



INTERCÂMBIO

Ídolo, feitiço e pacto: a Inquisição portuguesa e a religiosidade centro-africana em Lisboa no século XVIII: o caso de Maria de Jesus

Idol, spell and covenant: Portuguese Inquisition and Central African religiousness in Lisbon in the eighteenth century: the case of Mary of Jesus

Josinaldo Sousa de Queiroz*

Priscila Gusmão de Andrade**

Rômulo Luiz Xavier do Nascimento***

Resumo: O presente artigo tem por objetivo discutir um processo inquisitorial contra a angolana Maria de Jesus, que foi presa e julgada pelo Tribunal do Santo Ofício pelo suposto crime de “pacto com o demônio” em Lisboa, no ano de 1735. Para tanto, utilizamos bibliografia clássica e atual sobre o tema, para compreender, a partir do olhar da ré, quais os motivos a levaram a realizar tal prática e o que isto representava na cultura católica e centro-africana.

Palavras-chave: Inquisição. Angola. Processo.

Abstract: The purpose of this article is to discuss an inquisitorial case against the Angolan Maria de Jesus, who was arrested and tried by the Tribunal of the Holy Office for the alleged crime of “pact with the devil” in Lisbon in 1735. For this, we use bibliography classical and contemporary on the subject, in order to understand, from the perspective of the defendant, the reasons that led to such practice and what this represented in Catholic and Central African culture.

Keywords: Inquisition. Angola. Process.

Introdução

A inquisição portuguesa foi um tribunal moderno, quando se pensa em seu período de funcionamento, entre 1523 a 1821, e medieval, quando levamos em conta sua atuação enquanto instituição religiosa. Exercendo o papel de fiscalizar a crença, a alma dos cristãos que estavam nas possessões do “mundo português”. Desde os primórdios de sua implantação, o Santo Ofício julgava necessário que a sua atuação fosse sentida em todos os espaços sob jurisdição portuguesa, incluindo então as possessões além-mar que compunham o império português. A vigilância, o controle e a orientação da vida dos portugueses fizeram parte da estrutura do tribunal.

* Doutorando em História (UFPE). Membro do grupo de estudos Nordeste Colonial e Imperial. Contato: josinaldoprojetocatalogo@gmail.com.

** Doutoranda em História (UFPE). Membro do grupo de estudos Nordeste Colonial e Imperial. Contato: priscilaandrade28@gmail.com.

*** Doutor em História (UFF). Professor adjunto da UFPE. Contato: romuloxavier7@hotmail.com.

O Santo Ofício foi instalado no país lusitano, em forte medida, por conta da figura do cristão-novo e das suspeitas de serem judaizantes em segredo, desde a conversão forçada em 1497. As disputas e querelas continuaram quanto aos antigos judeus. No ano de 1524, o monarca mandou investigar secretamente o modo de vida dos cristãos-novos de Lisboa. O resultado dessa investigação não se mostrou muito positivo para o grupo, sendo relatado que deixavam de assistir as missas nos domingos e dias festivos, não se enterravam nas igrejas paroquiais, mas sim em terras virgens, que perto da hora da morte não pediam a extrema unção, que não pediam missas por suas almas em testamento, guardavam o sábado, entre outras acusações que reproduziam crenças e costumes judaicos (Herculano, s.d., pp. 222-227).

Se, por um lado, o rei sente que tem comprovação de que os cristãos-novos continuam a seguir os preceitos de sua antiga fé, unindo-se à pressão castelhana e do clero português para que o país seguisse o exemplo espanhol na implementação do tribunal Inquisitorial, por outro as desavenças e o ódio popular contra o grupo recém-convertido não melhoravam, abalando a estabilidade social do reino. Em sua tese de doutorado, Pedro Campos lança sua análise sobre o assunto:

[...] a maioria cristã promovia, esporadicamente, diversas ondas de ataques contra os cristãos-novos, quebrando a relativa paz e estabilidade em várias cidades do reino. Cabia, então, à Monarquia centralizadora a manutenção da ordem e a imposição de seu poder. Uma saída para tal impasse foi a implantação do tribunal da Inquisição no reino. (Campos, 2002, p. 30).

Estando, assim, a Coroa pressionada por diferentes espaços para a instalação do tribunal. O que vai se efetivar no ano de 1536, quando, havia tempos, já não existiam mais judeus vivendo oficialmente em Portugal. Contudo, só quatro anos pra frente é que vai acontecer o primeiro auto de fé no país lusitano.

Ficaram poucas opções para os *neconvertos*; deixar Portugal não se apresentava enquanto uma tarefa fácil, fosse por conta das dificuldades implantadas pela Coroa ou pelas complicações de deslocamento, como também não era desejado por muitos, entre eles, que tinham raízes milenares na região. Aos que permaneceram, precisavam escolher entre abraçar a igreja católica e esquecer a fé de outrora, ou seguir secretamente os preceitos da religião judaica. Reorganizando suas crenças clandestinamente, fazendo-se invisíveis em suas ações e recolhendo os cacos da memória, do tempo de Judaísmo livre em Portugal (Silva, 2015, p. 12). Mas, sempre com o risco iminente da perseguição social, e de sofrerem as consequências físicas de sua desobediência, pois a Santa Inquisição agia sobre Portugal e suas possessões.

Elemento determinante para a composição do Santo Ofício português é o envolvimento da Monarquia em sua instalação. As decisões da Inquisição estavam em conformidade com as ordenações do Reino: “a lei do rei e a lei de Deus caminhavam paralelamente” (Pieron, 2000, p. 61). Sendo assim, ele fora um tribunal religioso, um tribunal monárquico e de justiça criminal, aonde o segredo dos processos e toda a encenação que se apresentava nos autos-de-fé foram determinantes para o medo que fora imputado na população sobre sua ação, pois sua jurisdição de fato abrangia a todos os cristãos, fossem religiosos ou não, nobres ou velhos, sem exceções, na teoria.

O tribunal Inquisitorial português não vai ter como função regular apenas as transgressões dos cristãos-novos, mas também as faltas dos cristãos-velhos, agindo assim sobre o “mundo cristão” que era administrado por Portugal. Era um tribunal de Fé, que se distinguia de outros tribunais de justiça da sua época, pois era responsável por julgar alguns pecados, que eram criminalizados (Fernandes, 2011, p. 48). Diferenciando-se largamente dos tribunais civis, exatamente por conta de seu caráter religioso. E, após sua consolidação, se encontrou regulamentado com os seguintes ministros e oficiais:

Em todas as Cidades deste Reino, onde residir o S. Officio, haverá três inquisidores, quatro deputados com ordenado e sem ele, os mais que nos parecer, um Promotor, quatro Notários, dois Procuradores de presos, e os Revedores que forem necessários, um Meirinho, um Alcaide e quatro Guardas no cárcere secreto, um Porteiro, três Solicitadores, três Despenseiros, três Homens do Meirinho, dois Médicos, um Cirurgião, um Barbeiro, um Capelão, um Alcaide, e um Guarda no cárcere da penitenciária. Haverá mais em cada um dos lugares marítimos um Visitador das navios de estrangeiros, com escrivão de seu cargo, um Guarda e um Interprete; e em cada uma das cidades, vilas e lugares mais notáveis, um comissário com seu Escrivão, e os Familiares que forem necessários. (Regimento, 1640, p. 694).

Podemos claramente perceber, o alto número de funcionários necessário para o funcionamento do Santo Ofício. Certamente que, à medida que o mesmo se consolidou e se difundiu pelos espaços portugueses, os cidadãos passaram a ficar sob os olhares vigilantes do tribunal. Em teoria, todos estavam sujeitos aos seus processos de punição, fruto da sua ampla liberdade de ação. Desde o camponês mais afastado, do colono no Brasil ao nobre cortesão, mostrando a constante pressão a qual vivia esta população (Campos, 2002, p. 64).

Os inquisidores consideravam que era preciso levar sua presença para todos os distritos do reino, fazendo-se conhecidos e assim temidos por toda a população. E assim, após a implantação do Santo Ofício, os tribunais distritais foram os de Évora, Coimbra, Lamego, Tomar, Porto e Lisboa. Entretanto, esse número vai sofrer alterações, e no ano de 1547 deixam de funcionar os tribunais de Lamego, Tomar e Porto. Sendo criado em 1560 o tribunal de Goa, que era o único que se encontrava no mundo colonial, e agia sobre as possessões asiáticas, enviando visitantes a locais como África Índica, China, Japão e Ormuz. O Brasil e as possessões do Atlântico ficavam sobe a jurisdição do tribunal de Lisboa (Campos, 2002, p. 68).

Os visitantes inspecionavam a obediência à ortodoxia, coletando denúncias e confissões a respeito de desvios da conduta estabelecida. Mas é certo que não havia possibilidade de visitarem, e sobretudo com uma frequência regular, todas as possessões que se designavam para cada tribunal. Primeiro, que as Visitações exigiam um custo muito dispendioso para o Santo Ofício, segundo, é necessário que observemos a dificuldade de locomoção na época abordada e a abrangência designada a esses tribunais.

O tribunal de Goa, por exemplo, deveria agir sobre “todas as possessões asiáticas do reino”, o que não era igual a deslocar-se da cidade do Porto para Coimbra - eram grandes distâncias para se percorrer. Esses longos afastamentos eram difíceis para as trocas de informações e das denúncias, precisando ocorrer, assim, através da disseminação de agentes inquisitoriais, tais como os familiares locais e os comissários.

Natale Benazzi, em seu trabalho *O livro negro da inquisição*, faz um destaque sobre a criação de uma estrutura cada vez mais sólida sobre o plano organizativo e no âmbito mental, por parte da instituição. Estrutura essa que vai permitir a presença do Santo Ofício nos espaços mais remotos do reino ou, ao menos, a criação, na população, da sensação de poder ser atingido pelo mesmo, se chegasse a cometer algum crime da alçada do tribunal. Pois, quando o observamos em sua efetivação prática, “a falta de meios, de homens e de fundos financeiros adequados à sua missão” (Benazzi, 2002, p. 14), é uma das características constantes durante o período de funcionamento da instituição. Ou seja, no que se refere ao tribunal inquisitorial, a sua capacidade de vigilância da população estava além da sua capacidade efetiva de ação.

Diferentes crimes estavam na alçada da Inquisição portuguesa: bigamia, sodomia, crença na seita de Lutero, Judaísmo, feitiçaria, entre outros, que vão ganhando maior detalhamento junto com a consolidação do tribunal. O crime de feitiçaria e pacto com o demônio era um delito que lesava os cânones da igreja e a justiça real, portanto, antes da Inquisição, era o Estado que se ocupava desse delito. Passando para a jurisprudência inquisitorial, enquanto crime herético, no decorrer da estruturação do tribunal. “A feitiçaria personificava o modelo supremo de subversão uma espécie de ‘contrapoder’ misterioso que ameaçava o reino terrestre” (Pieroni, 2000, p. 165).

O processo de Maria de Jesus

Maria de Jesus, preta, forra, 25 anos de idade e residente em Alfama, Lisboa. Veio de Luanda, reino de Angola, como escravizada para Portugal, onde serviu por muitos anos à sua já falecida senhora, Maria das Neves, grande beneficiadora do Hospital de São Francisco, cujo qual encontra-se recolhida sua ex-escravizada (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo Nº 2279).

A vida de Maria de Jesus parecia como a de tantos outros negros, que eram destinados aos mais variados trabalhos que a Corte de Lisboa poderia oferecer. Desde a morte de sua senhora, se encontrava no Hospital de São Francisco, cujo qual também se encontrava amparada com trabalho, alimentação e moradia. Porém, a sua vida sofreria um revés ocasionado por seus supostos crimes contra a Fé Católica (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo Nº 2279).

Levada ao Tribunal do Santo Ofício no ano de 1735, sua confissão começa descrevendo como fora sua infância e seu contato com o catolicismo. Aos 12 anos de idade, recebeu o Santíssimo Sacramento. Nessa época, foi à casa de sua senhora, que residia na Rua de Nossa Senhora dos Remédios, em Alfama, Maria Bernarda, mulher casada e já falecida, no período em que Maria foi levada a barra do Tribunal do Santo Ofício. Disse Bernarda à negra que fizesse um “pacto com [um suposto] Demônio e não com Deus”. Que tratasse de entregar a sua alma, por que ela tinha feito o mesmo contrato com a tal entidade, considerada maléfica pela liturgia Católica (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo Nº 2279).

Bernarda, que residia na Rua da Amendoeira junto ao Pátio de Santo André, tinha sua idade bastante avançada e, pouco tempo depois de sugerir a Maria de Jesus a

firmar um pacto, veio a óbito. Não há mais informações sobre ela, nem qual o grau de ligação que tinha com Maria das Neves, na época, senhora de Maria de Jesus. Talvez tivesse alguma intimidade não só com a ex-escravizada, mas também, com a sua senhora. Independente, é certo que a mesma tinha algum conhecimento do mundo mágico e religioso que havia em Lisboa durante o século XVIII (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo N° 2279).

O pacto

Resoluta com as palavras que ouvira de Bernarda, Maria de Jesus leva adiante a ideia de um suposto pacto com o desconhecido sobrenatural. Em pouco tempo, aparecera-lhe, segundo sua fala contida no processo inquisitorial, o suposto Demônio em figura de homem “vestido de alvadio” e logo, supostamente, a negra teria sido deflorada. Posteriormente, apareceu diversas outras vezes em sua casa, na figura de cavalo ou camelo, oferecendo-lhe feitiços para prejudicar outras pessoas. Para a composição dos feitiços, deveriam ser utilizados bonecos, mas a negra não aceitou. Também lhe fora oferecido outros artifícios mágicos, para que pudesse ser livre de sua senhora e, posteriormente, viver na companhia do “Demônio”, desde que não comentasse, sob hipótese alguma, o que acontecia entre eles.

Uma possível interpretação para Maria aceitar firmar o suposto pacto “era a crença de que as estruturas seculares estavam intimamente ligadas às ideias religiosas. As ideologias políticas, sociais, econômicas e culturais estavam todas integradas numa cosmologia” (Sweet, 2007, p. 128). Essa cosmologia traduzia-se na relação entre vivos e os espíritos dos seus antepassados. Ao contrário da visão católica que chegou às regiões centrais da África, sobretudo no Congo, a alma dos que morriam permaneciam ligadas à vida cotidiana no plano material. Dessa forma, estabelecia-se uma relação recíproca de ambas as partes que desempenhavam suas obrigações para com a comunidade (Sweet, 2007, pp. 128-129).

Dessa feita, a realização de um pacto ia muito além da concepção europeia que via nessa suposta prática um artifício maléfico para obter vantagem indevida por meio de feitiços. Apesar da pouca idade quando fora sequestrada na África, é certo que essa visão de mundo tenha sido muito presente no seu dia a dia, possibilitando uma aproximação simbólica aos resquícios do seu passado por meio de um acordo firmado com uma entidade superior.

Passado cerca de um mês do primeiro encontro, pediu o suposto Demônio que o “adorasse e servisse por Deus”, o que foi atendido por Maria. O rito realizado para a suposta entrega de sua alma ocorreu da seguinte forma: Maria ergueu o braço esquerdo para que o furasse com um pequeno alfinete, em seguida, o sangue que escorria foi apreciado pelo “Demônio”.

O pacto de sangue foi muito comum na África, sobretudo no antigo reino do Daomé, como afirma Paul Hazoumé (1938, p. 29). Francisco Félix de Souza, traficante baiano de escravizados, firmou um pacto com Gakpé, irmão do rei Adandozan (1797-1818), ambos filhos de Agonglo, que governou o Daomé entre 1789 a 1797,

quando foi assassinado. Souza e Gakpé, que possuíam o objetivo em comum de lutar contra o soberano daomeano, firmaram sua aliança com um pacto de sangue (Araújo, 2009, p. 54).

Ao que parece, Maria e o suposto “Demônio”, tinham objetivos em comum e ambos precisavam um do outro, motivo suficiente para firmar um acordo desse tipo. Esse tipo de confissão obedecia a uma lógica da época. Vejamos o que escreve Didier Lahon sobre as confissões nos processos inquisitoriais:

Na maioria dos casos, o acusado entrava no molde que lhe era imposto, quer por medo, tivesse sido ou não torturado, quer por compreender que era do seu interesse. Aqui, como em outros lugares da Europa, sob a tortura ou para satisfazer os inquisidores, os acusados confessaram fatos e eventos materialmente impossíveis, prestando-se mais ou menos conscientemente aos quadros teológicos da demonologia (Lahon, 2004, p. 11).

Em outro momento, Maria escutou do “Demônio” a promessa que havia de salvar-lhe a alma, e ela entendeu que ele era “Deus”. E assim seguiu, fazia tudo o quanto ele mandava, e “postas de joelhos diante dele com as mãos levantadas batia nos peitos, dizendo ao Demônio que lhe fizesse orações, porque ele era Deus”. (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo Nº 2279).

É razoável afirmar que a ré não utilizava o termo “Demônio” e, ainda que o fizesse, seria apenas para dizer o que o inquisidor queria ouvir. É muito provável que ela compreendesse essa entidade por *Nzambi Mpugu* (deus do alto), que seria a correlação entre o deus africano e o cristão. Outro detalhe que os religiosos não conseguiam entender é o de pessoas batizadas que “se apartavam da fé” para usar de feitiços, curas, bolsas de mandinga etc. Na verdade, não havia esse abandono dos dogmas católicos, mas, sim, um complemento do animismo africano.

Na construção da identidade da devoção negra na diáspora, a compreensão de símbolos cristãos não se limitava à aparência exterior das coisas de que os negros faziam uso (Reginaldo, 2011, pp. 39-40). Quando Maria toma o “Demônio” por “Deus”, ocorre uma integração da sua visão de mundo a cosmologia ocidental católica. Dessa forma, não seria a imposição do catolicismo às crenças indígenas da África, mas, sim, uma reinterpretação do universo religioso europeu. Além disso, não haveria a substituição de uma crença pela outra, o que ocorria era uma conexão entre duas dimensões religiosas que, visivelmente, marcavam suas diferenças em se tratando de como eram postas em práticas.

Cabe lembrar, também, que os termos “Deus” e “Demônio”, ambos grafados com iniciais maiúsculas no processo, partem do entendimento do inquisidor, e indicam as duas figuras mais fortes da mitologia da Igreja de Roma. Pela experiência missionária na África desde a conversão do Congo, em finais do séc. XV, o clero e demais pessoas sabiam da existência de uma hierarquia de deuses no continente africano e de um deus soberano (*Nzambi Mpugu*). Logo, a forma como os termos aparecem registrados permite visualizar que o demônio era a corruptela para o deus a quem Maria havia firmado um compromisso.

Segundo Lahon (2004, pp. 10-11), havia uma obsessão por parte dos inquisidores em encontrar um suposto pacto com o diabo. Ao que parece, a busca por tal situação, nos casos em que réus eram levados a inquirido pela Inquisição, servia de fio condutor

para o andamento dos processos. Curas, mandingas, proposições heréticas e bruxaria, entre outros crimes, todos pareciam, segundo o Santo Ofício, possuir ligação com um pacto demoníaco:

Com este condicionamento, a maior parte das vezes, os elementos da confissão dos acusados já estavam contidos nas perguntas dos inquisidores. Ser ou não ser um bom cristão, ter conservado a sua Fé apesar de um delito mais ou menos grave, ter-se mais ou menos apartado da religião católica constituíam os temas recorrentes dos interrogatórios (Lahon, 2004, p. 11).

Ou seja, essa busca incessante de uma prática considerada herética, era a justificativa que autorizava os agentes da fé utilizar um “único filtro que permitia analisar a lógica dos acontecimentos e do comportamento do réu” (Lahon, 2004, p. 11). Para José Paiva (1997, p. 150), entre os séculos XVII e XVIII houve uma propaganda muito forte e atuante sobre os supostos pactos diabólicos.

Maria acabou por representar a entidade com quem fizera um pacto em um Oratório que continha a figura de Jesus Cristo e um Cristo crucificado. Outras vezes, no mesmo altar, quando aparecia a figura de um camelo, rezava os seus rosários e devotava-os. “O mesmo Demônio a mandava jejuar [...] e ao mesmo [...] oferecia todos os jejuns que fazia e logo da primeira vez que ele lhe apareceu lhe disse que era o Demônio e que o havia de ter por Deus” (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo N° 2279).

Entendendo essa representação da entidade que Maria tinha por seu “Deus”, podemos identificar pelo menos dois modelos religiosos que fomentavam a prática de devoção da ré. Segundo Nicolau Parés (2006), a forma de organização de culto proveniente da Costa da Mina e estabelecida na Bahia serviu de base para a adoção de altares onde se realizavam ofertas aos ídolos (deuses), danças e sacrifícios de animais. Para João José Reis, a devoção católica a vários santos influenciou um modelo de culto a várias divindades (Mendes, 2012, p. 34). Provavelmente, ela teve contato, ou até mesmo tenha participado de uma celebração, já que “ela quando veio da sua terra esteve na cidade da Bahia e nesta corte falava com toda casta de gente” (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo N° 2279):

Que o Demônio a mandava tirar do pescoço o Rosário que parecia relíquias [...] que tão bem consigo trazia e não queria chegar a ela quando se achava com o referido no pescoço, e quando ela o estava esperando para sua torpeza tinha tirado e posto de parte as contas, relíquias e breve da tranca para que não impedisse o Demônio chegar a ela e muitas vezes lhe lembrava a Soberana proteção de Nossa Senhora e a Fé da Santa Igreja Católica em que foi instruída, mas o Demônio a não deixava tirar do mal em que andava. (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo N° 2279).

Cinco meses após estes encontros, Maria resolveu se confessar com o Capelão do Hospital de São Francisco, no qual se achava recolhida:

Ele [o Capelão] deu licença para manifestar as mesmas suas culpas na Mesa do Santo Ofício para o seu remédio e salvação como quem visa no poder, crença e amizade do Demônio esperando dele tudo e nada de Deus nesse tempo, porque em todo o com que viveu no poder, trato, comunicação e amizade do Demônio andou apartada de nossa Santa Fé tendo por Deus ao mesmo demônio não crendo nos mistérios da Santíssima Trindade nem em Cristo Senhor Nosso nem nos Sacramentos da Igreja naquele tempo entendia que ia bem ainda que a sua consciência sempre lhe propunha não caminhar com quem andava. (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo N° 2279).

Em sua confissão, são revelados alguns elementos-chave para entendermos melhor sua relação com o suposto Demônio. Infelizmente, o filtro que existia entre o réu e o inquisidor fazia com que as particularidades dos processos fossem generalizadas ou tivessem o sentido original alterado. Muitas vezes – e, acreditamos que seja o caso de Maria –, o processado estava a falar dos deuses de sua terra natal, mas a Inquisição tratava todos como o “diabo”, sendo assim, estes registros impõem limites que dificilmente podem ser entendidos em sua plenitude.

Quando sua senhora ainda era viva, estando ali na sua casa, Maria de Jesus recebeu do tal homem que ora se metamorfoseava em cavalo ou camelo, um novelo de linha para que sempre trouxesse consigo, um unguento branco com uma tigelinha branca e um pequeno vidro de óleo do tamanho de um dedo. O óleo servia para que untasse os seios e toda a parte dianteira do corpo, incluindo os pés e debaixo dos braços. Segundo sua confissão, quanto mais vezes a jovem usava os itens, mais eles se enchiam.

Na primeira vez, Maria foi ensinada como devia utilizar os produtos mágicos. Seu uso deveria ser às 22 horas. Terminada a parte de untar o corpo, a negra conseguia sair da casa de sua senhora e do recolhimento do hospital, mesmo estando com todas as saídas fechadas, ela passava sem entender bem como isso ocorria. Sempre estava com uma “camisa e anáguas passando a banda dalém” e “sempre acompanhada do Demônio na figura de homem”. Relata que, andava pelo mar, ia descalça e sentia bem a água que molhava suas roupas: “lhe parecia passava o mar como se fosse uma limitada corrente de água” (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo N° 2279).

O óleo que recebeu tinha outra função. Foi recomendado que bebesse uma gota sempre que untasse o corpo. Depois que começou com esse procedimento, revela que saiu da casa de sua senhora entre dezoito e trinta vezes para as “bandas dalém”. Seu regresso se dava por intermédio do “Demônio” e acontecia por volta de uma hora da manhã, e não sabia como entrava ou saía daquele local. Essa viagem, a qual Maria fazia com o auxílio do tal homem e o óleo, pode indicar uma projeção astral, algo muito comum entre os centro-africanos, e que no Ocidente ficou conhecido como “sonho”.

Em muitas sociedades centro-africanas, acreditava-se que o espírito deixava o corpo para passear livremente (Sweet, 2007, p. 30). A exemplo: Catarina Maria, negra, escrava de Bernardo José, natural dos Matos do reino de Angola, afirmava que a noite viajava de volta a sua terra natal em Angola e falava com várias pessoas. Para Catarina e tantos outros africanos, o “sonho” era interpretado e utilizado para compreender melhor as experiências do dia a dia. Não obstante, as pessoas com quem se comunicava aconselhavam-na a fazer ataques ao seu senhor e outros criados (Idem; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo N° 6286).

Disse mais que depois de untada por toda a parte dianteira do seu corpo como tem dito, e beber a gota do óleo sem levar o novelo que o Diabo lhe tinha dado passava o mar, riacho e sitio e campo que o demônio dizia era a Mouta e também a uma Quinta ali perto que tinha hortas e ali estavam esperando cinco ou seis Demônios em figura de homens e outras tantas mulheres, e todos se punham a bailar com castanholas e abraçavam e beijavam as mulheres [...] (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Processo N° 2279).

Segundo a descrição dada, mais parece que esse local se tratava de uma casa de culto, que recebia o nome no processo de “conventículo”¹. Episódio semelhante foi relatado pelo Conde de Povolide, ex-governador de Pernambuco, no ano de 1780, a pedido de D. Maria I, rainha de Portugal. Ficou sob seu encargo escrever um parecer sobre as “castas de danças” que ocorriam em Pernambuco, e quais eram aceitas ou propícias à repressão.

Luís José da Cunha Grão Ataíde e Melo, mais conhecido como Conde de Povolide, sob a incumbência de ordem real de D. Maria I, deixou-nos um registro importante do campo religioso africano ocidental, representado na Capitania de Pernambuco em fins do século XVIII. Atendendo ao pedido real, o conde descreve que as danças eram realizadas por pretos que se dividiam em nações, cada uma com instrumentos próprios, dançavam e faziam voltas como arlequins, e outros com diversos movimentos que “são como os fandangos de Castela, e fofas de Portugal, e os Lundus dos Brancos e Pardos daquele País [Brasil]”. Ainda que essas não fossem inocentes, eram parcialmente aceitas. Para o conde, as danças que traziam algum dano a Fé Católica era as que:

Entendo ser de uma total reprovação, são aqueles que os pretos da Costa da Mina, fazem às escondidas, ou em Casas, ou Roças, com uma Preta Mestra, com Altar de Ídolos, adorando Bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas benções supersticiosas, e fazendo crer a Rústicos, que naquelas unções de pão dão fortuna, e fazem querer bem Mulheres a Homens, e Homens a Mulheres. (Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221-221v).

Adorar ídolos, ofertar comida e fazer juramentos, entre outras práticas, ficaram conhecidas entre os viajantes, comerciantes, marinheiros e outras tantas pessoas como “fetichê”. Esse conceito, que surgiu na costa africana, seria a evolução da palavra feitiço. Segundo a concepção protestante, com base na herança cristã medieval, feitiço, *feitisso* ou *feitissi* foi interpretado como culto a imagens. Nesse caso, para estes, crenças africanas e católicas estariam no mesmo patamar.

Feitiço e fetichê

No período medieval, a teologia cristã dizia que o ídolo era a representação de um deus falso, uma força (considerada sempre diabólica, vinda do próprio Diabo) externa a um objeto que servisse de suporte para invocação dessas forças ocultas. Nicolau Parés (2016, pp. 34-35) discorda dessa visão, que fora exposta por Willam Pietz, em 1980, numa série de três artigos sobre o tema. Através de relatos de viagem, ele mostra que “fetichê” poderia estar ligado tanto a ídolo, um objeto de poder ou adoração religiosa. Segundo Pietz (1987, p. 31)

There are three distinct phases in the history of Christian witchcraft law. The first consists of the laws promulgated under the firsts Christian emperors in the fourth and

1 Segundo dicionário da época: “Junta de poucos, que estão maquinando alguma coisa contra o bem da República, ou dos particulares” (Bluteau, 1728, p. 517).

fifth centuries which were eventually collected in the Theodosian Code. The second consists of medieval European laws: at first episcopal laws and later, after the revival of civil law in the twelfth century, canon and royal law. The final phase characterized by the granting of jurisdiction over witchcraft cases to the Inquisition (enabled by identification of witchcraft as in itself heresy) and the adoption of scholastic inquisitorial ideas about witchcraft by secular courts. The relevance of this final phase for the notion of *feiticeira* carried to West Africa is minimal.

O termo fetiche “surge a partir das interações multiculturais no âmbito da exploração comercial, religiosa e ideológica”. Mary Louise Pratt (1992, p. 05) denomina esses encontros culturais como “*contact zone*”. Segundo a autora: “*social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination—like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today*”.

Com base nos relatos dos viajantes dos séculos XVII e XVIII², o “fetiche” variava de acordo com a localidade. Pieter De Marees descreveu os “*fetissos*” como um amontoado de palhas amarrado nos braços e pernas. Poderia ser utilizado para a proteção, mas também podia significar elementos da natureza a ser cultuados. Ao contrário de De Marees, Olfert Dapper concebia o “*fetisi*” como divindades construídas pelo homem com elementos da natureza (Laranjeira, sd, pp. 01-13).

Em 1669, o viajante Nicolas Villaut publica pela primeira vez o termo “fetiche”. Ele descreve sobre a Costa do Ouro:

Os fetiches particulares ou pessoais são definidos como pequenos sacos de couro pendurados ao pescoço (uma espécie de patuá) e também como “figuras extravagantes”, como crânios de animais, chifres, penas misturadas com sebo, óleo de palma, terra etc., “adoradas como deuses”. Já os fetiches que protegiam todo o país seriam determinados tipos de árvore, uma montanha, uma pedra, um tipo de peixe ou de pássaro (Laranjeira, sd, pp. 1-13).

No caso da Costa do Ouro, os fetiches assumiam a forma de “patuás”, que ficaram conhecidos no Brasil como “bolsas de mandingas”³. Para os africanos dessa região, o fetiche também possuía formas mais complexas, e tinha a função de divindade. Em documento redigido em 1637 na Fortaleza de São Jorge da Mina, Gaspar Lopes dá alguns detalhes de como era a dinâmica do fetiche e de quem o cultuava. Vejamos a descrição a seguir:

2 BARBOT, Jean. A Description of the Coasts of North and South Guinea; and of Ethiopia Inferior, vulgarly Angola: being A New and Accurate Account of the Western Maritime Countries of Africa. London, 1732.; BOSMAN, Guillaume. Vollage de Guinée. Utrecht: Chez Antoine Schouten Marchand Libraire, 1705.; DAPPER, Olfert. Description de l’Afrique contenant les noms, la situation & les confins de toutes ses parties... Amsterdam: Chez Wolfgang, Waesberge, Boom & Van Someren, 1686.; DE BROSESSE, Charles. Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l’ancienne Religion de l’Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie, 1760.; DE MAREES, Pieter. Description et récit historial du riche royaume d’or de Guinea, aultrement nommé la Coste d’or de Mina, gisante en certain endroit d’Afrique... Amsterdam: Cornille Claesson, 1605.; DES MARCHAIS, Reynaud. Journal du Voyage de Guinée et Cayenne par le Chevalier Des Marchais Capitaine Comandant pour la Compagnie des Indes La fragatte nome l’Expedition armé au heure de Grace. Enrichy de plusieurs cartes, plans, figures et observations utiles et curieux... Paris, 1724-26; LABAT, Jean Baptiste. Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727. Tomo I e II. Paris: Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730.; VILLAULT, Nicolas. Relation des costes d’Afrique appelées Guinée: avec la description du pays, mœurs et façons de vivre des habitans, des productions de terre et des marchandises qu’on en apporte... le tout remarqué dans le voyage qu’il y a fait en 1666 et 1667 par le sieur Villault... Paris: D. Thierry, 1669.

3 Sobre bolsas de mandinga, ver Calainho (2008); Santos (2008).

Sem conseguir reduzir a “Santa Fé Católica”, os negros da cidade de Fortaleza de São Jorge da Mina e seu distrito denunciavam o Vigário Gaspar Lopes em 9 de dezembro de 1637, para o desencargo de sua consciência, sobre os abusos e superstições que se fazia “sem haver remédio de se lhe poder tirar” esses costumes daquela terra (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo N° 13644).

Em certas sextas-feiras do ano, matavam “uma camada de cachorro e lançam o sangue naquilo que dizem ser seus santos”, em seguida comiam a carne nos dias da cerimônia. Alguns dos que participavam eram tidos por cristãos e repreendidos, mas diziam que era o costume e que: “sua Majestade os manda guiar os costumes. Tem por santos ou ídolos pedras e paus, que estão no campo e uns ossos de vales e lamaceiros de porcos e outras coisas sujas e imundas” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo N° 13644).

Em um relato de viagem Jean Baptiste Labat faz a seguinte descrição para os ídolos no reino de Uidá:

Não há nenhum povo mais supersticioso que esse de Uidá, o que é uma consequência natural de sua ignorância. Por mais pobre que seja um pai de família é raro que deixe de passar um dia sem fazer sacrifícios ou oferendas a esses Deuses que nós observamos anteriormente, que são os Deuses de toda a Nação, e àqueles que são particulares a cada família e a cada indivíduo que a compõe. Essas divindades de nível baixo são os Fetiches, que são de todas as espécies e todas as aparências; as mais extravagantes são as mais respeitáveis. São, normalmente, pequenas estátuas de terra vermelha ou preta de cinco ou seis polegadas de altura, eles os colocam na cabeceira e na extremidade de seus terrenos, nas portas de suas casas, nos quartos, corredores, nos chiqueiros, galinheiros[.] O diabo no qual acreditam, faria estragos terríveis em todos os lugares, se ele não fosse detido por essas Divindades; que são para eles guardiões, protetores, a quem acreditam serem responsáveis pelo bem que eles têm e pela proteção contra as infelicidades que temem. Os Marabus⁴ os preservam cuidadosamente nessas ideias loucas porque eles aproveitam sozinhos das oferendas e dos sacrifícios que eles mandam que façam a essas estátuas. Pode-se dizer que se os Marabus da costa do Senegal são habilidosos em roubar o bem dos Negros Maometanos por meio de seus Grigris⁵, os da Guiné e, sobretudo os de Uidá, não lhes cedem em nada para desamparar, mediante o culto dos Fetiches, e de outras divindades do país (Labat, 1730, pp. 90-91)⁶.

Não encontramos referências de quem seria “sua Majestade” nesse período. Porém, convém lembrar que a feitoria de São Jorge da Mina era uma fortaleza onde os escravos aguardavam a hora do embarque para outras regiões, com a finalidade de ser comercializados. É provável que muitos dos negros que se encontravam no local fossem provenientes de reinos próximos, como o Daomé (atual Benim). Caso essa afirmação seja procedente, a palavra “costumes” representa algo mais específico e ligado diretamente ao campo religioso, político e militar dos minas.

Em Uidá e Jakin, os costumes eram sinônimos de pagamentos de tributos que os capitães europeus deviam pagar ao rei local antes de iniciar as transações comerciais

4 Sacerdote dos Malês (Moura, 2004. p. 265).

5 “Uns saquinhos de couro, contendo um papel com um trecho do Alcorão, os quais, pendurados ao pescoço ou costurados à roupa, protegiam contra a feitiçaria e armas inimigas” (Silva, 2011, p. 119).

6 Trecho traduzido disponível em: PARÉS, Luis Nicolau (Org.). Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. Disponível em: <<http://www.costadamina.ufba.br/>> Acesso em: 30/03/2017.

de compra e venda de escravos. Nas cerimônias fúnebres e cultos aos ancestrais, estrangeiros e população local também deveriam ofertar presentes, pois este era considerado, também, um costume. Em meados do século XVIII, no reino do Daomé, os costumes eram dedicados aos ancestrais daomeanos. Havia, segundo Parés (2016, p. 183), dois tipos de costumes: os que celebravam após a morte de um rei, e os anuais, que eram de menor porte e contava com sacrifícios para os ancestrais reais.

Os autores que presenciaram e escreveram sobre os costumes indicam que essas cerimônias eram múltiplas e representavam um “fenômeno social total” e um “motor da economia” (Parés, 2016, p. 184). Então, esses costumes, poderiam ser realizados de forma política antes de uma guerra, em sua dimensão religiosa, cultuando os mortos ou exaltando o poderio militar. Esses três campos seriam interdependentes e sinalizam a legitimação do poder real.

Os costumes duravam várias semanas e, com o tempo, foram ampliando sua duração e se tonando mais complexos. Eles reuniam a população local e visitantes estrangeiros e funcionavam como uma exibição pública do poder do monarca. Era o momento em que o rei centralizava e ostentava os recursos econômicos do país, coletando presentes e tributos. Os ministros, os Governadores das províncias, os representantes dos fortes europeus e dos reinos vizinhos, os comerciantes locais e estrangeiros, inclusive os malês islamizados do norte, os chefes de famílias, até o “homem livre mais simples nas aldeias”, todos estavam obrigados a assistir aos Costumes (Parés, 2016, p. 184).

Ainda na denúncia, diz Gaspar que quando um negro morre, ainda que seja cristão e enterrado na igreja, seus companheiros se dirigem ao campo para erigir uma sepultura em homenagem ao falecido. No campo, realizam celebrações fúnebres, ofertam carneiros, muito vinho e colocam “todos os seus troféus, e insígnias de suas dignidades”. Com as pessoas que muito estimam eles não poupam recursos, comprando entre 30 e 40 mil réis de vinho de palma que dão a todos que participam da cerimônia. Ao término, “não dizem sequer um responso” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo Nº 13644).

O paradoxo, e a ironia, é que o termo “fetiche”, que para os europeus seria o termo usado pelos africanos para denominar os seus deuses objetos, é de fato um termo de origem européia. O fetiche não é mais do que uma versão crioulezada do termo português “feitiço”; mas parece que essa origem portuguesa foi esquecida, ou escondida, e o fetiche se tornou africano (Sansi, 2008, p. 125).

A visão de Roger Sansi nos parece fazer sentido, uma vez que uma mulher parda de Elmina disse que “os brancos de Portugal mostravam seu feitiço pelo Santíssimo Sacramento” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo Nº 13644). Ou seja, os dispositivos litúrgicos da religião caracterizavam uma espécie de feitiço. O ato de celebrar o sacramento não seria diferente de adorar aos deuses da África. Logo, não havia diferenças com as práticas dos negros naquela região.

Por fim, entende-se que fetiche e feitiço são dois conceitos distintos que, embora fossem confundidos na Idade Moderna, marcavam posições características nas sociedades em que havia a prática creditada as duas palavras. Enquanto fetiche seria a ação efetiva de adorar uma divindade representada por um ídolo, o feitiço seria o ato de alterar a realidade a partir de objetos mágicos e rituais que envolviam uma série de procedimentos e conhecimentos, muitas vezes milenares. O caso de Maria aqui analisado se aproxima

do fetichismo, já que ela tomava a divindade que fez o pacto por seu “Deus”, e, em nenhum momento, se utilizou de forças ocultas para alterar a realidade em benefício próprio ou de outrem.

O desfecho do processo

Aos 26 dias do mês de março de 1735, foi solicitada a presença de Maria de Jesus na casa de Despacho da Santa Inquisição, que prestou juramentos aos Santos Evangelhos, prometendo ser fiel e verdadeira em suas palavras. Perguntada pelo inquisidor se havia cuidado de suas culpas como fora recomendada pela Mesa do Santo Ofício, respondeu que sim.

Indagada sobre sua genealogia, respondeu que era natural de Luanda, reino de Angola. Não sabia o nome dos seus pais, avós, tios ou irmãos e nem sabia se algum familiar seu havia sido preso pelo tribunal religioso. Disse ser cristã, e que foi batizada ainda criança em uma igreja na cidade de Luanda, e crismada já em Portugal.

Desde criança ia as Igrejas e nelas ouvia missa e pregação, se confessava e comungava e fazia as mais obras de cristã, e logo foi mandada por de joelhos e depois de si persignar e benzer, disse a doutrina cristã a saber o Padre Nosso, Salve Maria Salve Rainha, Credo, os Mandamentos da Lei de Deus, e os da Santa Madre Igreja. (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo N° 2279).

Em seu exame de crença e culpa, afirmou ter adorado a outra divindade durante 12 anos e que, nesse período, apartou-se da fé católica. No trecho acima descrito, Maria confessa que, desde o seu batismo cristão, sempre foi à missa e sabia várias orações. Será que ela realmente deixou os dogmas católicos de lado, ou apenas falou o que o inquisidor queria ouvir? Por se mostrar arrependida e ter se confessado por iniciativa própria, Maria não teve seus bens sequestrados ou confiscados pela Inquisição. Foi absolvida da excomunhão, assim como teve penas e penitências espirituais, sendo instruída na fé católica e posta em liberdade.

Conclusão

Oriunda de Angola, Maria de Jesus trouxe consigo uma cosmovisão muito particular. Para os povos da área central da África, o mundo estava dividido entre o plano dos espíritos e dos vivos. Uma das características dos centro-africanos era a profunda ligação com o mundo espiritual. Para estes, havia uma dinâmica em que os espíritos ancestrais mediavam conflitos, resolviam problemas ligados a diversos infortúnios em troca da manutenção de culto, oferendas e outras práticas.

Dessa forma, esses dois mundos estavam divididos por uma grande quantidade de água que deveria ser atravessada por aqueles que morriam (Slenes, 1995). Apesar da travessia feita por parentes ou malungos, havia uma certa dinâmica entre os que ficaram no mundo dos vivos e aqueles que partiram para o plano espiritual, estabeleciam-se relações que conectavam ambos os planos através de rituais em que ofertavam

comida ao espírito do falecido e faziam o contato para a obtenção de respostas ou para se resolver conflitos familiares e comunitários.

Essa ideia se traduz em parte da confissão aqui analisada, quando Maria de Jesus, em companhia do “Demônio” encontrou no “conventículo” algumas mulheres desconhecidas, fora-lhe dito que uma delas se chamava Maria Josefa e, quando em vida, teria sido criada de sua senhora, Maria das Neves. Podemos inferir que a aparição dessa pessoa em específico seria a de alertar a ré ou de trazer algum conselho que pudesse ser útil no seu dia a dia. Independente do assunto que fosse tratado entre as duas, conseguimos visualizar traços da religiosidade angolana nos encontros que a processada teve com o “Demônio”.

Para além dessas situações descritas, o processo nos leva a entender que havia uma sistematização ritualística no trato com a figura sobrenatural, que fora creditada ao diabo pela Inquisição. Maria possuía um quadro estável de práticas, desde a construção de um pequeno altar até imagens de Cristo, que representava a entidade com a qual fez um pacto. Maria dizia que o corpo dele parecia ser de “pau”. Provavelmente ela visualizava sua representação, a figura de um ídolo. Talvez fosse reminiscências do seu passado que ganhavam forma à medida que colocava em prática sua devoção.

Dapper (*apud* Mendes, 2012, p. 37) descrevia o Congo como:

um reino ainda imerso numa grande cegueira (...). A maioria dos habitantes (...) são ainda idólatras, eles têm moquisies ou falsos deuses de madeira... acreditam fortemente que todas as doenças que os afligem são causadas pela ira dos moquisies. Os ngangas que são os sacerdotes desses ídolos são respeitados eles mesmos como deuses

O relato de Dapper demonstra que a vida dos centro-africanos estava em constante sintonia com os ídolos, de forma que estes alteravam todas as estruturas sociais e culturais daquela região imprimindo crenças e valores votivos que poderiam ser reproduzidos intencionalmente ou inconscientemente.

Por fim, apesar da generalização imposta pelo olhar excludente da Inquisição portuguesa, o processo aqui analisado nos possibilitou compreender como uma pessoa proveniente de Angola, que professava a religião católica, também colocava em prática crenças e dogmas que não condiziam com a Igreja de Roma. Sua confissão nos ajuda a entender como esses sujeitos, frutos da diáspora africana, construía sua identidade e sua devoção em terras que pouco tinham a oferecer para que mantivessem sua crença anterior à escravização forçada. Maria é, entre tantos outros negros, uma pessoa atuante do seu tempo, que foi capaz de se adaptar rapidamente ao que lhe era imposto e soube como utilizar o espaço que lhe era destinado em benefício próprio.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Ana Lucia. Aquele que "salva" a mãe e o filho. Tempo [online]. 2010, vol. 15, n. 29 [citado em 2018-10-04], pp. 43-66.

BENAZZI, Natale; D'AMICO, Matteo. O Livro Negro da Inquisição: A reconstituição dos grandes processos. Lisboa: Âncora, 2001.

BLUTEAU, Raphael. Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

CALAINHO, Daniela Buono. Metr pole das mandigas: religiosidade negra e inquisi o portuguesa no antigo regime. Garamond, 2008.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. As rela es entre inquisi o e Estado em Portugal na época moderna (séculos XVI-XIX). Tese de Doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2002.

FERNANDES, Al cio Nunes. Dos manuais e regimentos do Santo Ofício Português: A longa dura o de uma justiça que criminalizava o pecado (séc. XIV – XVIII). Disserta o de Mestrado apresentada ao Programa de P s-Gradua o da Universidade Federal de Brasília. Brasília, 2011.

HAZOUM , Paul. Le Pacte de Sang au Dahomey. Paris, Institut d'ethnologie, 1956.

HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisi o em Portugal. Tomo I. 13  edic o. Venda Nova, Amadora, Livraria Bertrand, s.d.

LAHON, Didier. Inquisi o, pacto com o demônio e "magia" africana em Lisboa no século XVIII. Topoi (Rio J.) [online]. 2004, vol. 5, n. 8, pp. 09-70.

LARANJEIRA, Lia Dias. Entre fetiches e fetichismo: O culto da serpente nas práticas religiosas do reino de Uidá (séculos XVII e XVIII). In: PAR S, Luis Nicolau (org). Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematiza o das fontes europeias pr -coloniais, 1600-1730. URL: <http://www.costadamina.ufba.br/>, acessado em 30/03/2017.

LAW, Robin. A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849). Topoi, Rio de Janeiro, mar. 2001.

MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. Vestidos de realiza o: contribui es centro-africanas no candomblé de Joãozinho da Gom ia, 1937-1967. Disserta o de Mestrado, Unicamp, 2012.

MOURA, Clóvis. Dicionário da escravidão negra no Brasil. São Paulo, Edusp, 2004. p. 265.

PAR S, Luis Nicolau (org). Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematiza o das fontes europeias pr -coloniais, 1600-1730. URL: <http://www.costadamina.ufba.br/>, acessado em 30/03/2017.

_____. O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016.

_____. A forma o do candomblé: história e ritual da na o jeje na Bahia. Campinas: UNICAMP, 2006.

PIERONI, Geraldo. Os excluídos do Reino: A inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

PIETZ, Willam. The Problem of the Fetish, II: the Origin of the Fetish, in *Res, Anthropology and Esthetics*, 13, Spring, 1987, pp. 23-45.

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge, 1992.

REGINALDO, Lucilene. Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

SANTOS, Vanicléia Silva. As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII. Tese de Doutorado em História. USP, 2008.

SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. In: *Cadernos do Museu da Escravatura*, n. 1. Ministério da Cultura. Luanda, 1995.

SILVA, Alberto da Costa e. A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. 2.ed. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Marcos. Os arcanos profundos do criptojudáismo: o papel da cabala na resistência cultural dos sefaradita à perseguição inquisitorial. São Cristovão, Editora USF, 2015.

SANSI, R. Fetiche e feitiço no Atlântico moderno. *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, 2008, V. 51 N° 1. pp. 123-153.

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

Fontes:

Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 583, fls. 221-221v.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo N° 2279.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo N° 13644.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição, dos reinos de Portugal. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro*. Rio de Janeiro, A157, N° 392, jul/set 1996, Livro I, Título I. P. 694. Regimento de 1640.

Recebido: 8 de outubro de 2018.

Aprovado: 8 de abril de 2019.