



Entre o ramo de oliveira e a espada:

o calundu e a santa na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (1751-1765)

Sidney Pereira Maia¹

RESUMO

Esta pesquisa tem como objeto as relações socioculturais, especialmente a dinâmica religiosa entre os ritos católicos e africanos na sociedade luso-brasileira no século XVIII. A partir da bibliografia de Rosa Egipcíaca e do processo inquisitorial de Luzia Pinta, busca-se compreender as razões para a aparente permissividade, por parte da Igreja e dos agentes inquisitoriais, de práticas consideradas heréticas no período colonial. Argumenta-se, com a análise das fontes, que não houve propriamente permissão explícita e sim desinteresse dos agentes inquisitoriais das funções repressivas, como exemplifica a dinâmica desvelada na cidade do Rio de Janeiro. Sugere-se que entre o calundu e suas práticas, e a inquisição, intercorreu-se diferentes percepções dos agentes, assim como processos de apropriação cultural nas práticas mágico-religiosas sintonizadas aos interesses políticos econômicos de legitimação e consolidação dos agentes no interior da sociedade.

Palavras-chave: Apropriação cultural. Mágico-religiosas. Calundus.

Between the branch of oliveira and the sword: the calundu and the santa in the city of São Sebastião do Rio de Janeiro (1751-1765)

ABSTRACT

This research has as its object the socio-cultural relations, especially the religious dynamics between Catholic and African rites in Portuguese-Brazilian society in the 18th century. Based on Rosa Egipcíaca's bibliography and Luzia Pinta's inquisitorial process, we seek to understand the reasons for the apparent permissiveness, by the Church and inquisitorial agents, of practices considered heretical in the colonial period. It is argued, with the analysis of the sources, that there was not exactly explicit permission, but rather lack of interest from the inquisitorial agents of the repressive functions, as exemplified by the dynamics unveiled in the city of Rio de Janeiro. It is suggested that between the calundu and its practices and the inquisition, different perceptions of the agents took place, as well as processes of cultural appropriation in magical-religious practices attuned to the political and economic interests of legitimizing and consolidating the agents within society.

Keywords: Cultural appropriation. Magical-religious. Calundus.

¹ Pós-graduado em lato sensu em Historia Social e Cultural do Brasil pelas Faculdades Integradas Campo-Grandenses (FIC/FEUC). Graduado em Licenciatura Plena em História pela Fundação Educacional Duque de Caxias. Endereço eletrônico: smaia219@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9213062694513834>



1 INTRODUÇÃO

As atividades da inquisição começam a ser intensas no século XVII na Europa. Já no que diz respeito à colônia brasileira, foi durante o século XVIII nas regiões opulentas do ponto de vista econômico, que tiveram uma maior atenção e, não por acaso, locais onde tivemos mais ocorrências inquisitoriais sobre as culturas e tradições religiosas populares existentes nas regiões. As cidades de maiores recursos eram as mais vigiadas, por dois motivos simples, o primeiro seria o aumento da população com a chegada de diferentes etnias - o que poderia abalar o poder homogêneo da Igreja e do Estado – e o segundo seria a própria relação de interesse em manter o poder moralizante dos preceitos cristãos sobre a população. Com isso existia a atuação dos agentes da Inquisição.

Nesta sociedade multicultural existente na colônia luso-brasileira, alguns objetivos foram traçados para justificar a presença do Santo Ofício, como a investigação da fé da sociedade na doutrina cristã, nas perseguições contra os cristãos-novos, no ânimo de expandir o catolicismo e para manutenção da ordem social e religiosa; justificativas essas, para regular a visitação na colônia brasileira. Ao longo do tempo outras visitações ocorreram e deram seguimentos as ações inquisitoriais (MOTT, 2009, p.8) contra qualquer indivíduo que contrabalança-se o equilíbrio da justiça eclesiástica.

Conflitos religiosos ocorreram em algumas regiões e geraram vários processos inquisitoriais que mobilizaram visitantes contra “as práticas de feitiçaria que não passavam despercebidas aos olhares das autoridades eclesiásticas, que por sua vez escapavam dos domínios sobrenaturais autorizados pela igreja” (SOUZA, G, 2012, p.22). Práxis heterodoxa que possuía dois aspectos sutis na colônia, que por um lado existe entre a piedade lícita e a condenada pela hierarquia e, do outro, displicência do clero colonial para tais práticas supersticiosas.

Durante alguns anos houve um aumento sobre o interesse da historiografia brasileira sobre as religiosidades como objeto de estudo, e com isso o presente trabalho tem como o objeto a feitiçaria no Brasil Colonial. Com a temática da inquisição, das práticas religiosas africanas e das relações socioculturais no século XVIII, utiliza-se como fonte de pesquisa os registros de Rosa Egpcíaca e Luzia Pinta, sobre a qual dedicou-se análise cuidadosa e qualitativa.

Apesar da igreja utilizar-se de vários métodos de dominação e manutenção de seu poder perante a sociedade, a dinâmica de sua atuação não é imediatamente percebida no caso brasileiro. Qual motivo teria levado a Igreja ou seus agentes eclesiásticos em permitir as



atividades de certos indivíduos atuando nas práticas consideradas de heresia e feitiçaria ao longo do século XVIII no Brasil? A resposta não é simples para compreensão da permissividade. Compartilho da ideia que a Igreja com os seus agentes e o Santo Ofício permitiram a atuação dos praticantes considerados feiticeiros e heréticos em certos casos, pois as suas práticas dotavam formas ibéricas e católicas durante suas atividades e/ou com uma grande pluralidade cultural. Outra possibilidade, por poder ocorrer muitos conflitos, então, Igreja e Estado juntamente com os seus agentes, poderiam estar evitando certos conflitos permitindo algumas ações heréticas, além, de um olhar destas práticas como forma de integração do negro na sociedade.

Apesar do questionamento está relacionado ao século XVIII, traço um recorte temporal na pesquisa entre 1751 a 1765, que tem como referência a chegada de Rosa Egipcíaca na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Um período em que é recebida pelos franciscanos no convento de Santo Antônio, pela liberação da construção de seu recolhimento pelo bispo. Diante do debate e da característica da pesquisa, o trabalho retrocedeu alguns anos anteriores para melhor contextualizar as práticas religiosas configuradas ao longo do século XVIII. O marco final condiz com os motivos que levaram tal permissividade das atividades de Rosa, além, da sua denúncia e prisão que levou Rosa Egipcíaca ser acusada de desvio da doutrina oficial da Igreja.

O estudo tem como objetivo a identificação destas relações socioculturais das duas camadas distintas da sociedade colonial, utilizando a religião como um fator de controle naquela localidade. Isso na compreensão de diferentes formas de relações culturais praticadas por forros, livres e escravizados, contra as práticas repressivas da Igreja; e na disputa simbólica e de legitimidade do arbítrio ritualístico sobre os que se serviam das benesses dos praticantes preternaturais. Contribuindo, assim, para historiografia com um novo olhar sobre as fontes utilizadas de uma nova perspectiva de abordagem, sobre as práticas consideradas heréticas e das negociações simbólicas entre os ritos africanos e católicos, e sobre o africano na colônia luso-brasileira durante o século XVIII.

A metodologia empregada para análise das fontes é, principalmente, qualitativa. Utilizando da bibliografia de Rosa Egipcíaca e do processo inquisitorial de Luzia Pinta, podemos ter uma ideia de como foi o processo de acomodação cultural religiosa entre as práticas africanas e católicas, na relação de uma respeitabilidade social, da permissividade de suas atuações, na negociação simbólica e legitimação da posição social na colônia com



a elite católica. Além, da análise de textos que nos trará discussões sobre as duas processadas pelo Santo Ofício no cruzamento entre o popular e o erudito durante a vivência na colônia.

A divisão das seções baseou-se na dinâmica do espaço discursivo, da ambiguidade entre o profano e o sagrado e da permissividade dos agentes eclesiásticos. Na primeira seção partindo de uma análise bibliográfica sobre a estrutura das práticas de feitiçaria conhecida na colônia brasileira como calundu e das suas raízes históricas e geográficas. Buscando também diferentes olhares da historiografia dos conceitos característicos das práticas como o sincretismo, a crioulezização e o hibridismo cultural. Além, da definição dos praticantes das benesses por calunduzeiros que integravam a sociedade e que eram procurados por toda sociedade mista para cura dos seus males.

Na segunda seção julguei importante iniciar com a trajetória de Rosa e Luzia como uma forma de traçar similaridades entre seus ritos e possessões, pois, Rosa não era tipificada como calundzeira nas suas práticas. O centro da seção concentra-se na ambiguidade da relação africana com a católica em que somente não se tratava de uma hibridização cultural das duas e sim uma manobra simbólica para incorporação na sociedade colonial.

Ao leitor, advirto que este trabalho é de um historiador em formação. Entretanto, reconhecendo suas limitações, porém, nas próximas páginas, tentarei expor descobertas e indagações, algumas ainda sem respostas, elaboradas a partir das pesquisas e de reflexões. Além do que, quase tudo na historiografia parte de formulações que se alteram com o surgimento de novas pesquisas, dê-me por satisfeito se a pesquisa realizada possa contribuir para o debate dos temas aqui discutidos.

2 CALUNDUS E CALUNDUZEIROS LUSO-BRASILEIRO

A prática de feitiçaria era conhecida na colônia luso-brasileira como “*Calundu* de significado em *banto*: *Kalundu* quer dizer obedecer a um mandato, realizar um culto, invocando espíritos, com música e dança” (SOUZA, L, 2002, p.3). O calundu e o Acotundá² são descritos pelos colonos como “...reunião de atabaques e cantos, destinados a cura aos presentes de doenças físicas ou malefícios e adivinhar” (MOTT, 1994, p. 130).

² Acotundá ou Dança de Tunda é um rito religioso onde seu culto é dedicado ao Deus da Nação Courá (Lagos, Nigéria), fora praticado no arraial de Paracatu. É uma das várias religiões africanas praticadas, além do Calundu em Minas Gerais durante o século XVIII. Cf. MOTT, 1986, v. 31, p. 126.



A feitiçaria é uma concepção veiculada pela demonologia da época. Ela caracterizava-se justamente pela realização de um pacto com o Demônio por meio do qual seriam capazes de realizar atos mágicos, em especial, maléficos. Caracterizando desta forma os praticantes de magias e/ou praticantes de *Calundus* (MARCUSSEI, 2009, p. 5), a palavra calundu foi utilizada para padronizar as atividades *mágico-religiosas* na colônia em geral.

Há várias discussões sociológicas entre *magia e religião*, porém, partilho da ideia de Max Weber, em que a magia é um modo de religião ligada diretamente ao sagrado, com a função de ordem usa a expressão “*mágico-religiosa*” ficando por definir essas práticas que tinha como agentes os escravizados, forros, indígenas e livres, que em sua maioria exerciam seus costumes ancestrais religiosos, assim, rotulados de feiticeiros(as) (WEBER, 1991, p. 279-418).

Yeda Pessoa de Castro definiu *Calundu*:

[...] vocábulo de língua Banto, como “a mais antiga denominação de culto-baiano”, registrada no século XVII e em seguida, nas primeiras décadas do século XVIII. No segundo caso, “no calundu” ou “de calundu” significaria zangado, agressivo, de mau humor. Lundu, por sua vez, tem significação dupla análoga à de calundu, sendo, como esta palavra banto: por um lado, significava “amuo”; por outro, “dança de par solto, de origem africana, acompanhada de canto”. Quando empregada de modo pejorativo, a palavra remete a “magia negra e a feitiçaria”. Quando referida a contexto individual, tem o sentido de “rezar, invocar, pedir intercessão dos Deuses”. (CASTRO apud SOUZA, 2002, p. 3-4)

A estrutura da religião dos Bantos³ é formada por uma pirâmide vital, relacionada aos mundos visível e invisível. Constituído de modo hierárquico, em que o primeiro grupo se encontra a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. Segundo grupo situam-se os reis, os chefes de reino, tribo, clãs ou família, os especialistas em magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e astros (DAIBERT, 2015, p.11). No culto prestado à divindade Banto existe um ser supremo que reina o universo sobre os homens de modo benigno.

Com relação as suas raízes históricas à religião banto, tem um caminho bem complexo de investigação, que mesmo tendo registro dos primeiros casos na Bahia, não podemos descartar que também fossem realizados em outras regiões da colônia. Nas primeiras visitas do Santo Ofício (1591 e 1592) a cultura religiosa indígena era mais vigente do que a africana.

³ “Banto é uma denominação usual para grande grupo linguístico a que pertence populações que habitam boa parte da porção meridional do continente africano, incluindo a região de angola” (MARCUSSEI, 2015, p. 30).



Já no século XVII começa a chegada de escravizados africanos na sociedade colonial iniciando elementos da religiosidade africana no cenário luso-brasileiro. (VAINFAS, 2000, p.36).

Entre os portugueses não era novidade essa relação pluricultural existente na colônia luso-brasileira, podemos observar que essa relação já era existente na colônia africana com a Crioulização⁴.

Durante o século XVIII, a crioulização dos portugueses e de suas culturas no reino de Angola e Benguela fora evidentes na mistura biológica de homens europeus com mulheres africanas livres e escravas das duas sociedades onde também era aparente na esfera cultural, incluindo, assim, as práticas e rituais religiosos (HEYWOOD, 2013, p. 21).

A ideia de crioulização é o pano de fundo de outras reflexões, nas quais ocupa o primeiro plano a preocupação com a chegada do africano na colônia luso-brasileira, com a formação de novas comunidades e novas culturas. Barth faz uma representação dos limites desses grupos étnicos, pois, os seus valores culturais e de sua interação com outros grupos tornar-se um meio de confirmar as diferenças (BARTH, 2000, p. 21).

Na historiografia brasileira, por exemplo, temos autores que trabalham com conceito de “sincretismo”. Entretanto, compartilho da ideia de Peter Burke em que “apropriação” e “acomodação” geram um maior destaque ao agente humano e sobre a sua criatividade individual (BURKE, 2010, p.55). Tal como apropriação cultural foi com as cerimônias curativas realizadas pelos indígenas da tribo dos Tupinambás, que os povos nativos existentes na Bahia no século XVI, já possuíam uma ritualística similar aos dos calundus. Com o ritual de possessão espiritual, das danças e da comunicação com os espíritos (MARCUSI, 2015, p. 60-61), as similaridades entre as ritualísticas facilitaram acomodação entre as duas culturas religiosas.

Luiz Mott, partindo da pesquisa sobre o processo de Luzia Pinta, apresenta seu caráter sincrético⁵, pois, foi identificado que Luzia se utilizava de vários rituais de feiticeiros atuantes dos Reinos do Congo, Matamba e Angola, traçando sua matriz africana mais ligada as práticas mágico-religiosas da região de Angola (MOTT, 1994, p.73-82).

⁴ Termo que se refere à emergência de novas formas culturais a partir de mistura de antigas formas. Podendo se dizer a mesma coisa no Brasil, onde diferentes culturas africanas se fundiram e se mesclaram com tradições nativas e portuguesas e produziram uma nova ordem. Cf. BURKE, 2010, p. 62.

⁵ Luiz Mott nos apresenta três tipos de interpretação sobre a existência forte do sincretismo católico-africano: 1) sincretismo não é fenômeno recente e nem restritamente localizado, pois, no próprio Cristianismo se nota a presença da mitologia e hagiografia pagãs. 2) sua extensão atinge toda a América Católica. 3) sua antiguidade remonta mesmo aos primeiros anos de contato dos católicos com os africanos, sendo, por conseguinte, anterior a própria diáspora negra. Cf. MOTT, 1986, p. 131.



Laura de Mello e Souza considera o calundu como um produto sincrético onde os traços específicos de cada tribo africana, portuguesa e americana constituíram em apenas uma cultura. Na colônia acabam por absorver outras culturas como a indígena, além dos elementos religiosos cristãos tanto da metrópole quanto da América portuguesa (SOUZA, L, 1986, p.268). Em seu trabalho posterior, Laura de Mello e Souza reconhece a origem igualmente banta e reafirma sobre o “calundu” para explicar ritos variados, frutos de sobreposições e fixação de elementos culturais distintos no interior de um “sistema” mais amplo (SOUZA, L, 2002, p. 2). Principalmente sofrendo com atuação dos elementos cristãos desde que se tornaram escravizados nas colônias africanas.

James Sweet constata que as práticas religiosas africanas estão livres da influência católica, mantendo-se intactos na cultura africana. O autor aponta que o calundu teve a recriação dos seus rituais de cura na América portuguesa, mas com grupos étnicos da região da África Centro-Occidental. Mintz e Prince denominam com um conceito de “afrocêntrica” em grau de continuidade das culturas africanas na colônia luso-portuguesa, em que os grupos de escravizados possibilitaram a reprodução integral das culturas africanas na América (SWEET; MINTZ; PRINCE *apud* MARCUSSI, 2015, p. 29-32).

Os autores não entram em consenso sobre as suas raízes históricas, pois, analisam mais a sua flexibilidade de adaptação em território luso-brasileiro do que em decifrar o seu código na ritualística e das cerimônias mágico-religiosas. “As feitiçarias e as demais práticas mágicas foram ao nosso ver, manifestações de uma religiosidade mais bem guardada pelos africanos e seus descendentes” (RODRIGUES, 2013, p. 165). Porém, conseguiriam chegar ao consenso demográfico das suas raízes localizadas no centro-africano.

Exemplificando com o caso da calundzeira Angolana, Luzia Pinta na audiência de sua confissão ao inquisidor Manuel Varejão, indagada “...que doença é essa da sua terra a que chama de calunduz...” (ANTT, 1744, proc. 252), a ré diz que seu mal vinha de sua terra pátria: “Disse que, a respeito do contido na pergunta, só sabe declarar que à dita doença lhe chamam na sua terra calundus, e que esta se pega de umas pessoas a outras...” (ANTT, 1744, proc. 252). Não especificando uma região em especial e desta forma se apropriando de demais rituais no aprendizado com os ditos feiticeiros(as), depois da travessia do Atlântico.

Na colônia luso-brasileira os praticantes de atividades mágico-religiosas eram conhecidos como feiticeiros, e calundzeiros se viam como benzedores, curandeiros e adivinhadores, onde eram frequentemente procurados na utilização dos seus poderes



sobrenaturais, que discorriam do corpo, das doenças e dos acontecimentos futuros. Suas habilidades não eram exclusivas de determinados grupos e se espalhavam entre os colonos. Os praticantes se viam como calundzeiros, visto que o termo feiticeiro(a) era uma forma de demonização por parte de colonos e pela Igreja, pois eram contrários as práticas, associados aos malefícios.

A definição de calundzeiros pelos colonos possui uma associação explícita a partir da testemunha de João do Vale Peixoto. Luzia era nomeada de “calundzeira, adivinhadeira e curandeira de feitiços” (ANTT, 1744, proc. 252). A ré em momento de audiência não reconhece o primeiro termo, pois entendia que calundzeiros era ao mesmo tempo adivinha e curandeiro, no entanto, as práticas de curandeirismo e adivinhações no calundu podem se expor separadamente (MARCUSSE, 2015, p. 26). Luzia é considerada calundzeira pelas curas de feitiços e doenças.

Era recorrente a procura dos calundzeiros para realização de suas benesses no intuito da cura de distúrbios mentais, perturbações espirituais e nas doenças físicas como tuberculose, varíola, lepra, entre outras; e pelo dom da adivinhação eram revelados os culpados por crimes, quais eram as doenças e pela busca de objetos perdidos.

Nos seus rituais rogavam às entidades espirituais pedindo orientação para descobrir as causas da enfermidade que sofria o doente. Quando descoberto, tinha outro passo em que os instruisse o remédio apropriado para curá-lo. Tinha momentos em que o espírito lhe fornecia informações e, muitas das vezes, falava por sua voz (MARCUSSE, 2015, p. 71). De certo que em seu estado amortecido ou fora de si, com uma expressão perturbada eram os sinais que apontavam o transe/possessão.

Os calundzeiros se integram no mercado luso-brasileiro de curas mágicas, sendo procurados por todo tipo de gente na sociedade colonial.

Essa influência entre três tradições ritualísticas (a africana, a indígena e a católica popular) fez com que, uma vez radicado na América portuguesa, os calundus centro-africanos se integrassem a um sistema ritual bem mais amplo, o que permitiu a extensão de sua clientela para outros grupos sociais além dos africanos (MARCUSSE, 2015, p. 65).

O calundu de raiz demográfico centro-africano é descrito com termo em que absorve várias práticas semelhantes e pertencentes aos mesmos grupos étnicos. Também se apropria de outros grupos como forma de acomodação e legitimidade, utilizando de suas práticas na sociedade colonial, vista da mesma forma pelo Santo Ofício. Ao percebermos que o cotidiano



na colônia era intenso e de múltiplos costumes e culturas, tentaremos entender os motivos que levavam o poder eclesiástico a permitir as práticas consideradas heréticas na colônia.

3 ENTRE A CAPELA E O CALUNDU

Luiz Mott ao traçar a linha de Rosa, descobre-se sua matriz africana da região da Costa da Mina e nativa da nação courana - e há poucas informações sobre esta nação (MOTT, 1993, p. 13). Partindo da pesquisa sobre o processo de Luzia Pinta, foi identificado que ela se utilizava de vários rituais de feiticeiros atuantes dos Reinos do Congo, Matamba e Angola, traçando sua matriz africana mais ligada às práticas mágico-religiosas da região de Angola (MOTT, 1994, p. 73-82). As duas acusadas e sentenciadas pelo Santo Ofício possuem destinos semelhantes, entretanto, matrizes, trajetórias e rituais diferentes. As duas processadas pela inquisição irão nos apresentar a relação não somente no âmbito da acomodação cultural religiosa existente na colônia luso-brasileira, mas, no êxito de adquirir o respeito e credibilidade na finalidade de atingir um público heterogêneo na guarda de suas atividades e crenças e das relações com a Igreja na preservação dos seus ritos ancestrais.

Rosa Egipcíaca tem a sua trajetória nada diferente de outros escravizados vindos da África. Iniciando o seu caminho dentro no navio negreiro aos seis anos de idade, preta, cativa, solteira, batizada⁶, natural da Costa da Mina, aprendeu a ler e escrever durante a sua vida na colônia, sem informações sobre o seu parentesco, apenas na vida adulta forma a sua “família espiritual” e tendo dezenas de “filhas” em seu Recolhimento de Nossa Senhora do Parto (MOTT, 1993, p. 7-14).

Chegando ao Rio de Janeiro, viveu dos seis aos catorze anos (1725-1733). Após esse tempo, permaneceu na freguesia de Nossa Senhora do Inficcionado, em Minas Gerais, onde viveu dos catorze aos trinta e dois anos, entre 1733 e 1751. Em Minas Gerais, com o advento da descoberta do ouro no momento de desenvolvimento econômico, região majoritariamente constituída de homens no intuito de angariar fortuna com ouro recém-descoberto pelos bandeirantes paulistas; além do trabalho duro nos riachos e nas minas, a falta de mulheres, principalmente brancas, fora uma oportunidade para Rosa na sua condição de cativa se

⁶ Deixando claro que se tratava de indivíduos “batizados”, o que era importante para se qualificarem como hereges, uma vez que um infiel ou pagão não podia ser tido como um herege, pois não estava incluído no corpo da cristandade. Cf. MARCUSSI, 2009, p. 3.



transformar em mulher da vida. Passou por quinze anos vivendo como meretriz⁷ até o momento que teve os ataques diabólicos.

Tendo já no Rio de Janeiro ‘tratado torpemente’ com o seu senhor – isto é, mantido relações sexuais com o mesmo, vivendo Rosa em casa de uma mulher emancebada, barregã do capitão Durão [...] no meio de uma multidão de escravos machos e homens livres sequiosos de sexo, em pouco tempo a adolescente courana ‘cai na vida’ (MOTT, 1993, p. 33-34)

Rosa Egipcíaca tem seu início no mundo invisível, quando ao assistir a missa cai no chão fazendo gestos e movimentos que parecia um demônio, logo em seguida aparece o Padre Francisco Gonçalves Lopes, mais conhecido como Padre “Xota-Diabos”, que em mãos com o *Rituale Romanum*, sua estola, água benta e a cruz começa a exorcizá-la. O ritual de exorcismo dura em média duas horas, depois do desgastante trabalho na salvação da alma, termina com Rosa voltando a si, do tal “acidente” sobrenatural. Após esse momento, o padre Francisco, tanto por zelo ou caridade cristã, inicia vários trabalhos espirituais na negra vexada. (MOTT, 1993, p.59-63).

E é nesse contexto em que “às vezes religiosidade devassidão caminham de mãos dadas...” (MOTT, 1993, p. 34). Após o dia de seu “acidente”, o Padre Xota - Diabos vira seu orientador espiritual. Depois do seu exorcismo, ocorre a sua conversão no ano de 1748, de meretriz à mulher cristã e dos bons costumes. Os exorcismos farão parte da vida desta cativa. Na esfera pública, os seus vexamentos lhe atribuíram adjetivos como demoniada e espiritada (MOTT, 1993, p. 64).

As pessoas nas ruelas do Inficionado deviam se admirar e se benzer quando o Espírito baixava na ex-meretriz de Dona Ana, paralisando seus passos, impedindo-a de entrar na Matriz de Nossa Senhora de Nazaré, ou projetando-a fortemente contra a Santa Cruz (MOTT, 1993, p. 65).

O caso de Rosa não está tipificado por *Calundus*, no registro bibliográfico por não existir a exemplo de alguns traços típicos do calundu como a reunião de atabaques e cantos, invocações de espíritos com músicas e danças, porém, é chamado de *Vexamentos* como ela e padre Francisco chamam os casos de transe/possessão, que posteriormente vem a ser

⁷ De certo tentando adquirir pecúlio para sua liberdade no mesmo caminho que outras cativas africanas. No comércio como escravo de ganho “negro do tabuleiro” ou nos serviços meretrícios, desta forma acumulando fortuna para aquisição de sua alforria. Cf. MOTT, 1988, p. 12-13; Outra possibilidade de conquista de sua alforria seria com a feitiçaria, ou seja, pelo medo dos malefícios ou pelo prejuízo com a perda de outros escravizados, na impossibilidade de vender a escrava (devido à fama pública e notória), só restava ao senhor se render à alforria. Cf. RODRIGUES, 2013, p. 172.



identificado e chamado *Afectu*⁸ ligado a um espírito familiar, contudo possuem semelhanças aos momentos de transe/possessão de um calunzeiro.

A calunzeira Luzia Pinta acusada e sentenciada pelo Santo Ofício por *objuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica*, considerada uma sacerdotisa por suas práticas de cura espiritual e física, além, das suas adivinhações, muito procurada nas regiões de Minas Gerais contra os malefícios, de modo, que apresentam semelhança nos momentos de transe/possessão entre o calundu e o *afectu*.

Luzia Pinta⁹ em terra luso-brasileira supõe-se que deve ter chegado aos anos iniciais de elevação de Sabará a vila em 1711. Tem o seu dito “acidente”, durante a missa em dia de santo que lhe deixou mal, sendo chamado o preto Miguel experiente calunzeiro que se empenha no processo de iniciação ritualístico, onde transformam Luzia em uma líder espiritual e sacerdotisa hábil a oferecer serviços religiosos, existindo a relação entre os dois orientadores espirituais na vida das duas negras (MOTT, 1994, p. 132-133).

Em seus trabalhos, Luzia ficava em transe/possuída no decorrer de duas horas que ficará com algazaras, enfurecida e emitindo bramidos horrorosos, mesmo período de transe/possessão de Rosa (MOTT, 1994, p. 133-137). Não diferente ficava Rosa em seu vexamentos onde também assumia uma cara assustadora, com a voz rouca e com gestos demoníacos (MOTT, 1993, p. 62-63). A diferença que existia era o ato de possessão/transe de Luzia era induzido aos sons de atabaques e música onde elas recebiam os ditos “ventos de adivinhar” e Rosa caía no chão em qualquer momento e lugar chamando atenção das pessoas próximas.

Atividades de Luzia envolvia a cura, benzeduras, danças e adivinhações na região de Sabará recebendo pagamento por seus trabalhos, que eram para sua subexistência e outra parte revestida em missas encomendadas ao Santo Antônio e São Gonçalo (inclusão simbólica negociada), tipo de declaração em público da devoção católica deixava os observadores católicos menos inclinados a denunciar os calundus às autoridades eclesiásticas mesmo sabendo

⁸ Para um análise mais histórico centro-africano, psicanalítico e cosmológico sobre o *Afecto*. Ver: MOTT, 1993, p. 480- 483.

⁹ Nada mais informa a documentação a respeito de Luzia em seus primeiros anos, a história familiar reflete a mesma situação de milhares de outros africanos transportados para o Novo Mundo, descendentes da união de progenitores pertencentes a etnias diversas, alguns já vivendo no cativeiro e convertidos à força ao catolicismo. Provavelmente a negrinha Luzia aprendeu desde tenra idade a língua dos colonizadores, sendo socializada sob a influência cultural sincrética Congo-Angola de seus familiares.



da natureza heterodoxa do rito. Possível manobra utilizada pela calundzeira como forma de permanência de suas crenças ancestrais.

Já Rosa, tinha a inicialmente São Caetano, futuramente no seu recolhimento penetra e se diversifica sua cultura devocional, assim, acabar por mesclar e admirar vários outros mártires e santos (MOTT, 1993, p. 492). O Padre Xota-Diabos que se utilizava dos seus vexamentos como forma de atrair curiosos, além de vários tipos de pessoas para as capelas e igrejas as quais missionava, “é admirável que haja tanto energúmenos entre gente pobre e desvalida! A pobreza multiplica os endemoniados, assim também a ignorância multiplica os exorcistas¹⁰”. Forma utilizada por Xota-Diabos era um meio de adquirir mais fiéis e de legitimar a sua conduta perante os energúmenos e a Igreja e angariando mais respeitabilidade.

Ao que parece, as manobras de atuação das duas negras era uma forma de estratégia de inserção na sociedade colonial. Estratégia essa utilizada junto a inclusão de signos católicos nos seus ritos juntamente com os de centro-africano, permitia a conquista do repeito e credibilidade diante da sociedade mista, desta forma, tendo respeitabilidade na comunidade. “Por meio deste processo de interpretações recíprocas de duas tradições em diálogo, criou um contexto cultural particular, nem português, e nem exatamente angolano, mas um texto próprio da zona de mediação na qual viveu” (MARCUSSE, 2006, p. 122; p. 228).

Essa ambiguidade fica caracterizada na relação entre a capela e o calundu, onde práticas católicas se fundiam com o não católico. Modelo configurado ao longo do século XVIII, que no cotidiano na colônia luso-brasileira a religiosidade não deixava de existir e se externar, mas, buscava sempre se conservar reclusa e no ambiente privado, meio na qual a população que contratava esses serviços e encontrava um modo de se proteger da inquisição (MOTT, 1997, p. 201). Ao percebermos que o cotidiano na colônia era intenso e de múltiplas tradições e culturas, tínhamos ainda a imersão dos símbolos africanos na religião católica e vice-versa e, sobretudo na resistência dos negros em manter e/ou recriar a sua identidade e cultura ancestral pelo processo de acomodação/aculturação das práticas religiosas.

4 ENTRE O RAMO DE OLIVEIRA E A ESPADA

O cotidiano na colônia luso-brasileira era de intensos diálogos entre os demais e com os diversos costumes existentes. Na crença religiosa que desempenha um papel importante na

¹⁰ Discurso racionalista feito por um qualificador jesuíta enviado para investigar Frei Alberto de Santos Tomás suspeito de práticas e rituais considerados heréticos. Cf. MOTT, 1997, p. 198.

vida das pessoas, indiferentemente da “cor/ qualidade”, condição social, gênero e de tantos outros fatores para distinção social, colonos conviviam com práticas religiosas africanas, tanto como participantes, enquanto críticos ou desinteressadamente com a religiosidade africana. A feitiçaria, curandeirismo, adivinhações e profecias no contexto estudado intervêm de maneira significativa na vida colonial (POSSIDONIO, 2015, p. 77).

Nas Minas Gerais a ação episcopal teve o seu início com o Bispado do Rio de Janeiro, logo em 1745, com a criação do Bispado de Mariana as suas ações representaram um forte papel na repressão dos crimes de feitiçarias. Atuando com as suas instâncias eclesiásticas agindo com as visitas diocesanas e episcopais (SOUZA, 2012, p. 24). Vimos que o Bispado do Rio de Janeiro não era iniciantes nestas atividades, em sua geografia também se desenvolviam as práticas religiosas africanas, que até nos oitocentos tinham a sua representatividade forte em seus recôncavos.

[...] africanos e crioulos souberam se apropriar do espaço geográfico do Rio de Janeiro, utilizando-o também para as suas funções religiosas. Nesse campo do sagrado atuaram com desenvoltura, principalmente se levarmos em consideração as dificuldades de manter cultos de origem africana no anonimato. [...] casas religiosas das freguesias urbanas do Rio estavam em pleno funcionamento, tornavam-se conhecidas por quem estivesse em seu entorno, isso graças aos sons dos enfurecidos tambores, das cantorias acompanhadas de palmas e gritos, além de danças e outras características que os colocavam em evidencia [...] (POSSIDONIO, 2015, p. 103).

Das atividades sociais e repressivas percebemos que a igreja com o Santo Ofício estava atuando com atenção sobre esses indivíduos, à defesa da doutrina/hegemonia católica era a sua prioridade na sociedade colonial. Porém, qual foi o motivo que levou a Igreja ou seus agentes eclesiásticos em permitir as atividades de certos indivíduos atuando nas práticas consideradas de heresia e feitiçaria ao longo do século XVIII?

Rosa Egípcíaca nos ajudara a entender como funcionou essa relação que obteve autorização do clero para construção de um recolhimento de Nossa Senhora do Parto, tendo até o padre João Ferreira de Carvalho de Minas Gerais como patrocinador e que a venerava como se fosse relíquia de Deus, além, de impressionar alguns sacerdotes e Freis franciscanos no Rio de Janeiro, valendo-se de piedosa veneração por esses ministros do altar e que foi considerada com uma Santa nos seios da Igreja.

Escapando dos pecados em Minas Gerais, da justiça eclesiástica e do povo que a chamava de feiticeira, Rosa e Padre xota-diabos se encontravam na periferia da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro no ano do senhor de 1751, iniciando busca por adeptos e devotos



no êxito de reconhecimento e confiança gerando uma rede relacionamento, mais tarde, consegue uma estadia na casa de Dona Maria mais próxima do centro comercial e administrativo. Desta forma alcança humildemente um novo orientador espiritual Frei Agostinho de S. José (1751-1758), da ordem dos franciscanos do mosteiro de Santo Antônio que foi impressionado pela africana pelos seus dons, visões e revelações preternaturais que no ano do senhor de 1752 insere a negra courana nos patamares superiores da vida mística (MOTT, 1993, p. 219-220). Qual interesse a ordem franciscana tinha com a ex-meretriz?

Frei Basílio Rower chama atenção ao sincretismo na religião católica, que na colônia era característico do profano se misturar com o sacro. Surgindo Rosa neste sacro *décor*, aos olhos dos franciscanos e de seus companheiros, correspondia o que estava faltando nesta cidade carente do sobrenatural. A ordem religiosa acreditando que fora escolhida pela divina providência para revelar ao mundo as graças e a bençãos que tanto esperavam e no mesmo ano de sua chegada a cidade de São Sebastião apresentam a sua flor do Rio de Janeiro Rosa Egipcíaca da Vera Cruz, após, jejuns prolongados, autoflagelação, uso de silício, novenas intermitentes e comunhões frequentes (MOTT, 1993, p. 240).

Tendo em vista a sua notoriedade perante a comunidade franciscana, Frei Agostinho, estimula Rosa na fundação de seu recolhimento do Parto, inaugurado em 1754, que virou um espaço de seus transe e revelações e de acolher negras, forras, ex-meretrizes, além, de mulheres brancas na constituição heterogênea para uma maior representatividade na legitimidade social de seu recolhimento. Em sua reclusão foram aumentando o dom de suas revelações divinas, ganhando adeptos e respeito, claro em apoio dos seus orientadores espirituais fez *fazer-creer* das suas revelações que julgava ter auferido das experiências místicas e que quando apresentada aos seus devotos obtinha respeito social (GODOY, 2012, p. 110-123).

Alguns desses moradores tornaram-se seus devotos por presenciarem suas diabruras quando possuía pelo Espírito Zelador dos Templos: falando grosso com voz cavernosa, caindo desacordada no chão, sempre com o rosário na mão rezando aos pés dos santos e altares, comungando várias vezes por semana, vestida de franciscana, avançando brutalmente contra as irreverentes nos ofícios divinos. Todo esse comportamento virtuoso e místico, além do apoio que recebia dos padres e até do bispo, contribuía para que mais e mais pessoas a reputassem como santa (MOTT, 1993, p. 379).

Em tempos que Rosa teve suas visões divinas, a igreja mantinha a devoção cordícola mesmo não legitimando. “Os Sagrados Corações tornam-se, nesses meados do século XVIII, a grande moda devocional, irmanando bispos e beatas de toda a cristandade”. Tornando Rosa



Egípcia a principal propagandista da igreja. Levando ao Bispo a ficar admirado até com umas das visões serem semelhantes às visões de uma beata francesa, sem dizer dos escritos teológicos e litúrgicos desta recente devoção. Revelando o bispo em momento posterior ele natural devoto cordícola (MOTT, 1993, p. 323-324).

Em seu recolhimento, instalou-se verdadeiro culto idolátrico à sua pessoa, com os devotos venerando-a de joelhos, disputando suas relíquias, guardando seus escritos como fossem revelações divinas. Algumas liturgias pecavam pela heterodoxia, notando-se elementos de forte inspiração africana. [...] Rosa comandava certas cerimônias em que era nítido o sincretismo afro-católico (MOTT, 2005, p. 11).

A aprovação de Rosa Egípcia pelo Bispo Antônio do Desterro¹¹ não teve tanto dificuldade perante as circunstâncias geradas pela devoção dos sagrados corações diante da sociedade luso-brasileira, além, do intuito dos franciscanos na transformação de Rosa em uma Santa mesmo que viva. Atentando-se ao Bispo, pois, o seu entusiasmo pela negra courana pode estar ligada aos interesses da Santa Madre Igreja e utilizando-a neste universo simbólico de justificação religiosa afro-católico no intuito de adquirir novos fiéis.

É, portanto neste contexto de valorização, por parte da igreja, de modelo de santidade mais acessíveis e próximos das gentes de cor, que surge como por inspiração da Divina Providência, no Rio de Janeiro [...] enviado pelos céus, Rosa Egípcia da Vera Cruz. Certamente os providenciais franciscanos esperavam repetir com a beata recém-chegada das Minas Gerais o mesmo elogio atribuído a seu irmão de cor, Benedito de Filadelfo (MOTT, 1993, p. 245).

Esse intuito iria garantir o aumento de devotos e atingir o público negro colonial para ordem franciscana em que, “...os africanos contavam com o apoio e a solidariedade de redes de fiéis e devotos – como era o caso de contexto social dos calundus luso-brasileiros -, conseguiram resguardar com maior tenacidade o caráter sagrado de suas crenças e práticas” (MARCUSSEI, 2015, p. 394). Desta forma lhes rendendo riquezas para os cofres das instituições eclesiásticas e da garantia da manutenção das velas dos altares e demais gastos dos atos litúrgicos do próprio convento e igreja. Interesse desta ordem na garantia de fortuna e prestígio eclesiástico.

Outra inclusão simbolicamente negociada pelos clérigos foi com as visões disseminadas por Rosa que possuíam imagens e fala indecifráveis aos sacerdotes, por isso

¹¹ Do prelado da diocese o beneditino, exerceu suas funções como Bispo da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro por vinte e oito anos (1745-1773). Bispo Antônio do Desterro interferiu por duas vezes nas atividades de Rosa Egípcia: 1º) na sua expulsão do recolhimento do Parto em 1758, retornando Rosa em 1759 e a 2º) Na prisão e no envio aos cárceres inquisitoriais em Lisboa no ano de 1762 e o seu auto de fé no ano de 1765. Cf. MOTT, 1993, p. 202.



existia um medo de que suas revelações fossem apartes diabólicos que “...coube a Santo Tomás de Aquino papel de destaque nesta demonização: para ele, insistir em adivinhar o futuro e ir além das potencialidades da razão humana ou das revelações divinas era pecado grave, que via como pacto demoníaco” (SOUZA, 1986, p. 157).

Nos processos da Inquisição portuguesa várias são as falsas beatas e embusteiiras, algumas degredadas para o Rio de Janeiro ou Bahia, a declarar textualmente que passaram a forjar visões e dons preternaturais com vistas ao reconhecimento social e ao usufruto das mordomias proporcionadas pelos devotos (MOTT, 1997, p. 182).

Desta forma Rosa era ponderada pelo Frei Agostinho e pelo Padre Xota-diabos, o Frei que determinavam quais as revelações de suas visões poderiam ir a público, pois, havia incerteza e cuidado que poderiam comprometer a honestidade, boa fé e confiabilidade dos sacerdotes. Temiam que à divulgação de seus prodígios chegassem ao conhecimento do Santo Ofício (MOTT, 1993, p.353; p. 362). Estratégia realizada para que não houvesse dúvidas sobre as visões divinas de Rosa.

O temor do Frei e do Padre sobre os conhecimentos do Santo Ofício das atividades de Rosa Egípcíaca dentro do recolhimento do Parto faz sentido, pois, “Não é para menos que muitos católicos no Brasil antigo tenham sido denunciados ao Santo Ofício de Lisboa, por terem blasfemado dizendo ‘que a vida de casado era melhor do que a de religioso’” (MOTT, 1993, p. 377).

O conhecimento teológico dos sacerdotes tem como manobra em selecionar signos e aspectos próprios, facultando outros. Um sentido estratégico para criação na aproximação de acordos simbólicos vista a ação conjunta entre os dois. Cristina Pompa utiliza a expressão “mediação cultural” para o ato de interação simbólica. Criando uma linguagem homológica na tradução de sentidos, onde seleciona e liga signos cristãos no desenvolvimento dos diálogos sobre as visões divinas entre as partes no conjunto simbólico para divulgação ao público. (POMPA *apud* MONTEIRO, 2006).

Seria difícil imaginar que Rosa implementaria suas apropriações culturais simbólicas de matriz africana e católica por conta própria, até, Luzia calundzeira precisava da participação eclesial.

Luzia Pinta deixou bem clara a participação do clero católico no estabelecimento dessas homologias quando atestou que, após a sua experiência êxtase em Luanda, fora um padre que lhe dissera que o ancião barbado que ela vira Deus nosso Senhor. Nesse episódio, o padre Manuel João enfatizara as possíveis semelhanças entre as concepções cosmológicas da menina e da religião católica [...] se o calundzeiro



reforçava o conteúdo cristão de suas práticas para convencer a clientela católica, o contrário também era verdadeiro: os sacerdotes católicos também poderiam ressaltar conjunturalmente similaridades entre alguns dogmas católicos e a centro-africanas [...] (MARCUSSEI, 2015, p. 229-230).

Na prática das suas adivinhações definidas no conjunto centro-africano e católico representava sua dupla fonte de autoridade ritualística. Aos olhos dos devotos africanos, viam como portadora especial de sua ancestralidade, capacitada para regeneração dos laços ancestrais africanos para colônia e para os devotos portugueses era vista com uma pessoa ligada especialmente com Deus, com revelações e bênçãos concedidas espiritualmente. Assim, Rosa atinge os diferentes bem-aventurados e adquirindo autoridade no ritual nos círculos sociais e culturais diversos (MARCUSSEI, 2015, p. 223). Elevando assim, o grau de legitimidade e respeitabilidade perante a elite portuguesa na sociedade colonial e de seus devotos.

O paternalismo tolerante e compreensivo do senhor e a intransigência dogmática e ortodoxa [...] constituíam, portanto, duas faces possíveis da ideologia da camada senhorial. O primeiro [...] e talvez ainda mais à frente, via as práticas africanas, já um tanto sincretizada, como mal necessário à manutenção do plantel escravo. O segundo, numa visão talvez mais vincadamente metropolitana, associava a identidade cultural específica do africano a grave crime contra a Fé e contra o rei (SOUZA, L; 1986, p. 266-267).

A mediação simbólica católica com a estrutura centro-africana foram produtos de desenvolvimento de interação cultural no qual o poder eclesiástico teve o seu papel de importância para legitimação no caso de Rosa.

Após anos de atuação com as suas visões, considerada Madre¹² e com inúmeros devotos na cidade do Rio de Janeiro, só agora no ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1762, houveram de fazer denúncias para o Bispo Antônio do Desterro contra Rosa Egipcíaca. Em primeiro momento o que se entende que dentro do Convento de Santo Antônio existia uma briga de facções entre os franciscanos que lutavam pelo poder e com o falecimento do Frei Franciscano seu orientador espiritual no ano de 1758, fora eleito provincial dos franciscanos, Frei Manuel de Encarnação que decide apresentar denúncia ao Bispo para punição e expulsão da negra courana do recolhimento.

Nos doze anos que Rosa viveu no Rio de Janeiro, seguramente deveria existir no seu perímetro urbano uma meia centena de familiares, alguns, inclusive, residindo nas

¹² Rosa oficialmente não foi nomeada regente do recolhimento do Parto, por seu *status* de negra, ex-prostituta e vexada por espíritos, não possuía requisitos para ser nomeada pelo Bispo. Fora nomeada a beata Maria Teresa do Sacramento, porém, quem ordenava e organizava as atividades e todos a obedeciam e chamavam de Madre era Rosa Egipcíaca (MOTT, 1993, p. 298).



imediações do Recolhimento do Parto, como o Familiar Alexandre Peixoto, morador na freguesia da Candelária, habilitado em 1758 (MOTT, 1993, p. 597).

A bibliografia de Rosa Egipcíaca parece exemplificar a relação de permissividade dada pelo clero nas suas atividades consideradas heréticas, mas nos apresenta pistas do que poderia ter ocorrido para tal fato. Que na denúncia feita à autoridade eclesiástica ao Bispo Dom Antônio Desterro, descobre-se que já estava ciente sobre os atos de heresias realizadas pela recolhida africana. A partir da entrega de dezenove nomes pelo Frei Manuel da Encarnação ao comissário da Inquisição Padre Antônio de José dos Reis Pereira de Castro é iniciado os interrogatórios para melhor compreensão sobre os atos de Rosa.

Após o arrolamento das testemunhas tem se verificado que alguns não acreditavam sobre os poderes preternaturais, tinha os seus devotos e outros deram o testemunho contra á negra, talvez, pelo medo de punição que lhes poderiam ocorrer. “[...] as respostas dos réus era muito mais frequentemente apenas um eco das perguntas dos inquisidores” (GINZBURG, 1990, p. 14). A vexada tinha poderes sobre seus devotos, dito por uma das testemunhas que “Rosa engana mais as mulheres, que são mais fáceis de dar crédito a isto veneram e, respeitam por grande serva de Deus” (MOTT, 2015, p. 586). Padre Felipe de Souza uma das testemunhas confirma que pela fama de Padre Xota-Diabos dava legitimidade para Rosa. “Diz concluir que o Padre Francisco é nimiamente crédulo em seus embustes, e a respeita por pessoa de grande virtude” (MOTT, 2015, p. 585). Conquistando várias pessoas para o seu rebanho, sobretudo mulheres como devotos para verdadeira adoração.

Esse pequeno grupo de testemunhas estava dividido, porém, dois clérigos, Padre Vicente Pereira e Padre Felipe de Souza foram decisivos para determinar a acusação tanto de Rosa Egipcíaca e do Padre Francisco Gonçalves, por motivar e legitimar as condutas heréticas. O que deixa curioso é que dois clérigos, além, do Bispo estavam cientes de tal atitude e não denunciaram anteriormente a Inquisição, pois, todo anos era lido *Editais do Santo Ofício* pressionando os fiéis e o corpo eclesiástico a denunciar aos comissários e familiares do Santo Ofício.

As ferramentas de repressão eram diversificadas. Em primeiro lugar, as categorias do discurso demonológico penetravam as mentes e consciências de colonos brancos e mesmo de escravos e libertos, denunciando [...] como forma de adoração demoníaca e como anátemas da sociedade católica. Quando a auoidade e a credibilidade desse discurso eram posta em xeque, os tribunais episcopais recolhiam denúncias e precediam a prisões (MARCUSI, 2015, p. 416).



Observado na bibliografia de Rosa Egipcíaca e apontado por Luiz Mott apresenta o seu comportamento oposto aos dogmas tradicionais da Igreja, ou seja, os seus erros teológicos e não a sua cor, deixando de lado o discurso tradicional da cor, como Homi Bhabha explica: “A pele, como a significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches [...] discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias na sociedade colonial” (BHABHA, 1998, p. 121). No caso de Rosa podemos abdicar do racismo de um discurso do sujeito colonial.

Podemos observar que Rosa era protegida por Frei Agostinho e o Padre Xota-diabos durante a sua vida no recolhimento. No entanto, com o falecimento de Frei Agostinho e sem mediação cultural, fora acolhido a denúncia contra Rosa que acabou por cair nas malhas do agente inquisitorial. Pois, o principal erro de Rosa courana fora ter se desviado da doutrina oficial da Igreja, trazendo dogmas opostos aos tradicionais católicos, em sua bibliografia houve vários relatos sobre suas visões consideradas heréticas, em especial que a: “Tornou-se herege e heresiarca ao propor que o filho de Deus ia encarna-se pela segunda vez, em seu útero e que ela era esposa da Santíssima Trindade” (MOTT, 1993, p. 726). O que levou ao cárcere da inquisição foi a sua atitude heterodoxa, destituindo-a de sua autoridade ritualística.

Apesar das mulheres serem minoria nas atuações mágico-religiosa na colônia luso-brasileira, Rosa teve consequências por sua atividade. Por um conceito medieval europeu, as mulheres eram acusadas de feitiçaria, embusteiras e heréticas por atitudes como por exemplos de visões proféticas e de seus vexamentos fossem ação demoníaca, sofreu desta forma um processo de acusação (SANTOS, 2002, p. 278). Rosa Maria Egipcíaca de Vera Cruz, acusada pelo Santo Ofício por *heresia formal* cumprindo com os artigos 866 e 867 das *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*¹³, atuava na sociedade colonial com as suas adivinhações, visões, premonições de forma proporcionar um espetáculo aos que assistiam com temor e admiração. Rosa viveu sua vida mística como uma negra típica e de modelo de sincretismo afro-luso-brasileiro.

Preso e julgada pelas autoridades eclesiásticas tendo seu Auto de Fé no ano de 1765, fora uma personagem de grande ameaça contra-reforma tridentina. Tinha uma personalidade autoritária, ambiciosa, mistificadora e megalomaniaca, porém, generosa, companheira, espírito

¹³ *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia* feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo, e do conselho de sua Majestade: propostas e aceitas pelo Synodo diocesano, que o dito senhor celebrou e 12 de junho do anno 1707. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1823.



de liderança e piedade fizeram parte da negra courana. Que com suas manifestações preternaturais de credibilidade duvidosa obteve legitimação por parte dos seus sacerdotes orientadores espirituais que não conseguiram que fosse oficialmente reconhecida como *Serva de Deus*, caminhando para sua elevação à glória dos altares.

Apesar de inspirar-se mais no modelo de santidade do mundo dos brancos, é uma profetisa e revolucionária, negra e feminista, pois quebrou dois fortes tabus da sociedade escravista: desrespeitou o interdito milenar da tradição judaico-cristã que impedia as mulheres de falar em público, passando por cima das barreiras culturais e legais que segregavam os negros e escravos dos postos de comando da sociedade colonial (MOTT, 1993, p. 727).

Foi identificado que a permissividade que envolvia Rosa não ocorreu de forma negociada pelos agentes inquisitoriais, o que houve foi um atestado de incompetência e/ou displicência por esses agentes do Santo Ofício. Que em terras de Santa Cruz o cargo de familiar e comissário servia apenas para os agentes como título de prestígio e honra, além do privilégio e promoção social, ocorrendo, então, um desinteresse em atuar na função investigatória e repressiva estabelecido pelo regimento. Desta forma gerou reprodução e oenraizamento de incontáveis atuações desviantes de competência do Santo Ofício, nem os familiares e comissários tomavam a decisão de denunciá-las à mesa inquisitorial (MOTT, 1993, p. 598-599). No entanto, mesmo que os agentes inquisitoriais se desinteressassem sobre o assunto, houve em que os tribunais episcopais e até civis assegurassem para si a responsabilidade e erros aconteceram e chamaram atenção sem que os inquisidores pudessem fechar os olhos.

A permissividade de seus atos não foi simbolicamente negociada pelos agentes eclesiásticos e sim por interesses entre as partes, em que, as virtudes e as circunstâncias permitiram que Rosa conseguisse autorização do Bispo e da mesa diretora para construir o seu Recolhimento e a divulgar as suas visões proféticas perante a sociedade colonial. O que posteriormente foi a sua queda e que a Igreja não poderia fechar os olhos para retidão ao dogma e a unidade da fé.

5 CONCLUSÃO

Descrevendo a dinâmica das práticas mágico-religiosa e sua habilidade de flexibilização na ressignificação de símbolos, rituais e negociações, não abandonando as suas particularidades da religião africana. No território luso-brasileiro era guiada a apropriação de



elementos católicos para validar suas práticas ritualísticas perante o poder da Igreja. O caso de Rosa e Luzia ajudou a entender as manobras utilizadas para inserção social de sua cultura e de como foram feitas as relações sociais e religiosas na sociedade colonial, em que as crenças católicas compactuavam com as crenças mágico-religiosas.

Por tanto, para análise apoiou-se sobre a fonte bibliográfica de Rosa Egipcíaca e do processo inquisitorial de Luzia Pinta que tiveram uma grande contribuição no desenvolvimento da pesquisa, frisando numa visão histórica e antropológica. Configurando, assim, um olhar privilegiado dos sujeitos como ponto inicial para problematização abordada na pesquisa.

Ao tentar identificar as razões que levaram tanto a Igreja quanto seus agentes eclesiásticos em permitir as atividades de certos indivíduos atuando nas práticas consideradas de heresia e feitiçaria, cheguei ao entendimento que houve por parte dos agentes inquisitoriais certo desinteresse das suas funções repressivas, além, que Rosa Egipcíaca estava até o momento suprindo as necessidades que a Igreja precisava, principalmente com a ordem dos franciscanos do convento de Santo Antônio no Rio de Janeiro, não havendo uma permissividade negociada com os agentes inquisitoriais e com a Igreja. Possibilidade formada de que Rosa autorizada pela Igreja com suas práticas fora permitida para evitar conflitos não foi identificado, porém, a conquista de devoto negros em adoração a Santa viva, tinha o intuito de angariar moedas de ouro para a ordem dos franciscanos e com ajuda desta ordem Rosa consegue legitimidade e integração social pelos colonos.

Com o resultado obtido neste trabalho farei as seguintes sugestões para as futuras pesquisas, que seria mais bem empregado à comparação de fontes, apesar de possuir somente o caso de Luzia Pinta e a bibliografia de Rosa Egipcíaca que fazem parte de processos inquisitorial, com a comparação de registros das Devassas e dos Livros de Promotor, são fatores importantes no preenchimento de lacunas de fragmentos espalhados, além de um maior aprofundamento sobre os conceitos abordados.

Cabe ressaltar que a temática já tem sido objeto de vários tipos de pesquisa historiográfica ao longo dos anos, das formas em que a Igreja atuava sobre a sociedade no período colonial e nas vivências sociais e religiosas. Porém, o presente trabalho auxiliará as demais pesquisas sobre as formas de repressão realizadas pela Igreja contra as práticas mágico-religiosas, pelas formas de resistências no processo de (re)construção de identidade, além da apropriação religiosa e cultural realizadas pela população negra no período colonial.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo. 252. m. 26, 87 fls, 1744.
BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capas, 2000. p. 7-95

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 106-136

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. 3. ed. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2010. P. 39-63

CASTRO, Hebe. História social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da história*. Ensaio de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 86-89

Constituições Primeira do Arcebispo da Bahia, e ordenada pelo ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo dito Arcebispado, e do Conselho de sua Majestade: Propostas e aceitas em Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de Junho de anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.

DAIBERT, Robert. *A religião dos bantos: nova leituras sobre o calundu no Brasil colonial*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55. 2015

FEITLER, Bruno. *Usos políticos del Santo Ofício português en el Atlántico (Brasil y África Occidental)*. El período filipino. Hispania Sacra, v. 119, p. 269-291, 2007.

FRAGOSO, João. *O Brasil Colonial (1443-1580)*. 1º Ed. Vol. 1. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2014. p. 449-494; 626-685

GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo*, São Paulo, Revista Brasil de História, Vol. 1, Nº21. p.9-20. 1991

GODOY, Marcio Honório de. Rosa Egipcíaca: uma santa popular e seu matrimônio com o rei encantado e encoberto em uma profecia mestiça. *Revista USP*, nº 96, dezembro-fevereiro, 2012. p. 110-123

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*, São Paulo: Contexto, 2013. P. 101-124.

LOHAN, Didier. *Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII*. Rio de Janeiro. Tapoi. vol. 5, nº 8. 2004.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura*, p. 510. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2015.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. São Paulo: *Revista de História*, v. 2. p. 98-124, 2006.



MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luiza Pinta*. Paraná. *Revista Brasileira de história das religiões*. vol. 1, n°. 3, 2009.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro; Pallas; Universidade Candido Mendes, 2003.

MONTEIRO, Paula. *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo. 2006. p. 9-29

MOTT, Luiz. Acontundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. São Paulo: *Revista do Museu Paulista*. vol. 31. 1986. p. 124-147.

MOTT, Luiz. O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Ouro preto: *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, v.10. p. 128-150, 1994.

MOTT, Luiz. *Bahia: inquisição e sociedade*, Salvador: EDUFBA, 2009.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivências religiosas: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mellio e. (org). *História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. vol.1. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: Uma santa africana no Brasil colonial*. Rio Grande do Sul: ed. 3. n°. 38, 2005.

NOVINSKY, Anita Waingort. *A Inquisição*. 3° Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. p. 56-81

PIMENTEL, Helen Ulhôa. No reino do sobrenatural: reflexões sobre as práticas mágicas presentes no imaginário colonial. *Revista Fenix*. Brasília, vol. 10, n° 2, julho-dezembro, 2013. p. 2-17

POSSIDONIO, Eduardo. *Entre Ngangas e manipansos: a religiosidade centro-africanas nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins dos oitocentos (1870-1900)*, p. 183, Tese de Mestrado, Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2015.

QUEIROZ, Josinaldo Sousa de. *Entre a permissão e a proibição: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e a administração secular na Capitania de Pernambuco (1778-1797)*. p. 128. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018. p. 28-108

RODRIGUES, Isis Menezes de. *Visitações Episcopais*. O projeto católico de evangelização e as mulheres negras forras em Mariana (1722-1793), p. 210. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2013.



SANTOS, Gislene Aparecida dos. *Estudos afro-asiáticos*, 2002, ano 24, n°. 2, p. 275-289

SOUZA, Giulliano Gloria de. *Negros feiticeiros das geraes: Práticas mágicas e cultos Africanos em Minas Gerais, 1748-1800*, p. 125, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de São João Del-Rei. São João Del-Rei, 2012.

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

SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o calundu*. Rio de Janeiro: Universidade de São Paulo, 2002.

VAIFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados – moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 195-342.

VAIFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo. Editora Makienze. 2000. p. 1-40.

WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Unb, vol. I, 1991, p. 279-418.