de noite fora de horas se ajuntam 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 vezes dizendo estas palavras = levantates [sic.] e respondiam = não posso que estou com as pernas mortas =”

Já João Moreira, crioulo forro, descreve de modo mais detalhado o propósito dos calundus encetados por Pai Caetano, e como se utilizava dos mesmos para ganhar a vida:

“O dito negro Caetano da Costa morando vizinho dele testemunha costumava trazer enganadas muitas pessoas de todas as qualidades que dizendo-lhes que

curava e adivinhava e dava fortuna (...) e indo um pardo que ele testemunha não conhece o procurá-lo para lhe adivinhar aonde estava uma besta que lhe tinha desaparecido.”

Enfim, o curioso Miguel do Rosário chegou a entrar em uma das casas que o negro angola alugou por ocasião de uma *busca* para recuperar “uma quarta de ouro lavrado” que havia recebido de Ana como paga de uma cura que não foi realizada com sucesso. Tornando-se com isso o dono da descrição mais consistente acerca de seus calundus

“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”. (Arquivo Público do Pilar. Emenda por feitiçaria. Auto 9470. código 449 fls. 10-14v)

Chama-nos atenção nas práticas de Pai Caetano além dos elementos mais característicos e lembrados nas denúncias de calundu a presença dos tais “bonecos”, que nos leva a pensar na possibilidade do culto de divindades ou espíritos familiares, tão comuns aos povos da África Centro-Occidental, uma vez que se tais efígies representassem os conhecidos santos católicos não haveria motivos para a imprecisão, como ocorrido com a imagem de S. Antônio. Outro dado a ser considerado é que o denunciante Miguel do Rosário sugere a possessão desses bonecos, que “dançavam” durante as noites de calundu. Thorton também menciona esta modalidade de possessão de objetos difundida ao longo da África Centro-Occidental, chamada de “santidades (ídolos) falantes”⁴.

A devassa civil contra Pai Caetano ainda nos permite vislumbrar um intenso processo de mestiçagem cultural. Desta forma, dividiam espaço com os bonecos que dançavam ao som dos tambores crucifixos com velas acesas e uma imagem de S. Antônio, mais uma vez, ficando patenteadas as possibilidades diversas de vivência da fé católica. Quem diria o “santo de casa” lisboeta, tão solícito com a camada senhorial que constantemente requeria seus préstimos de hábil capitão-do-mato – um desdobramento lógico da capacidade do santo de encontrar “coisas perdidas” – e possuidor de um sem número de patentes militares e atribuições políticas (MOTT, 2000: 119-121), era por vezes freqüentador de destaque em rituais coletivos que envolviam africanos no Brasil, como os calundus realizados por Pai

⁴ (THORTON, 2004: 348). Cumpre dizer que em nossa análise não acreditamos que por mero atavismo tais influências africanas viriam para o Brasil de forma “íntacta” e sobreviveriam a tantas mudanças atinentes ao “viver em colônias”. Nesse ponto concordamos diretamente com Gabriela Sampaio: “Assim, buscar origens em outros contextos não quer dizer procurar algum tipo de” pureza”, como se houvesse uma forma cultural permanente e imutável, que se perpetuasse através dos séculos. O que se pretende é procurar referências a partir das quais as práticas culturais se transformam, adquirindo novos significados”. (SAMPAIO, 2001: 166)

Caetano em Ouro Preto. Nesta perspectiva, esses rituais de inapelável apelo africano obrigatoriamente teriam que passar por uma série de releituras e recriações para atender, como dito, as novas demandas impostas muitas vezes pela escravidão e pelo novo ambiente vivido. (PRICE e MINTZ, 2003:78-80)

A escolha de S. Antônio em meio a enorme corte celeste para a presença no calundu de nosso personagem não parece em nada fortuita. Uma explicação possível nos é dada por Mary Karash. Segundo a autora, havia uma relação bastante direta entre os conhecidos atributos do santo católico: encontrar objetos perdidos, curar doenças, promover a proliferação da comunidade através de matrimônios, e o provimento da *ventura/fortuna* – lembremos que em seus calundus Pai Caetano além de curar doenças ainda prometia “dar fortuna” aos seus participantes – associando, assim, a popularidade que o santo possuía entre os negros bantos à idéia do complexo cultural *ventura/desventura*, tão caro ao pensamento religioso de parte expressiva da África Centro-Occidental. (KARASH, 2000: 367-372).

Considerações finais:

Os casos trabalhados nesta comunicação, que nem de longe esgotam a riqueza desse fértil assunto, nos servem para dar mostras das possibilidades de percepção e análise desses rituais bastante complexos e multifacetados que na documentação da repressão estavam circunscritos ao termo calundu, que nos parece generalizante. A despeito da existência de determinados elementos comuns que aproximavam de maneira mais ou menos coerente essas práticas no discurso de seus algozes, deparamo-nos também com o uso de penas de animais, ervas e práticas terapêuticas próximas das efetuadas por curadores individuais, variados recursos materiais como o uso gamelas, cabaças, velas, imagens de santos católicos ou “bonecos” indefinidos, matizando fortemente tais rituais coletivos.

Nesta perspectiva, não deixa de ser intrigante em algumas das denúncias trabalhadas a completa ausência do termo, ainda que nas descrições feitas houvesse a repetição daqueles elementos que serviam normalmente para classificá-los como calundus, com destaque para as danças e “batuques”, o transe e as adivinhações. Os motivos para tal silêncio merecem mais tempo de pesquisa e talvez sejam mais bem conhecidos a partir do contato com novos casos.

Enfim, Caetano da Costa, Hyvo, Maria Conga, O Barra e muitos outros que tocavam seus “batuques” para garantir aos seus “clientes” boa fortuna, curas para as mais diversas doenças e a possibilidade, via adivinhação, de saber algo obscuro, forjavam novos vínculos de sociabilidade, busca de segurança e ganhos materiais. Seus feitos nos mostram um pouco mais sobre a vida e as relações sociais tecidas pelos africanos e seus descendentes e como eles

respondiam – como verdadeiros agentes de sua própria história – às necessidades materiais e afetivas que os desafiavam dia-a-dia nas ladeiras e vielas dos arraiais auríferos.

Bibliografia:

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 2000. PAIVA, Eduardo F. **Escravidão e universo cultural na Colônia. Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas. Religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime**, 2000. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

FURTADO, Júnia. Barbeiros, cirurgiões e médicos na Minas colonial. **In: Revista do Arquivo Público Mineiro**. Ano XLI. Jul-Dez, 2005.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

KARASH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Cia das Letras, 2000. pp. 367 e 372.

MARQUES, Vera Regina Beltrão Marques. **Natureza em boiões. Medicinas e boticários no Brasil setecentista**. São Paulo: Ed. da UNICAMP, 1999.

MOTT, Luis. “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. Doenças, feitiços e curas: africanos e seus descendentes em ação nas Minas do século XVIII. In: Porto, Ângela (org.). **Doenças e escravidão: sistema de saúde e práticas terapêuticas**. Rio de Janeiro: Fiocruz: Casa de Oswaldo Cruz, 2007 *CD Room*.

PAIVA, Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. Lisboa: Notícias, 2002.

PAIVA, Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social? In: **Revista de História das Idéias** v. 11. Lisboa, 1989. p. 88.

PRICE, Richard e MINTZ, Sidney. **O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. pp. 78-80.

RIBEIRO, Márcia M. **A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

SAMPAIO, Gabriela. Pai Quibombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial. **In: Revista Tempo**. Niterói: Universidade Federal Fluminense. Nº 11 jul. 2001. p. 166.

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.

_____. “Revisitando o calundu”. *In*: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci. **Ensaio sobre a intolerância. Inquisição, marranismo e Anti-semitismo (homenagem a Anita Novinsky)**. São Paulo: Humanitas, 2002. p. 309.

(THORTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.