

LUZIA PINTA: EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS CENTRO-AFRICANAS E INQUISIÇÃO NO SÉCULO XVIII

LUZIA PINTA: CENTRAL AFRICAN RELIGIOUS EXPERIENCES AND THE 18TH CENTURY INQUISITION

Robert Daibert Jr

Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: Esse artigo tem como objetivo analisar os conflitos entre a africana Luzia Pinta e seus inquisidores portugueses em torno da interpretação de suas práticas religiosas. O texto investiga o significado das associações e relações estabelecidas por Luzia entre elementos de sua herança cultural e religiosa centro-africana e o Deus Cristão da tradição católica. Nesse sentido, serão observadas as estratégias de mediação simbólica operadas pela acusada no intuito de demonstrar que seus rituais religiosos eram inspirados pelo Deus Cristão e não pelo diabo.

Palavras-chave: tradições religiosas centro-africanas, inquisição, escravidão, catolicismo.

Abstract: This article aims to analyse the conflicts between the African Luzia Pinta and her Portuguese inquisitors concerning the interpretation of her religious practices. The text investigates the significance of associations and relationships established by Luzia between elements of her Central-African cultural religious heritage and the Christian God of the Catholic religion. To this end, the strategies of symbolic mediation used by the accused to demonstrate that her religious rituals were inspired by the Christian God, and not the devil, are analysed.

Keywords: Central-African religious traditions, Inquisition, slavery, Catholicism.

Introdução

Na manhã do dia 12 de agosto de 1743, o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa submeteu Luzia Pinta a uma sessão de tortura. (ANTT, 1744, processo 252) ¹

1 O processo inquisitorial de Luzia Pinta, depositado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) em Lisboa, é composto por 87 folhas manuscritas e foi registrado sob o número 252, maço 26. Esses manuscritos, produzidos entre 1739 e 1744, encontram-se digitalizados e disponíveis na Torre do Tombo on line em <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2300124>>. As citações desse processo, ao longo do meu texto, serão feitas da seguinte forma (ANTT, 1744, processo 252)

Após ter seu vestido arrancado, ela foi deitada em um potro, espécie de estrado de madeira com saliências pontiagudas sobre as quais seu corpo foi amarrado com correias de couro. Como era de costume, nesse tipo de tortura essas cordas eram puxadas com intensidade de modo a comprimi-la contra as pontas de seu leito. (DINES, 1992, p. 1007)

Luzia era natural de Luanda, Angola, onde viveu desde o nascimento, como escrava, por cerca de doze anos mais ou menos, antes de ser levada ao Brasil pelo tráfico negreiro, no início do século XVIII. Em Sabará, Minas Gerais, ela ainda permaneceu como cativa por muito tempo, até conseguir a tão sonhada liberdade.

Após viver em torno de trinta anos na região mineradora, a africana foi forçada novamente a cruzar o Atlântico. Dessa vez, seu destino era Lisboa, onde foi submetida à prisão e ao julgamento no Tribunal do Santo Ofício. Após aprisioná-la nos cárceres da Casa do Rocio, os inquisidores iniciaram uma série de audiências intercaladas por um ou mais meses. O foco da investigação recaía sobre os significados dos serviços espirituais que ela prestava à população de Minas Gerais em rituais de matriz africana identificados como calundu(s) pelas testemunhas ouvidas no *Sumário de Culpas*, em Sabará.

Explicitamente, Luzia Pinta não era acusada pelo fato de recriar rituais possivelmente originados na África. O foco de seu julgamento era a suspeita de que, nesses calundus, estivessem presentes as chamadas práticas de feitiçaria. Desde o século XIV, a feitiçaria foi transformada em objeto de perseguições inquisitoriais por meio da bula *Super illius specula*, do Papa João XXII. Desde então, as práticas mágicas que envolvessem explícita ou implicitamente a presença do demônio passaram a ser consideradas heresia. (DELUMEAU, 1996, p. 352)

Para que Luzia fosse responsabilizada pelo crime de feitiçaria, seus inquisidores precisavam, a todo custo, encontrar provas da evocação e pacto com o demônio. Geralmente, essa necessidade era uma verdadeira obsessão, transformada muitas vezes em fio condutor do processo (LAHON, 2004, p.10). Isso porque o que caracterizava o feiticeiro como herege era, em suma, o fato de evocar e ter feito pacto com o demônio, conforme prescrição do Regimento do Santo Ofício de Portugal, de 1640. (apud CALAINHO, 2008, p. 226) Para a Igreja, o pacto era um elemento crucial na classificação dessa heresia que afastava o cristão de sua verdadeira fé. Acreditava-se que, por meio desse

contrato, uma pessoa renunciava a Deus, tornando-se criatura do Diabo. Em troca, recebia poderes especiais e conhecimentos sobrenaturais sobre os homens e as coisas. (MANDROU, 1979, p. 65-66) Ao contrário de um assassinato, roubo ou estupro, julgados e punidos na justiça civil do Antigo Regime pelo ato em si mesmo, o crime religioso (heresia) era avaliado pela consciência do delito, ou seja, pela escolha deliberada em transgredir a fé católica. Julgavam-se assim as possíveis intenções do cristão em negar ou abandonar a sua religião (CALAINHO, 2008, p. 225-226).

No caso de Luzia, o recurso à tortura foi escolhido após meses de tentativas frustradas de confissão de culpa. Entre março e julho de 1743, ela havia passado por cerca de quatro audiências nas quais foi interrogada sobre suas práticas e estimulada a confessar seus crimes. No Tribunal do Santo Ofício, instalou-se um embate cujas armas eram os sentidos colocados em jogo em torno de uma negociação entre palavras que ora tentavam traduzir práticas ora tentavam evidenciá-las ou escondê-las. Nesse sentido, esse texto tem como principal objetivo acompanhar esses embates entre Luzia Pinta e seus inquisidores em torno da interpretação de suas práticas religiosas. Para tanto, interessa perceber o significado da associação estabelecida por ela entre elementos de sua herança cultural e religiosa centro-africana e o Deus Cristão da tradição católica. Desta forma, será possível problematizar, ao final, as estratégias de mediação simbólica operadas pela acusada no sentido de demonstrar que suas práticas eram inspiradas por Deus e não pelo Diabo.

Nessa luta entre ambas as partes pela afirmação e/ou construção de significados, os inquisidores precisavam saber mais detalhes a respeito dos serviços espirituais oferecidos por Luzia Pinta.

Inicialmente, com base em seus relatos em Lisboa e nos depoimentos das testemunhas interrogadas em Sabará durante a elaboração do *Sumário de Culpa*, (ANTT, 1744, processo 252) é possível reconstituir em parte seus rituais, considerando ao menos aquilo que ambos quiseram ou puderam revelar adquirindo visibilidade pelo filtro dos registros escritos do processo.

Esses rituais eram presididos pela própria Luzia, acompanhada por três auxiliares, duas “negras angola” e um escravo de origem desconhecida. É curioso notar que seus ajudantes eram todos escravos de sua propriedade, o que revela a capacidade de certo acúmulo de recursos financeiros, gerados talvez da prestação de seus serviços religiosos, como era comum nessas situações. No caso de Luzia, não há indícios de enriquecimento ou formação de grande fortuna. No entanto, ao que parece, parte de seu sustento financeiro após a conquista da alforria vinha dos serviços religiosos que ela passou a oferecer em Sabará.

Durante os rituais, celebrados em sua própria casa ou na residência de seus assistidos, ela vestia-se com roupas especiais, ora descritas como “à moda de anjo” ora como “à moda turquesa”. Muitas vezes, seus cabelos eram amarrados em formato de meia lua e sua cabeça era revestida por uma fita larga. No início da cerimônia, em uma espécie de altar cujo dossel era composto por tecidos, Luzia permanecia assentada em uma cadeira, segurando nas mãos um espadim, uma machadinha ou outro objeto de ferro. Ao agitar esses instrumentos, ela marcava com os pés e os braços o compasso da música ao som dos tambores e atabaques tocados por seus escravos. (ANTT, 1744, processo 252)

Ao som dos instrumentos e do canto de suas escravas, Luzia começava a pular, tremer e gritar palavras e frases desconhecidas, entrando em uma espécie de transe. A partir daí, suas auxiliares soltavam uma cinta antes amarrada em sua barriga e Luzia colocava alguns penachos coloridos na orelha dizendo receber “ventos de adivinhar”. Nesse momento, os participantes eram convidados a se ajoelhar e passavam a ser cheirados e assoprados, como forma de diagnóstico das doenças e queixas. Aqueles identificados como pessoas enfeitiçadas recebiam pós ou ervas ora sobre suas cabeças ora em suas bocas, sempre ao som dos gritos da oficiante que muitas vezes precisava ser acalmada pelos seus auxiliares. (ANTT, 1744, processo 252)

Em algumas ocasiões, Luzia também oferecia vinho ou outras bebidas alcóolicas aos seus assistidos. Na sequência, ela ordenava que todos se deitassem de bruços no chão e imediatamente começava a passar por sobre seus corpos gesticulando de modo ininterrupto. Havia casos em que muitos assistidos, após ingerirem as substâncias oferecidas no ritual chegavam a vomitar, ato que era interpretado como eliminação dos males espirituais. Em geral, dentro de certas variantes, procedia-se assim ao ritual de adivinhação e cura, realizado geralmente à noite e que chegava a durar em torno de duas horas. Seus atendimentos não eram oferecidos exclusivamente aos africanos ou afrodescendentes, nem tampouco eram voltados apenas para cativos. Luzia era procurada tanto por escravos quanto por alforriados e também por homens e mulheres brancos, inclusive portugueses. (ANTT, 1744, processo 252)

Os atendimentos espirituais de Luzia Pinta tiveram início após uma experiência sobrenatural, espécie de êxtase que ela classificou como doença em seu

depoimento à inquisição. Segundo o registro do escrivão do Santo Ofício, certa vez,

“na vila de Sabará ouvindo missa em dia santo, lhe sobreveio repentinamente a dita doença, de que ficou muito mal, por não saberem os remédios que se haviam de aplicar, até que sendo chamado um preto por nome Miguel, escravo de Manuel de Miranda, morador na dita vila, lhe disse este que a dita queixa era a do calandus e que só a havia de curar e ter remédio mandando tocar alguns instrumentos e fazendo (algumas coisas) mais, por ser este o meio e modo porque se costuma curar a dita doença, o que com efeito ela fez e experimentou melhora.” (ANTT, 1744, processo 252)

De acordo com Alexandre Marcussi, (2006, p. 110) “é provável que Miguel fosse, ele também, um praticante de magia, ou que ao menos tivesse familiaridade com os procedimentos rituais centro-africanos”. Havia casos em que os próprios sacerdotes e religiosos católicos, contrariando a orientação da própria Igreja e sentindo-se incapazes de prestar atendimento espiritual aos “possessos e doentes de feitiço”, recomendavam a procura por “negros calundureiros”. Esses africanos e afrodescendentes, cuja eficácia era reconhecida pela comunidade, tinham a fama de especialistas em tratar de pessoas que se diziam possuídas pelas almas de seus parentes defuntos. (SOUZA, 1986, p. 262-263) Esse parece ter sido o caso de Miguel.

Como um especialista, esse escravo deve ter sido responsável por uma etapa do processo de iniciação ritual que transformou Luzia Pinta em uma líder espiritual ou sacerdotisa, possuidora de poderes e segredos que a habilitaram posteriormente a oferecer serviços religiosos. Nas sociedades banto da África Centro-Occidental, havia rituais específicos de formação de sacerdotes que se tornavam mediadores entre o mundo visível, habitado pelos vivos e o mundo invisível,

habitado pelos antepassados e pelos espíritos ancestrais. A formação do sacerdote passava assim pela iniciação ritual que envolvia, necessariamente, o pagamento de uma taxa e a reclusão ritual por meio da qual o iniciado entrava em contato com o mundo dos mortos, era possuído por eles e retornava posteriormente ao mundo visível, capacitado a prestar atendimento espiritual, tornando-se oficiante do culto do espírito ancestral. (MARCUSSEI, 2006, p.108-109)

Em sua interpretação, Marcussi vale-se das proposições de Macgaffey (1986, p. 107-113) ao afirmar que

“um espírito ancestral (nkulu, em kikongo) podia decidir possuir e afligir um descendente como forma de “propor” uma comunhão e um adensamento de laços recíprocos entre o ancestral e seu descendente (laços que podiam inclusive estar sendo negligenciados pelo último). Procurando tratamento ritual adequado, o doente livrava-se da enfermidade e passava a ter uma ligação especial com o espírito que antes o possuía. Com isso, tornando-se um elo de mediação entre mundo visível e invisível, ele passava a poder mobilizar o poder do espírito para diversos fins rituais, tornando-se um oficiante dos cultos desse espírito.” (MACGAFFEY, 1986, p. 107-113 apud MARCUSSEI, 2006, p. 109)

Mas onde estaria o ancestral na história de Luzia? Em depoimento ao Santo Ofício, ela revelou ainda aos inquisidores outro aspecto de sua experiência religiosa passada na infância. Disse-lhes ter herdado aqueles fenômenos, por uma espécie de contágio, de uma tia sua chamada Maria de quem não se lembrava muito. (ANTT, 1744, processo 252) De acordo com Alexandre Marcussi, (2006, p. 110) a aflição espiritual estava tradicionalmente ligada a uma relação entre uma linhagem e seus ancestrais. Assim, ao ser atendida por Miguel, de origem possivelmente centro-africana, Luzia de alguma forma retomava e

fortalecia sua ligação com seus ancestrais e com sua terra natal. Assim, ao se tornar uma oficiante dos ritos do calundu, cumpria seu destino e, de alguma forma, “honrava e respeitava a memória de sua tia Maria, possivelmente angustiada pelo débito em relação aos espíritos ancestrais com os quais Luzia pôde se reconciliar” (MARCUSI, 2009, p.16).

Para o autor, é preciso entender o desfalecimento de Luzia na missa em Sabará como o complemento de uma outra experiência extática vivenciada inicialmente em sua infância. Os dois episódios devem, a seu ver, ser tomados como um processo de iniciação ritual. Para entender sua argumentação, é preciso conhecer essa primeira ocorrência.

Logo no início, em seu primeiro interrogatório, Luzia revelou aos inquisidores aquela que parece ter sido sua primeira experiência religiosa considerada marcante. Tratava-se de uma visão, decorrente de uma espécie de êxtase. Segundo ela,

“Aos 12 anos, pouco mais ou menos, assistindo na cidade de Angola, em casa de seu senhor Manoel Lopes de Barros, saindo um dia pela manhã ao quintal das casas em que morava, caiu repentinamente como morta no meio dele, e ficando totalmente imóvel e privada de seus sentidos, foi levada sem saber como, até a margem de um grande rio aonde encontrando uma velha, lhe perguntou esta para que parte ia, e respondendo-lhe ela declarante que não sabia, lhe continuou a dizer a dita velha que fosse muito embora porque logo havia de voltar. E continuando com efeito o seu caminho, encontrou mais acima um homem ainda moço que lhe fez as mesmas perguntas e ela lhe deu as mesmas respostas e andando mais encontrou outra velha que lhe perguntou para que parte queria ir, e respondendo-lhe que queria passar para outra banda do rio, lhe disse então a mesma velha que pegasse na ponta de uma linha bem fina que tinha na mão e conseguiria o que desejava. E

fazendo-o ela assim, sucedeu secar repentinamente o dito rio, de sorte que pode passá-lo enxuto e sem embaraço algum. E dando logo a uma encruzilhada, encontrou com outras duas velhas e com dois caminhos, um muito sujo e outro muito limpo, e tentando ela ir por este, lhe disseram as ditas velhas que havia de ir pelo sujo se quisesse ou não. E indo com efeito por ele, chegou a uma casa grande a onde um homem ancião com barbas compridas, assentado em uma cadeira, e de redor dele, vários meninos com candeias acesas. E querendo ela deitar-se, chegou ao pé do dito homem, a quem tomou a bênção, e logo este lhe disse que se fosse embora, sem passar mais cousa alguma. E vindo já na escada daquelas casas, retirando-se, sucedeu tornar a si por virtude de remédios e fumaças que o dito seu senhor lhe mandou fazer pela achar como morta no dito quintal. E dando depois conta de tudo a um clérigo, o Padre Manuel João, assistente na mesma cidade de Angola, lhe disse este que aquele velho ancião era Deus Nosso Senhor, o que ficou ela assim entendendo pela referida razão, e não passou mais cousa alguma nem teve outra visão.” (ANTT, 1744, processo 252)

Segundo Alexandre Marcussi, quando menina em Luanda, Luzia

“adquiriu uma conexão com os espíritos, e mais especificamente com o espírito do velho que a acolheu na casa. A iniciação ritual propriamente dita, quando ela seria introduzida nos serviços rituais e aprenderia a fazer uso dessa sua conexão, só se completaria em Sabará, aos cuidados do preto Miguel, mas suas raízes estavam neste episódio da infância, do qual Luzia se lembra não sem razão quando questionada pelos inquisidores.” (MARCUSI, 2006, p. 116)

Luzia, ao que tudo indica, passou pelo padrão de uma iniciação religiosa centro-africana, recriada e adaptada em Minas Gerais do século XVIII. Em um primeiro momento, na infância, ela vivenciou a reclusão ritual que a colocou em contato com o mundo dos mortos (brancos) do outro lado do rio e com seus espíritos ancestrais. Ao cruzar o Atlântico, faltava-

lhe ainda desenvolver essa potencialidade latente, completada pelo atendimento que lhe foi prestado pelo escravo Miguel em sua aflição espiritual. (MARCUSI, 2006, p. 110-112)

Já os gastos financeiros, embora não sejam evidentes, podem ser inferidos por meio de dois indícios apontados por Alexandre Marcussi (2009, p.15) no trecho transcrito abaixo:

“Miguel muito provavelmente recebeu pagamento pelos serviços de cura executados, como era habitual entre os curandeiros coloniais, que muitas vezes extraíam seu sustento ou acumulavam dinheiro para alforrias empregando seus poderes sobrenaturais a serviço de clientes pagantes (...) Além disso, Miguel afirmou que Luzia Pinta devia mandar fazer alguns procedimentos rituais, fórmula que muito possivelmente indica que Luzia pagou pelos materiais usados do ritual, como comidas, bebidas ou as oferendas necessárias para restabelecer relações adequadas com os espíritos.”

É interessante observar que Miguel foi chamado pela comunidade para socorrer Luzia, mas nada indica que seu atendimento tenha se dado exclusivamente dentro da igreja ou que o tratamento oferecido por ele tenha sido rápido. Em seu depoimento à inquisição, Luzia diz apenas que após diagnosticá-la, (*a dita queixa era a do calandus*) o escravo lhe oferece o seguinte diagnóstico “*só a havia de curar e ter remédio mandando tocar alguns instrumentos e fazendo (algumas coisas) mais, por ser este o meio e modo porque se costuma curar a dita doença, o que com efeito ela fez e experimentou melhora.*” (ANTT, 1744, processo 252)

O toque dos instrumentos e “algumas coisas mais” que ela propositalmente deve ter evitado detalhar

apontam indícios de uma cerimônia específica talvez conduzida pelo próprio Miguel como parte de sua iniciação. Em todo caso, completava-se assim o ritual conforme as bases das tradições centro-africanas, fortalecendo de alguma forma sua ligação com a terra mãe, para onde provavelmente ela sonhava retornar. Desde então, Luzia parece ter assumido uma responsabilidade frente aos seus antepassados e também diante da comunidade da qual fazia parte em Sabará. Suas escolhas, dentro do quadro de possibilidades com as quais ela jogava em seu trânsito pelo mundo atlântico, revelam o recurso à parentela como um elemento central na (re)construção de identidades marcadas pela responsabilidade e respeito pela memória da linhagem. (MILLER, 2004, p. 118-120) Nesse sentido, o contato com Miguel parece ter sido bastante definidor em sua trajetória.

É importante perceber que Luzia Pinta atestava sempre a presença de um sentido cristão em suas práticas e experiências religiosas. Em outras palavras, na construção de seu relato, ela sempre fundamenta seus rituais na inspiração divina. Diante da inquisição, ela afirma estar ligada ao mesmo Deus dos portugueses e não ao Diabo fortemente presente no imaginário dos inquisidores. Para perceber a construção dessa associação do Deus cristão às tradições religiosas centro-africanas, é preciso voltar àquela primeira experiência espiritual de Luiza, aos doze anos de idade.

Segundo sugere Luiz Mott (1994, p. 76-77), essa espécie de visão foi interpretada pela menina como uma premonição de sua travessia do oceano rumo ao Brasil. O autor, infelizmente, não segue adiante nem detalha sua análise. Mas, seguindo sua sugestão, pode-se conjecturar que a visão de Luzia trazia várias nuances em relação a uma visão

espiritual de sua experiência no tráfico atlântico, de seu enfrentamento e de sua superação. A análise dessa que parece ter sido a primeira experiência espiritual da menina de Angola pode nos ajudar a desvendar a bagagem que ela silenciosamente transportou para o Brasil.

Para os povos banto, habitantes da costa da África Central na região do Congo e Angola, a linha divisória que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos era representada por um rio ou pelo mar. (SLENES, 1992, p.53-54) Em sua cosmologia, concebiam o universo dividido em duas metades: o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Essas esferas estabeleciam entre si relações de complementaridade ou mesmo de oposição. Enquanto o mundo visível dos vivos era habitado pelos negros, o mundo invisível era dominado pelos brancos, que simbolizavam a morte. Ainda nessa perspectiva, era corrente a crença de que - após sofrerem a travessia do Oceano rumo ao mundo branco dos mortos que os escravizavam em uma espécie de encantamento sobrenatural - esses cativos voltariam fisicamente ou espiritualmente à sua terra natal, junto de seus familiares vivos e seus descendentes. A volta física estaria, no entanto, condicionada à capacidade de se guardar uma pureza espiritual, capaz de reverter a prisão fruto de um encantamento. (MACGAFFEY, 1986, p. 107-112; 1972, pp. 49-74)

É interessante observar que, ao chegar à margem do grande rio, Luzia afirmou estar privada de seus sentidos. Quando indagada sobre qual seria o seu destino (“*para que parte ia?*”), não soube responder nem à primeira velha nem ao moço. Nesse aspecto, seus primeiros guias também não lhe ofereceram respostas objetivas. Apenas a encorajaram a seguir, sem lhe dizer para onde. Desprovida de seus próprios sentidos, a menina escrava se

entregou aos sentidos outros, orientando-se pelos guias que encontrava pelo caminho. Estes possivelmente significavam a ancestralidade que a acompanharia e a auxiliaria na viagem rumo a uma terra estrangeira. Nesse sentido, vale a pena lembrar que Luzia Pinta viveu sua infância em uma sociedade em que os mais velhos tradicionalmente eram revestidos de prestígio por assumirem a responsabilidade de resolução de diversos fenômenos por meio da manutenção de contato com os mortos. Somente estes podiam dar respostas às incertezas que se abatiam sobre os vivos (FONSECA, 2005, p. 96).

Os dois primeiros guias não sabiam ou não podiam lhe dizer objetivamente o local de chegada, mas a encorajaram a enfrentar o desafio assegurando-lhe que voltaria logo para casa. A primeira velha, e ao que parece também o homem moço, lhe disse que “*fosse muito embora porque logo havia de voltar*”. Antes disso, era preciso seguir o destino inevitável porém muito mais seguro, se traçado conforme o aprendizado das estratégias espirituais sempre a sua disposição durante todo o percurso.

É importante ressaltar que os dois primeiros guias (a velha e o moço), ao lhe encorajarem a seguir adiante, lhe asseguraram que ela um dia voltaria para seu ponto de origem. Curiosamente, só após esse diálogo acompanhado de uma informação digamos profética, Luzia parece ter aceitado ou entendido o local de seu destino. Assim, após esses diálogos, continuando a percorrer a margem do grande rio, ela encontrou a segunda velha que lhe apresenta a pergunta ligeiramente modificada (“*para que parte queria ir?*”). Dessa vez, ao contrário dos dois primeiros encontros, seu desejo ou vontade são considerados.

Ao que parece, diante da certeza de que um dia voltaria à sua terra natal, Luzia responde prontamente “*queria passar para outra banda do rio*”. Ao entender o seu destino, imediatamente recebeu da segunda velha a instrução para pegar na ponta de uma linha bem fina. Assim, a velha lhe ensinava a manipular as forças da natureza (secando o rio) para tornar mais segura sua travessia. Tratava-se sem dúvida de um aprendizado espiritual. Sob a proteção de seus guias, ela poderia realizar a travessia do Atlântico de modo seguro e adquirir forças para enfrentar os desafios, carregando consigo a certeza de seu retorno à terra mãe.

Após atravessar o rio, sem embarço e sem se molhar, Luzia diz ter se encontrado com mais duas velhas diante de uma encruzilhada entre dois caminhos, um limpo e um sujo. Dessa vez, sua vontade parece não mais ser considerada. Embora seu impulso inicial tenha sido seguir pelo caminho limpo, as duas velhas lhe apontaram o caminho sujo como o único possível, “*se quisesse ou não*”. Assim, apesar de estar diante de uma encruzilhada, a oportunidade de escolha não estava mais disponível naquele momento. Ao atravessar o Atlântico, seria preciso aceitar o seu destino. Mas, perseverando em sua árdua trajetória, Luzia encontraria finalmente a recompensa. Logo após receber a benção do ancião de barbas brancas, ela receberia a ordem para ir embora.

Assim, retomando as proposições de Wyatt Macgaffey (1986, p. 107-112), nas sociedades da África Ocidental, havia cerimônias específicas de iniciação de sacerdotes baseadas em uma espécie de reclusão. Simbolicamente, passava-se por uma morte ritual que levava o candidato a sacerdote ao mundo invisível dos mortos (brancos). Depois disso, ao retornar ao mundo dos vivos (negros), o iniciado

estaria habilitado nos segredos e poderes espirituais, tornando-se mediador entre os dois mundos. De alguma forma, a visão de Luzia parece refletir aspectos dessa tradição mágico-religiosa centro-africana. Seu encontro com o ancião de barbas brancas parece significar esse contato com o mundo dos mortos (brancos) ao mesmo tempo em que sua benção e despedida indicam parte do processo de iniciação ritual que a habilitaria como uma futura especialista religiosa.

Mas, diante dessa explicação, fica ainda pendente a compreensão da presença de um sentido católico atribuído àquela experiência religiosa. De acordo com a tradição cristã, enquanto o caminho limpo pode ser associado ao caminho largo, da soberba, que leva à perdição, o sujo é indicado como aquele da virtude, da provação e do sofrimento, visto como a porta estreita da salvação. Essa, segundo Marcussi, pode ter sido outra chave de leitura possível, ao alcance de Luzia Pinta, além daquela centro-africana, apontada anteriormente. Para o autor, a temática da escolha é um *topos* reiterado nas narrativas judaico-cristãs. (MARCUSSE, 2006, p. 113-114)

Essas lembranças da infância, registradas mais de três décadas depois pelo escrivão do Tribunal do Santo Ofício em Lisboa, foram relatadas por Luzia Pinta em sua audiência. Nesse contexto, é possível supor que Luzia jogava com astúcia ao terminar seu relato com um desfecho estratégico. Disse que sua visão havia sido relatada a um padre em Luanda e que o mesmo teria interpretado a figura do ancião como Deus Nosso Senhor. Nesse sentido, Luzia tentava dar uma conotação cristã à sua visão para escapar do olhar desconfiado dos inquisidores. Sem discordar dessa explicação, é possível ainda pensar em outras nuances possíveis

que podem ter acompanhado o entendimento de Luzia.

Ainda de acordo com Wyatt Macgaffey (1972, 49-74), o acontecimento chave que garantiu aceitação do catolicismo desde o momento de sua introdução na África Central está relacionado a essa compreensão de morte ritual pelo contato entre dois mundos. A chegada dos portugueses nessa região, no final do século XV, foi vista pelos centro-africanos como um acontecimento traumático. Era como se a expedição de Diogo Cão, enviada pelo rei de Portugal, trouxesse seres do além. Vindos do mar, entendido como domínio do sagrado e via de acesso ao outro mundo, esses cristãos católicos foram interpretados como emissários brancos do mundo dos mortos. (RANDLES, 1968, p. 88-89)

Após aportar no estuário do rio Zaire - cansados de esperar pelo retorno de seus emissários que haviam se embrenhado pelo interior do Reino do Congo - a expedição de Diogo Cão voltou a Portugal levando consigo alguns reféns. Esses foram muito bem tratados e introduzidos na língua, costumes e religião dos europeus. Ao retornarem à África, esses reféns foram recebidos com grande entusiasmo e comemorações. Desde então, iniciaram-se contatos e visitas recíprocas entre o Reino do Congo e o Reino de Portugal, que passaram a estreitar relações por meio da troca de presentes. O mani congô, autoridade máxima daquele reino africano, decidiu então se converter ao catolicismo e abrir espaço para introdução da cultura e dos costumes portugueses no Congo. Nesse processo, o rei português foi assimilado a Zambem Apongo, "*divindade suprema dos povos banto, senhor que reinava no mundo dos mortos*" (VAINFAS e SOUZA, 1998, p. 98-99)

Aos olhos dos congoleses, a viagem de seus conterrâneos a Portugal foi tomada como uma grande iniciação no mundo dos mortos. E assim, seu retorno à África, após aquilo que entenderam como experiência de reclusão ritual, passou a ser encarado como parte significativa de um processo que levaria à incorporação de uma nova e mais poderosa versão do culto de seus próprios espíritos locais. Assim, a adesão ao cristianismo - acompanhada pela adoção de rituais, crenças, objetos e símbolos católicos - não implicava no abandono de suas crenças tradicionais. (MACGAFFEY, 1994, p. 257) Ao contrário, tratava-se de uma espécie de re-atualização de sua visão de mundo, por meio da recombinação entre elementos novos e pré-existentes. A chegada do catolicismo à África pode então ter sido lida pela lógica das religiões africanas, tradicionalmente renovadas por movimentos religiosos conduzidos por lideranças que propõem mudanças a partir da incorporação de estruturas pré-existentes (CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976, p.458-475)

Em suma, o catolicismo e seu "Deus branco" eram incorporados às cosmologias da África Centro-Occidental como parte de um processo contínuo que resultaria no fortalecimento das comunidades locais para o enfrentamento de seus desafios e novas situações. Nesse processo, as crenças tradicionais eram fortalecidas pela incorporação de novos elementos, ritos e objetos religiosos. Nesse sentido, a percepção do ancião de barbas brancas como "*Deus Nosso Senhor*" pode não ser apenas um disfarce ou estratégia de Luzia, mas também algo intrinsecamente ligado aos movimentos de renovação religiosa dos centro-africanos.

Em sua visão, ao descer as escadas, dando início ao caminho de volta, Luzia foi acordada pelo seu senhor em meio a remédios e fumaças que de alguma forma

deixaram sua trajetória incompleta. Em sua experiência espiritual, interrompida pelo senhor escravista, a promessa de volta não se concretizava. Isso porque Luzia não secou novamente o rio nem refez a travessia que a levaria de volta para casa. Mas é possível que ela tenha guardado a convicção de que, de alguma forma, voltaria um dia. A menina escrava ficava então com a promessa que ouvira dos primeiros guias que encontrou no caminho. De alguma forma, essa promessa e toda essa espécie de iniciação ritual pode ter alimentado sua experiência do outro lado do Atlântico.

Em suma, entendendo que aquela visão pode ter sido lida como premonição pela menina escrava, é possível interpretá-la como uma etapa de uma iniciação ritual que a habilitaria espiritualmente a enfrentar o cativo sob uma condição diaspórica. Nesse sentido, Luzia pode ter partido de Luanda carregando silenciosamente um aprendizado religioso significativo. Sua travessia, embora perigosa, seria certa e segura se acompanhada pelos guias espirituais. O local de desembarque do outro lado do Atlântico era desconhecido e guardava um destino inevitável. O contato com o mundo dos brancos - espiritualmente preparado em sua visão e vivenciado na diáspora - poderia ser tomado como parte de um processo de iniciação ritual que a habilitaria como uma futura especialista religiosa, responsável por auxiliar e socorrer sua comunidade em suas dificuldades no Novo Mundo. Enfim, seu retorno esfumava-se em meio a uma promessa que, embora interrompida, permanecia em seu horizonte. Em todo caso, com base nessas premissas, o seu caminho de alguma forma continuava. E para que fosse bem sucedido, precisava ser conduzido pela incorporação do Deus do mundo dos brancos.

James Sweet (2003, p. 143-151) considera o calundu colonial uma espécie de aglutinação de variados ritos de cura praticados na África Central e que tinham em comum o fenômeno da possessão por espíritos. A palavra calundu, segundo o autor, seria uma variante do vocábulo *quilundu*, termo usado para designar qualquer tipo de espírito responsável por causar uma doença ou aflição passível de ser curada por meio da intervenção de um sacerdote. Nesse sentido, segundo o autor, a abrangência desse significado amplamente difundido entre a comunidade escrava teria facilitado, no território colonial, a designação do calundu como uma religião centro-africana transplantada para o Brasil e responsável pelo tratamento das aflições.

O autor defende, assim, a permanência de profundas diferenças entre os dois universos. (SWEET, 2003, p. 7) A seu ver, se por um lado, os africanos praticavam o catolicismo de modo superficial, por outro, as religiões africanas teriam permanecido intocadas e independentes em seu sistema de pensamento. Nesse sentido, para ele, o calundu deve ser encarado como uma religião tipicamente centro-africana recriada no Brasil. O peso dado pelo autor às recriações e transplantes intocados das religiões africanas para o Novo Mundo o impediram de perceber uma interessante dinâmica dialógica.

Em sua leitura do calundu de Luzia Pinta, ao adotar uma perspectiva diversa de Sweet, Alexandre Marcussi (2006, p.117) afirma que a mesma possuía uma espécie de dupla interpretabilidade que lhe conferia uma dupla legitimidade. Ao invés de escolher entre duas cosmologias, classificando-as como verdadeira e profunda ou falsa e superficial, Luzia elaborou um repertório simbólico acionado

de acordo com as circunstâncias. Segundo o autor, ela

“compunha um itinerário de produção simbólica que lhe permitia adentrar o universo cultural do catolicismo (mesmo que no espaço marginalizado da religiosidade popular), único legitimado pelos poderes institucionais na sociedade colonial, ao mesmo tempo em que resgatava e atualizava aspectos de sua cosmovisão centro-africana e interpretava o catolicismo a partir deles. Tratava-se, portanto, de uma inclusão simbolicamente negociada.” (MARCUSSE, 2006, p. 117)

Nesse sentido, o autor vê no calundu de Luzia Pinta uma estratégia de mediação simbólica por meio de uma interpretação própria das duas tradições em diálogo. Nesse processo ela teria criado “um texto cultural particular, nem bem português, e nem exatamente angolano, mas um texto próprio da zona de mediação intercultural na qual viveu.” (MARCUSSE, 2006, p. 122)

Essas proposições de Alexandre Marcussi são bastante pertinentes para pensarmos a inserção de Luzia Pinta no mundo atlântico, entendido como espaço de mediação intercultural. Sua experiência na diáspora africana certamente potencializou sua habilidade em jogar com um repertório simbólico disponível ao seu alcance desde sua infância. A riqueza desse aprendizado certamente evitou que Luzia se tornasse presa fácil diante da retórica inquisitorial e de seu arsenal demonológico.

Por meio de seu texto próprio, espécie de enigma movente, Luzia apresenta-se ao Tribunal do Santo Ofício, perturbando seus inquisidores em Lisboa. Tal situação nos remete à noção de hibridismo, conforme apresentado pelo crítico pós-colonial Homi Bhabha (1998). Para o autor, o híbrido não é o resultado da mistura entre dois elementos que

preexistiram de modo puro, mas sim um terceiro espaço, que nomeia *intersticial*, construído nos atos de deslocamento entre eles. Tanto colônia quanto metrópole só existem em relação. Nesse sentido, as colônias, forçadas a espelhar-se em suas metrópoles, produzem imitações distorcidas, gerando diferenças perturbadoras que circulam no interior dos sistemas coloniais, desestabilizando-os por meio da inserção de um “outro” na imagem de um “mesmo” (BHABHA, 1998, p. 129-138). Por meio de uma apropriação e adaptação, bastante livre, das proposições desse autor, é possível perceber no discurso de Luzia Pinta uma mímica da religião do colonizador, representação construída na relação deslizante que assume a condição simultânea de semelhança e ameaça. É interessante observar que, em seu depoimento ao Santo Ofício, antes da sessão de tortura, Luzia argumentou que suas práticas

“provêm de Deus e não do Diabo, por que nas ocasiões em que se fazem as ditas curas, sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro, as quais se mandam dizer missas repartidas, a metade para Santo Antônio e a metade para São Gonçalo e por intervenção destes santos é que se fazem as ditas curas.” (ANTT, 1744, processo 252)

Em sua sessão de tortura, ápice de um longo processo marcado por outras violências, Luzia grita por Santo Antônio. (ANTT, 1744, processo 252) Seu grito perturbador representa a condição híbrida de seu discurso. Guardadas as devidas proporções, a mesma estratégia discursiva havia sido utilizada algumas décadas antes por outra centro-africana. Beatriz Kimpa Vita apresentou-se como a própria encarnação desse santo, gerando um movimento político de resistência no Reino do Congo, denominado antonianismo. De alguma forma, a “Santo Antônio Congoleza” devolvia ao colonizador uma

imagem distorcida de si na qual se inscrevia como diferença perturbadora de um mesmo. Beatriz afrontava explicitamente o catolicismo pela recusa dos sacramentos católicos, criticando o clero oficial por monopolizar a revelação e o segredo das riquezas em proveito exclusivo dos brancos e em prejuízo dos negros (SOUZA & VAINFAS, 1998, p. 105-108).

De um modo não explícito, Luzia Pinta fazia a mesma crítica ao gritar pelo santo. Como vimos anteriormente, os movimentos de renovação religiosa na África Central passavam pela incorporação e acréscimo de crenças, processo entendido como estratégia eficaz no enfrentamento da adversidade e no alcance da boa fortuna. (PARÉS, 2007, p. 111). Pela ótica centro-africana, a devoção de Luzia ao Deus cristão e aos santos católicos era um meio legítimo que, ao mesmo tempo em que subordinava o catolicismo àquelas tradições africanas, passava a considerá-lo como novo e principal elemento de fundamentação de seus rituais, modificando e re-significando suas antigas práticas religiosas sem contudo excluí-las. Nesse sentido, mais uma vez, é importante destacar que o discurso de Luzia não pode assim ser tomado como mero simulacro, disfarce ou estratégia. A seu ver, era perfeitamente possível associar e inserir o Deus cristão em seus calundus de matriz centro-africana, sobretudo a partir daquelas experiências que culminaram em sua iniciação ritual.

Enquanto seus inquisidores tentavam a todo custo descobrir sinais de pacto demoníaco, Luzia, por outro lado, tentava dar provas de sua fidelidade e obediência aos preceitos da Igreja. Em sua trajetória, aliás, não faltavam elementos para isso. Quando criança, em Luanda, havia sido batizada na Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Em Sabará, onde

na juventude recebeu o sacramento do Crisma, Luzia frequentava missas. Diante do exame de fé proposto pelos inquisidores, soube rezar as principais orações do Catecismo e os mandamentos da Lei de Deus e da Igreja. Em seu depoimento, afirmou, então, que os remédios que preparava eram oferecidos aos doentes em nome da Virgem Maria e que suas adivinhações vinham de Deus Nosso Senhor. (ANTT, 1744, processo 252)

Após a sessão de tortura, Luzia permaneceu por cerca de quase um ano no cárcere sendo então submetida a um Auto de fé, em 21 de junho de 1744 na Igreja de São Domingos de Lisboa, diante de D. João V, então rei de Portugal. Como de costume, o monarca estava acompanhado por representantes de sua família, por membros da nobreza e do alto clero portugueses. Nesse auto, dos quarenta e um réus sentenciados, oito foram condenados à fogueira, dentre eles uma feiticeira. (MOTT, 1994) Luzia conseguiu escapar da morte, mas não foi considerada inocente. Na ausência de provas explícitas e contundentes, seu pacto foi presumido. Sentenciada pela “*abjuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica*”, ela foi para sempre proibida de retornar a Sabará, sendo ainda condenada a quatro anos de degredo no Algarve (ANTT, 1744, processo 252).

Embora tenha sido submetida a uma nova experiência de desenraizamento, Luzia sobreviveu àquela violenta batalha inquisitorial entre sentidos em movimento. De sua vida no Algarve, nunca se teve notícia. Talvez ela tenha prosseguido sua travessia, silenciosamente, escondendo-se pra sempre de nossos olhares curiosos, fugindo do diabo cristão e à espreita dos rastros do deus branco centro-africano, talvez motivada pela previsão inconclusa

daquela primeira velha que encontrou na margem do rio.

Referências Bibliográficas

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, *Inquisição de Lisboa*, processo n. 252, m. 26, 87 fls, 1744. Disponível em <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2300124>> Acesso em 20 abr de 2011.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

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

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

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente. 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DINES, Alberto. *Vínculos de fogo: Antônio José da Silva, o Judeu e outras Histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Processos narrativos e recriações languageiras na obra de Boaventura Cardoso*. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tania; MATA, Inocência (orgs.) *Boaventura Cardoso, uma escrita em processo*. São Paulo: Alameda; Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2005.

LAHON, Didier. *Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. Topoi*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 9-70.

MACGAFFEY, Wyatt. *The west in Congolese experience*. In: CURTIN, Philip D. (org.) *Africa & the West*.

Madison: University of Wisconsin Press, 1972.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.

MACGAFFEY, Wyatt. *Dialogues of the deaf: europeans on the Atlantic coast of Africa*. In: SCHWARTZ, Stuart. (org.) *Implicit Understandings: observing, reporting, and reflecting on the encounters between europeans and other people in early modern era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MILLER, Joseph. *Retention, reinvention and remembering: restoring identities through enslavement in Africa and under slavery in Brazil*. In: LOVEJOY, Paul & CURTO, José. (orgs.) *Enslaving connections: changing cultures of Africa and Brazil during the era of slavery*. New York: Humanity Books, 2004.

MARCUSSI, Alexandre. *Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. Revista de História da USP*, São Paulo, v. 155, p. 97-124, 2006.

MARCUSSI, Alexandre. *Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta*. In: II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades, 2008, Franca. *Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v.1, n.3, 2009.

MOTT, Luiz. *O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez. 1994.

PARÉS, Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2 ed. rev. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RANDLES, William Graham Lister. *L'ancien royaume du Congo des origines à la*

ROSA, Guimarães. *Grande sertão, veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

SLENES, Robert Wayne Andrew . Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, v. 12, p. 48-67, 1992.

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

SOUZA, Marina de Mello & VAINFAS, Ronaldo. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Tempo*, Niterói, v. 3, n. 6, p. 95-118, 1998.

SWEET, James. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

Sobre o autor:

Robert Daibert Jr.: Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.