

Revisitando o calundu *

Laura de Mello e Souza
Universidade de São Paulo

“Ó seu Bicho-Cabaça! Viu uma
Velhinha passar por aí?...
- Não vi velha, nem velhinha...
Corre, corre, cabacinha...
Não vi velha, nem velhinha!
Corre! Corre! Cabacinha...”

(De uma história) – Epígrafe a “A volta do filho pródigo”, Sagarana. João Guimarães Rosa

I. Uma longa história

Nos primeiros dias de 1984, quando comecei a etapa portuguesa da pesquisa arquivística para minha tese de doutorado, entrei no Arquivo Nacional da Torre do Tombo com várias indicações de processos inquisitoriais fornecidas por Anita Novinsky, com quem eu fizera na época da graduação um curso memorável sobre os "estrangeirados" portugueses e que reencontrara na pós-graduação em outro curso ao qual devo muito. Entre as "cotas" fornecidas por Dona Anita, havia uma que marcaria meu trabalho de forma especial: ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Processo no. 252, mo. 26, referente a Luzia Pinta.

A leitura desse processo foi uma das grandes emoções de minha carreira como pesquisadora, prova veemente de que as fontes inquisitoriais, quando submetidas a uma leitura cuidadosa e a contrapelo - "ao revés", como diz Carlo Ginzburg ¹ - constituem um dos acervos mais notáveis para o estudo da dinâmica cultural. Luzia Pinta era uma *calundzeira*, ou seja, praticava *calundus* na região próxima a Sabará, Minas Gerais, no final da década de 30 do século XVIII. *Calundu* era expressão freqüente nas fontes setecentistas que eu compulsara anos antes, quando fazia a pesquisa de mestrado sobre os homens livres pobres em Minas. Aparecia no singular ou no plural - *calunduzes* -, e qualificava seus praticantes como *calundzeiro* e *calundzeira*. Na época, achei que havia ainda a variação *calundureiro* para o praticante, e *calundures* para o rito, o que foi

* Este ensaio é parte de uma pesquisa mais ampla que, na forma de um Auxílio Integrado coordenado por Ronaldo Vainfas, conta com bolsa do CNPq. Registro aqui meu reconhecimento ao apoio que essa instituição vem nos dando.

¹Carlo Ginzburg, **Olhos de madeira - nove ensaios sobre a distância**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 2001, cap. 1...

contestado de modo bastante convincente por Luiz Mott em artigo posterior ². Na documentação que eu compulsara até então, constituída basicamente pelos assentos de visitas pastorais realizadas pelos bispados do Rio de Janeiro e de Mariana ao interior da capitania aurífera, a denominação calundu encobria práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, freqüentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos mas, às vezes, denominando hábitos e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais coerente a ponto de configurarem um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos, unhas.

Com o processo de Luzia Pinta, tudo mudava: lá estavam descrições detalhadíssimas de um rito complexo, sem dúvida aparentado às religiões afro-brasileiras de hoje - o que, a meu ver, fazia dessa negra angolana uma antepassada de Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora ou Mãe Stela do Opô Afonjá, e de sua "casa" nas imediações de Sabará uma espécie de "axé" primordial. Pensei que punha as mãos num "proto-candomblé" - "Luzia, calundureira, foi antepassada cultural das mães-de-santo do Brasil contemporâneo", escrevi então ³, sem questionar os modos que o trouxeram do século XVIII aos dias de hoje, sem problematizar a diversidade dos contextos ao longo do tempo, sem cogitar na ocorrência de acidentes de percurso, sem perceber que vê-lo dessa maneira trazia à baila a questão controversa da progressão e da continuidade, diminuindo ainda o poder transformador da História.

Dando primeiro na Bahia e chegando a Minas por volta de 1711, Luzia Pinta integrou, quase três séculos depois, uma das "Histórias Extraordinárias" contadas no capítulo final de minha tese de doutorado, publicada em 1986 com o título de **O diabo e a terra de Santa Cruz**, mas que antes, por influência dessa calundureira de Sabará, se chamou **Sabás e calundus**. Em 1993, Luiz Mott dedicou-lhe um ensaio brilhante, retificando alguns pontos do que eu dissera e sustentando a filiação banto do rito protagonizado por Luzia: "Salvo erro", afirma esse estudioso, "trata-se da melhor e mais antiga descrição manuscrita de um *calundu-angola* - já que os outros relatos congêneres já publicados, como a *dança de tunda*, além de mais recentes, referem-se à tradição dos Orixás da Costa da Mina, enquanto o calundu de Luzia Pinta é tipicamente enraizado no ritual *xinguila* da nação Angola". O ritual descrito pelo processo 252 permite ir mais longe ainda, dizia Luiz Mott: "observar como se organizavam tais rituais bantos antes de sua cooptação pelo complexo religioso dos Orixás, posto revelar-se estruturalmente diverso do que hoje em dia é conhecido por candomblé-angola". Por fim, o calundu-angola poderia ser

²Luiz Mott, "O calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739" in *Revista IAC*, Ouro Preto, v. 2, n. 11 e 2/1994, pp. 73-82, críticas à p. 81.

³ **O diabo e a terra de Santa Cruz**, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 355.

"a matriz primordial dos rituais hoje denominados de umbanda", nos quais persistiria ao lado "dos orixás e cerimônias emprestadas ao candomblé como um traço a mais do sincretismo umbandista de origem afro-luso-ameríndio-brasileiro" ⁴.

Acredito que tanto o meu trabalho quanto o de Luiz Mott trouxeram contribuições significativas ao entendimento da história das religiões afro-brasileiras, apesar de ambos se deixarem atrair pelo culto do que Marc Bloch chamou de "ídolo das origens"⁵. Hoje, quinze anos depois de encontrar Luzia Pinta pela primeira vez (conduzida pelo incomparável conhecimento arquivístico de Anita Novinski) não acredito mais que o fim da linha explique a gênese do processo, ou seja, que haja umnexo coerente entre Mãe Stela e a calundzeira do Sabará, entre a umbanda e o calundu-angola. Confessando-me abalada pelas ponderações de Luiz Mott, um dos maiores especialistas brasileiros em Inquisição e em antropologia histórica, confesso-me contudo ré convicta e pertinaz, pois atraída igualmente pela idéia de que houve *calunduzes* e *calundures*. Proponho, ainda de forma embrionária, um procedimento analítico que tome o calundu antes como constelação de práticas variadas do que como rito acabado ou bem definido. Para tanto, retomo, ampliando-a, a análise que esbocei numa comunicação apresentada em 1992 no *Congresso Nacional da ANPUH*, no Rio de Janeiro. Incorporei algumas das sugestões então feitas por Ronaldo Vainfas e Rogério Ribas, que ao longo destes anos insistiram para que eu escrevesse o que então dissera, mas sou evidentemente a única responsável pelo encaminhamento dado e pelas conclusões tiradas.

II. Lendo para trás

Comecemos pelo fim. Em 2001, Yeda Pessoa de Castro definiu *calundu*, vocábulo de língua banto, como "a mais antiga denominação de culto afro-baiano, registrada no século XVII na poesia de Gregório de Mattos" e seguida, nas primeiras décadas do século XVIII, por uma descrição de Nuno Marques Pereira no **Compêndio Narrativo do Peregrino da América**. A etnolinguísta sugere que se consulte os verbetes *candomblé* e *lundu*, e dá em seguida o significado original em banto: "*kalundu*, obedecer um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança". Passa então para o sentido que a palavra adquiriu no Brasil em geral e na Bahia em particular. No primeiro caso, mau-humor e amuo, relacionado com *kialundu*, "o que recebe o espírito, de referência ao aspecto carrancudo do rosto e comportamento dos possuídos em transe pela

⁴Luiz Mott, *op. cit.*, p. 74 e p. 81.

⁵Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*.....

divindade", tendo a ver ainda com o vocábulo banto *macaca* e com a expressão "estar com a macaca", ou seja, com mau humor, má sorte ou azar. 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, significa amuo; por outro, "dança de par solto, de origem africana, acompanhada de canto, que teve seu esplendor no Brasil em fins do século XVIII e começos do século XIX", tornando-se, daí em diante, "canção solista, influenciada pelo lirismo da modinha e freqüentemente de caráter cômico". *Candomblé*, que é também palavra banto, tem definição mais unívoca, remetendo ao local e ao culto das "práticas religiosas afro-brasileiras da Bahia". 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" ⁶. De saída, nota-se que o significado de *candomblé* desliza do rito coletivo à prática individual, do polo positivo ao negativo sem deixar contudo o âmbito das crenças mágico-religiosas. *Calundu*, por sua vez, é palavra de acepções múltiplas, ultrapassando o campo das crenças e dos comportamentos, entrando pelos humores e, em suma, pela alma, pela psique do indivíduo.

Visando compreender melhor o processo de constituição das religiões afro-brasileiras, João José Reis estudou o calundu do Pasto de Cachoeira, reprimido em 1785 na vila deste nome, o segundo maior porto da Bahia na época. Não bastasse o precioso aporte documental - uma devassa realizada pelo juízo civil contra o calundu -, o artigo de João Reis, publicado em 1988, constitui um marco nos estudos do gênero também pelas argutas observações sobre método. Reconhece a necessidade de se utilizar a tradição oral como "estratégia de investigação da história mais remota das religiões afro-brasileiras" e as vantagens de ler informações "para trás", alertando, contudo:

"Mas não muito para trás, vez que uma das características essenciais da cultura escrava foi exatamente sua maleabilidade, sua capacidade de mudança e adaptação, sua constante reinvenção das tradições. E isto no caso da Bahia e outros centros do escravismo foi ainda mais forte em virtude das constantes novas levas de escravos de grupos étnicos muitas vezes diversos das levas anteriores, que imprimiam novas direções ao desenvolvimento da cultura afro-brasileira. Mesmo aceitando que muito do passado foi mantido nas tradições orais, ritos e mitos dos terreiros deste século, inclusive os ainda vivos, sempre perdurará muita dúvida sobre a adequação do

⁶ Yeda Pessoa de Castro, **Falares africanos na Bahia - um vocabulário afro-brasileiro**, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras / TopBooks, 2001, p. 192 para calundu; p. 196 para candomblé; pp. 266-67 para lundu; p. 267 para macaca.

método de leitura para trás. Mas talvez seja preferível o risco da ousadia da dúvida do que a dúvida de não arriscar".

O mesmo vale para a África, continua João Reis. A etnografia recente não pode ser meramente jogada para trás, as religiões africanas tendo também se alterado ao longo do tempo: "Considerá-las no século XX africano como se fossem em tudo semelhantes àquelas do século XVIII baiano é absurdo". Aproximações seriam, assim, sempre tentativas, sendo preciso ter claro que o substrato mais passível de permanecer é o de "certas concepções básicas", o "das estruturas simbólicas e rituais comuns", e não o dos detalhes"⁷.

Em contraste com o apuro e o rigor da análise, João Reis deixou escapar duas passagens que intrigam, sugerindo que a aproximação entre candomblé e calundu pode ser antes uma armadilha da "leitura de trás para diante" - que ele mesmo caracterizou com argúcia - do que uma evidência histórica: "O calundu e, mais tarde, o candomblé, provavelmente recrutavam aliados e inimigos nas mesmas fileiras urbanas".(...) "O calundu e em seguida o candomblé não desapareceram exatamente porque ousaram expor-se e não porque se esconderam"⁸. Alinhá-los assim, um depois do outro, acaba fazendo com que o segundo - o candomblé - se torne uma espécie de desembocadouro do primeiro - o calundu. A teleologia, implícita, quase se explicita, e, na segunda afirmação, induz o autor em erro, pois o calundu, ao contrário do candomblé, desapareceu completamente dos cenários urbanos desde o século XIX - a menos que seja considerado um proto-candomblé, o que não me parece correto, conforme tentarei mostrar.

Um outro artigo decisivo de Luiz Mott, publicado em 1986, tem sido, como o de João Reis, referência obrigatória para os estudiosos da religiosidade popular em geral e afro-brasileira em particular. Nele, Mott divulga descoberta histórica notável: o documento que registra a dança de tunda, ou acotundá, no arraial de Paracatu e no ano de 1747. Em uma pequena passagem, revela simpatia para com as análises que homogeneizam e aproximam práticas possivelmente distintas, afirmando: "A primeira religião africana conhecida no Brasil recebeu de norte a sul o nome banto de Calundu"⁹. Por enquanto, pergunto: será possível entender o calundu como "religião africana", ou trata-se, nessa perspectiva, de distorsão originada na leitura para trás?

Na edição do **Dicionário do folclore brasileiro**, revista em 1972, Câmara Cascudo define calundu de modo que deve ter influenciado Yeda Pessoa; apesar de mais impreciso, parece-me contudo mais arriscado e sugestivo: "Mau humor, neurastenia, irritação, frenesi.

⁷ João José Reis, "Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de cachoeira, 1785" in **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, no. 16, mar. 88/ ago. 88, pp. 57-81, citações às pp. 58-59.

⁸ Idem, ib., p. 81.

⁹ Luiz Mott, "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro" in *Anais do Museu Paulista*, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986, pp. 124-147, p. 138.

Até meados do século XVIII, era o mesmo que candomblé ou macumba, festa religiosa dos africanos escravos, com canto e dança ao som de batuques. Gregório de Matos citava calundus, fins do século XVI: *Que de quilombos que tenho/ Com mestres superlativos,/ Nos quais se ensinam de noite/ Os calundus e feitiços*".¹⁰ Refere-se em seguida à célebre passagem de Nuno Marques Pereira, tida como a primeira descrição mais detalhada de um calundu, e que, por isso, reproduzo aqui também. Perguntado pelo seu hospedeiro sobre o modo como passara a noite, o Peregrino responde:

"Bem de agasalho, porém desvelado; porque não pude dormir toda a noite. Aqui, acudiu ele logo, perguntando-me que causa tivera. Respondi-lhe que fora procedido do estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas, com tão horrendos alaridos, que se me representou a confusão do Inferno. E para mim, me disse o morador, não há coisa mais sonora, para dormir com sossego... se eu soubera que havíeis de ter este desvelo, mandaria que esta noite não tocassem os pretos seus calundus. Agora entra o meu reparo (lhe disse eu). Pois, Senhor, que coisa é calundus? São uns folguedos, ou adivinhações (me disse o morador), que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem várias coisas, como as doenças de que procedem, e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para outras muitas coisas"¹¹.

Comentando a passagem, Câmara Cascudo reconhece nela o registro da "antiguidade e regularidade do culto religioso dos africanos na terra brasileira" e conclui: "Calundus (sempre no plural) perdeu atualmente essa acepção e só se conhece como os sinônimos acima registrados", ou seja, os estados negativos do humor e da alma¹². Os breves comentários de Câmara Cascudo são importantes porque permitem detectar um movimento comum a outras definições e interpretações, possivelmente baseadas na sua em virtude do prestígio e destaque assumido por esse estudioso na cultura popular brasileira. Tal movimento consiste em identificar, *a posteriori*, o calundu com o candomblé em particular e com os cultos afro-baianos em geral, reiterando a idéia de que a Bahia foi o berço da religiosidade afro-brasileira contemporânea. Quando diz que "até meados do século XVIII, era o mesmo que candomblé ou macumba", o estudioso comete anacronismo - pois as expressões referidas não aparecem em documentos coevos, datando, ao que tudo indica, do meado do século XIX - e generaliza indevidamente, já que, hoje, candomblé e

¹⁰ Luís da Câmara Cascudo - **Dicionário do folclore brasileiro**, 3a. ed. r. a., Brasília, INL, 1972, 2 vols., vol. 1, pp. 211-212.

¹¹ Nuno Marques Pereira, **Compêndio narrativo do Peregrino da América**, 6a. ed., Rio de Janeiro, Publicação da Academia Brasileira, 1939, vol. I, p. 123 e segs.

¹² Câmara Cascudo, **op. cit.**, p. 212.

macumba acham-se longe de ser a mesma coisa, este último vocábulo aparecendo como "denominação genérica para as manifestações religiosas afro-brasileiras de base congo-angola, *que incorporaram orientações ameríndias, católicas e espíritas, com predominância do culto ao caboclo e preto-velho*"¹³. Note-se que, nos dois "dicionaristas" citados - Cascudo e Yeda Pessoa de Castro - a própria seleção dos primeiros registros referentes ao calundu - Gregório e depois o Peregrino - é coincidente, mostrando que por muito tempo os estudiosos se detiveram nas evidências literárias sem se preocuparem com as existentes em outros tipos documentais. Isso destaca ainda mais a importância dos procedimentos de Luiz Mott e de João Reis, "descobridores", respectivamente, do acotundá do Paracatu e do calundu do Pasto de Cachoeira e, nessa qualidade, exemplos da necessidade de se aliar a pesquisa arquivística à investigação das tradições orais e linguísticas.

Câmara Cascudo não ressaltou o caráter transgressor e perigoso que se insinua na aproximação entre calundu e quilombo, no caso de Gregório de Matos. Com base talvez nas mesmas evidências literárias, foi Roger Bastide quem, salvo engano, estabeleceu pela primeira vez a relação, afirmando que, no Brasil, os africanos e seus descendentes tentaram preservar os "valores vitais herdados dos antepassados, procurando inclusive reconstituí-los, seja no segredo dos calundus, seja no isolamento armado dos quilombos"¹⁴. Calundu deixava de ser mera "religião" e se tornava forma de luta. No calundu de Cachoeira, João Reis detectou a relação: "Nada é dito explicitamente no documento, mas religião negra e resistência (inclusive revoltas) eram freqüentemente vistas em combinação pelas autoridades e senhores de escravos"¹⁵.

Documentos coevos também sugeriram que deixar os negros fazerem seus calundus ou calunduzes - para não falar em calundures... - podia ser perigoso, cabendo, portanto, a repressão. Hoje, nenhum dos dicionários consultados acusa qualquer analogia entre calundu e revolta, apesar de indicarem, como se viu, vários significados para a palavra. Candomblé, por sua vez, remete sempre a um culto afro-brasileiro de caráter coletivo: a palavra não acusa deslizamentos de significado. Talvez não tenha sido sempre assim. Na década de 30, Mário de Andrade reconheceu a dificuldade em se estabelecer a significação inicial da palavra candomblé, arriscando que talvez sua forma primitiva fosse a que perdurou nas regiões hispano-americanas: candombe - registrada, aliás, no dicionário de Yeda Pessoa.

¹³ Yeda Pessoa de Castro, *op. cit.*, p. 270.

¹⁴ Ver a respeito meu *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 266. Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960, p. 216.

¹⁵ João José Reis, *op. cit.*, p. 63.

Lembra que, em Minas, Lindolfo Gomes colheu o conto do bicho Pondê, acompanhado de cantiga bilingüe que dizia assim:

"Me abre a porta
 Candombe-serê
 Minha madrinha
 Candombe-serê
 Que o bicho Pondê
 Candombe-serê
 Quer me comer
 Candombe-serê".

A forma era responsorial, um verso sendo entoado pelo solista e o outro verso-refrão sendo entoado pelo coro, configurando um processo de ladainha muito comum entre o povo brasileiro tanto nas festas profanas como em cânticos de feitiçaria¹⁶.

Haveria associação entre uma forma ritual próxima ao candomblé, um dia chamada de candombe, e a cantiga do bicho Pondê, que certamente deve ter assustado crianças ao longo do tempo? Difícil saber. No momento, tal relação hipotética serve, contudo, para se pensar associações entre calundu, batuque, lundu, fado: numa das pontas, práticas e ritos africanos variados; na outra, formas musicais européias que aparentemente não têm nenhuma relação com os primeiros. E, no entanto, como se viu acima, Yeda Pessoa registra *lundu*, palavra banto, como sinônimo de *calundu*, amuo, significando também "dança de par solto [...], acompanhada de canto", que teve seu auge no Brasil entre o final do século XVIII e o início do século XIX - ou seja, quando práticas rituais como o calundu presenciado pelo Peregrino ou protagonizado por Luzia Pinta permaneciam vivas na memória das pessoas! Lembre-se que a etnolinguísta informa que, daí em diante, lundu tornou-se "canção solista", permeável ao lirismo da modinha e à comicidade¹⁷.

Câmara Cascudo, que fez dicionários mas foi sobretudo "folclorista", ou estudioso da cultura popular, novamente arriscou mais, talvez acertando menos, porém, ao mesmo tempo, dando mais ensejo a conjeturas. Para ele, *lundu*, ou *landum*, foi o pai do fado português, diferente do brasileiro por ser cantado. No norte e no nordeste do Brasil, dançava-se o fado sob o nome de lundu; com o tempo, este acabou convergindo para *batuque*, que era angolano, considerado "dança indecente" e finalizado com umbigadas. Muito usada pelos grandes viajantes portugueses na África Ocidental e Oriental (Gamito, H. Capelo, R. Ivens, Serpa Pinto), a palavra *batuque* designava tanto "a coreografia quanto o instrumental percussor", fazendo-se roda para dançá-lo. "De realçar", conclui Cascudo, "a

¹⁶ Mário de Andrade, **Música de feitiçaria no Brasil**, São Paulo, Livraria Martins Editora, s.d., pp.26-27.

¹⁷ Yeda Pessoa de Castro, **op. cit.**, pp. 266-267.

aproximação entre batuque e fado. Ambos tiveram no lundu uma forma de transição propagadora"¹⁸. Dessa argumentação, pode-se compreender melhor os caminhos que levaram à identificação entre lundu e calundu, viabilizada pela identificação constante entre calundu e batuque.

Conforme o juízo dos especialistas, pois, calundu é vocábulo que recobre mais de um sentido, indicando mudanças no tempo e no espaço. Resta ver se, da palavra à coisa, persiste a flutuação.

III. Calundu e calunduzes: esboço etnográfico.

O calundu de Luzia Pinta pode ser tomado como o mais completo e característico de que se tem notícia. Nele, parecem estar todos, ou quase todos os elementos de um ritual banto, de caráter coletivo, onde a possessão e um oficiante especializado têm papel de destaque. Como praticamente todos os demais de que se têm notícia, o calundu de Luzia Pinta desenrola-se num espaço privado que pode ser franqueado ao público: acontece numa casa, e não num espaço aberto - florestas, campos, vales, como os sabás europeus dos séculos XVI e XVII. Se tive o mérito de divulgá-lo e de problematizar a *questão calundu*, creio que Luiz Mott foi quem melhor o compreendeu e o analisou em seu já referido ensaio, "O calundu angola de Luzia Pinta", chamando inclusive a atenção para suas características bantos. Apesar de tanto eu quanto Mott o termos descrito de forma exaustiva, é necessário voltar a ele, mesmo que de forma sintética, para poder entender melhor os demais.

Luzia Pinta, que aos 12 anos já era escrava em Angola, vestia-se nas cerimônias que protagonizou em Sabará com "certos trajes" incomuns nas Minas, "à moda de anjo" com fita larga amarrada na cabeça e as pontas jogadas para trás, trazendo "várias invenções à moda turquesca, com trunfa a modo de meia lua na cabeça e com um espadim na mão", ou ainda usando uma espécie de grinalda de penas ou penachos nos ouvidos¹⁹. Muito requisitada para curar pessoas de feitiços, "mandou fazer a modo de um altar com seu pano por cima à maneira de dossel", aonde ficava com "um instrumento de ferro na mão, pela forma de cutelo ou alfange", fazendo-se acompanhar por pessoas que cantavam e tocavam

¹⁸ Luís da Câmara Cascudo, **Made in Africa (Pesquisas e Notas)**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965, pp. 132-144. Yeda Pessoa dá o batuque como vocábulo de formação brasileira, mas o folclorista o considera, assim como fado, "vocábulos portugueses". Ver Yeda Pessoa de Castro, op. cit., p. 172.

¹⁹ Todas as citações dizem respeito ao processo de Luzia Pinta acima citado, com particular destaque para a parte referente à sua confissão, tomada em Lisboa a 7 de junho de 1743. Conferir ainda meu **O diabo e a terra de Santa Cruz**, pp. 267-68 e pp.352-357, e Luiz Mott, "O calundu angola de Luzia Pinta", passim; sobre o penacho de penas, ver Mott, p. 76.

cerca de duas horas. Os instrumentos eram timbales ou atabaques pequenos, que tocados de modo repetido, provocavam a obsessão²⁰. Daí Luzia ficar "como fora de seu juízo, por lhe vir nessa ocasião a doença da sua terra, a que chamam calundus": ficava parada, "com os olhos nos céus por algum espaço de tempo", abaixando então a cabeça, fazendo uma cortesia e passando a olhar para os doentes a fim de ver quais tinham cura e quais iam morrer. Na ocasião, entravam-lhe pelos ouvidos "os ventos de adivinhar", e passava "a dizer os remédios que se hão de aplicar, e a forma por que se hão de fazer": beberagens feitas com a mistura de vinho e do suco de várias ervas, papas de farinha, raiz de butua, pau santo costurado a uma fita que se enrolava no braço dos doentes a fim de protegê-los dos feitiços. Mandava que as pessoas doentes deitassem no chão e passava por cima delas "repetidas vezes, esfregando-as juntamente com as ervas" para que lançassem fora os feitiços. Com o mesmo objetivo, "mandara fazer uma canoazinha pequena", que untava muito bem com certas ervas para esfregar o corpo das pessoas. Quando algum negro que tinha *mandinga* ou coisa diabólica se aproximava dela, vinha-lhe logo a doença do calundu, seguida da privação do juízo e da adivinhação acerca da causa do mal. Quem tinha mandinga não podia se aproximar dela sem lhe provocar mal físico, que só passava quando cessava o feitiço.

A doença dos calundus, que era a denominação dada na sua terra, se pegava "de umas pessoas a outras", e a ela possivelmente fora comunicada por uma tia de nome Maria. Independia, pois, da vontade: era "destino" ou "virtude" concedidos por Deus, e lhe sobreviera pela primeira vez quando, já na vila de Sabará, ouvia missa. Ficou muito mal, sem saber que remédios tomar, "até que sendo chamado um preto por nome Miguel, escravo de Manuel de Miranda, morador na dita vila, lhe disse este que a dita queixa era a do calundus, e que só a havia de curar e ter remédio mandando tocar alguns instrumentos" e fazendo todo o ritual que se descreveu acima, "por ser este o meio, e modo porque se costuma curar a dita doença, o que com efeito ela fez, e experimentou melhora". Por temor da Inquisição, que a prendeu em Sabará, levou a Lisboa e a submeteu a sessões de tortura; ou por viver um processo autêntico de mestiçagem cultural, Luzia atribuiu a Deus o poder das curas que fazia, nomeando ainda Santo Antonio e São Gonçalo como intercessores no processo terapêutico²¹. Sua confissão e o depoimento das testemunhas indicam, por outro

²⁰ Mário de Andrade, **Música de feitiçaria no Brasil**, pp. 39-40.

²¹ Baseando-se em Waldemar de Almeida Barbosa, Luiz Mott lembra que havia em Minas Gerais 121 localidades dedicadas a Santo Antonio, e que o culto de São Gonçalo Garcia, franciscano natural da Índia e martirizado no Japão, expandiu-se na América portuguesa na mesma época em que se descobriram as jazidas auríferas. "Por ser de cor parda, foi alvo de grande devoção pelas gentes de cor, sendo orago de diversas igrejas pelo Brasil afora, inclusive em Minas Gerais, onde encontramos 29 localidades a ele dedicadas, inclusive 9 irmandades setecentistas". Luiz Mott, "O calundu angola de Luzia Pinta", p. 82, nota 21.

lado, a existência de um complexo cultural africano, possivelmente banto, onde a possessão, o êxtase, a transmissão de saberes mágicos segundo linhagens, os dons divinatórios e curativos tinham papel de destaque.

Neste ponto, há elementos para detectar uma aparente contradição. Trata-se, por um lado, de um caso onde o ritual e as práticas mágicas se combinam num todo articulado, que é denominado de calundu. Por outro, do seio deste complexo emerge uma definição específica de calundu, referida antes a um dom, virtude ou qualidade individual do que a um rito. Se o calundu é doença que Deus dá, fica mais fácil entender porque, no século XX, pode ser identificado com humores e aspectos psicológicos, como se viu nos dicionários. Em suma, já no calundu de Luzia Pinta estava posta a ambigüidade.

Em 12 de dezembro de 1750, o Juízo Eclesiástico do Bispado de Mariana, criado havia cinco anos, registrou em seus livros a sentença contra um casal de negros considerados culpados de "feiticeiros e adivinhadores" pela visitação geral mais recente. Várias testemunhas depuseram que os réus tinham vivido "de ter sempre em sua casa muitos enfermos a título de enfeitiçá-los, e por outros títulos, para os curar por meios supersticiosos"²². Ficaram presos na cidade e, além das custas do livramento, tiveram que pagar multa de dois mil réis, fazer penitência pública "ambos juntos nas portas da Santa Sé em um domingo ou dia santo cada um com sua vela na mão", sofrendo por fim pena de um ano de degredo para fora do Bispado. O casal, constituído por Ivo Lopes e Maria Cardoso, desempenhava um conjunto de práticas mágico-religiosas entre as quais se incluía o calundu.

Quando o casal queria adivinhar se os enfermos tinham feitiços, "tomavam pena de galinha branca e com ela esgravatavam os ouvidos, e depois a metiam em uma cabacinha de tamanho de um ovo, e logo faziam no chão uns riscos ou em cruz com uma tinta ou terra vermelha e branca, e lançando a tal cabacinha no chão a iam conduzindo com a dita pena para um dos riscos ou cruces", após o que "vinham no conhecimento dos feitiços". Se a cabacinha ia dar no risco branco, não havia feitiço, havendo contudo caso fosse ter no risco vermelho: o branco significava o céu, e o vermelho o inferno.

Uma vez constatada a existência de feitiços, Ivo e Maria começavam os procedimentos curativos, que incluíam ervas e sangrias, "sarjando" os enfermos "pelo corpo com navalhas e tirando-lhes o sangue com ventosas". Os circunstantes não podiam ver o sangue, que iam lançar na água corrente "para irem por ela abaixo os feitiços". Os enfermos também eram lavados nessa água para se lhes tirar o encanto, quebrando-se-lhes

²² **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Armário VI - 2a. prateleira - Juízo Eclesiástico (1748-1765), fls. 37v-38. Todas as citações que seguem se referem a esse documento, que me foi gentilmente cedido por Luís Carlos Villalta, a quem deixo aqui minha gratidão.

ovos chocos na cabeça "e lavando-os com a sua imundície", "dizendo que com eles tiravam os calundus aos pretos, quebrando-lhe (sic) na testa um ovo e outro na cova da cabeça"- como dizia Ivo - "ou na coroa da cabeça" - como dizia Maria.

Além de "tirarem os calundus", Ivo e Maria faziam em sua casa "as danças e diabruras deles *com os pretos da sua nação, excluídos os mais que dela não eram*, cantando e dançando pelo seu modo por tanto tempo, até que ficasse alguém estendido no chão como morto, depois despertasse para contar e adivinhar o que sucedia nas suas terras".

Por fim, Ivo e Maria conservavam dois cágados em um barril, dizendo que "aplicavam as águas em que os tinham conservados". Tanto nas curas quanto nas danças e, por fim, nos animais - possíveis demônios familiares - o Juízo Eclesiástico presumiu pacto demoníaco implícito, condenando os dois agentes. O casal, contudo, dizia-se temente a Deus e devoto de Nossa Senhora.

Há muitas diferenças formais entre tais práticas e as protagonizadas por Luzia Pinta, a maior delas sendo talvez o fato de, em momento nenhum, o ritual ser chamado de calundu, nomenclatura que remete antes à parte que ao todo. Cabe ressaltar ainda que o rito dos calunduzeiros de Mariana parece ter tido caráter muito mais restritivo, referido ao exclusivismo da *nação* - que não é especificada no documento - e menos dependente da figura central de um oficiante. Não há no documento indicação de serem Ivo e Maria os únicos condutores do rito ou aqueles que perdem os sentidos. A grande semelhança diz respeito ao aspecto *ritual*: tanto Luzia Pinta quanto o casal Ivo/Maria obedeciam a um ceremonial complexo e sem dúvida internamente articulado, em que pese o fato de o nexos dessa articulação não ser totalmente inteligível para nós, historiadores do século XXI. Como no calundu de Luzia Pinta, o núcleo das práticas de Ivo e Maria era a adivinhação e, em seguida, a cura de feitiços. Como nas práticas de Luzia, a repetição de danças e cantorias levava à perda de sentidos e à "viagem" em terras africanas. A variação dos procedimentos mágico-curativos é, contudo, bem maior no segundo caso: sangrias para depurar o corpo, lavagens com água, adivinhações com riscos e cabacinhas, recurso a ovos - como se sabe, princípio vital importante em vários sistemas culturais.

Luzia Pinta e o casal Ivo Lopes/ Maria Cardoso são dois modelos possíveis em torno dos quais gravitam casos mais ou menos articulados, que se aproximam ora de um, ora de outro, apresentando elementos dispersos comuns a ambos sem contudo articulá-los de modo coerente. Incluindo estes dois, trabalho aqui com um universo de 32 casos de práticas mágico-religiosas, todos registrados no território da capitania de Minas Gerais entre 1734 e 1782. Dividi-os em três categorias: *calundus evidentes* (15 casos), *calundus sugeridos* (4 casos) e *elementos dispersos de calundu* (13 casos). A soma dos dispersos e dos sugeridos (18 casos) é maior que a do número dos evidentes, mas estes, por si só,

constituem o núcleo principal dos casos mais ou menos ligados ao que se convencionou chamar de calundu.

Um dos primeiros casos de calundu evidente ocorre na região de Sabará, a mesma de Luzia Pinta, mas a antecede em 10 anos: por volta de 1734, tem-se o registro sucinto de que os negros de Gaspar Pimentel Velho realizavam "supersticiosas danças dos calundus" e de que a Visita pastoral obrigara o senhor a pagar pesada multa, instruindo-o que proibisse as danças "não só por serem gentílicas, mas por haver presunção de que nas ditas danças assistem os demônios"²³. Na mesma época, no arraial de São Gonçalo, em Paraúna do Andrequicê, Violante Coutinho "dançava e fazia calundures, e em sua casa os negros tangiam atabaques"²⁴. No Cural del Rei, um escravo anônimo de Inácio Xavier vivia amancebado com a preta forra Francisca Correia e, por volta de 1756, adorava ao deus de sua terra, tendo no teto de sua casa uma panela que reverenciava, pondo-lhe guisados e trastes à mesa, pedindo-lhe licença para comer "e ao redor da mesma panela fazem suas festas e calundures, de que há fama é o mesmo feiticeiro". O escravo untava o corpo com o suco de pau do mato para evitar castigos do senhor e sabia tirar as brasas do fogo com a boca²⁵. Em 1764, na Barra, Luzia Angola e outros dois negros - um, chamado "João barbeiro e mineiro"; o outro, viúvo e anônimo - "todos juntos fazem calunduzes, e para isto convocam negras e pardas para as ditas danças de calunduzes, e também usam de dar e prometer fortunas de modo supersticioso, usando de pozes de caveiras de defuntos para domarem as vontades dos senhores e homens com quem têm trato ilícito, para estarem à sua ordem em tudo o que quiserem"²⁶. Domingos Calundureiro curava com feitiçarias e promovia em sua casa em Congonhas do Campo ajuntamentos de negros com danças e batuques; isso se passava em 1762, e apesar de não haver alusão explícita ao calundu na descrição das práticas, elas, associadas ao nome, não podem dar margem a dúvidas²⁷. Em 1765, no arraial de São Sebastião, o negro Félix, de nação Cabo Verde, fazia batuques e dizia que "as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro das criaturas quando caíam como mortos (sic) no calundu"²⁸. Em 1774, em Vila Rica, Maria das Mercês tinha

²³ **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Belo Horizonte**, Visitas Pastorais, Paróquia de Sabará, 1734.

²⁴ **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Livro de Devassas - Comarca do Serro do Frio, 1734.

²⁵ **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Devassas - 1756-1757, fls. 96-v.

²⁶ **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Devassas - julho 1762 - dezembro 1769 (Z 10), fls. 114v-115.

²⁷ **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Devassas, julho 1762 - dezembro 1769, fls. 49.

²⁸ **Instituto Arquivo Nacional da Torre do Tombo**, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, no. 128, 129 e 130. Como os casos que seguem, foram coletados por Luiz Mott, "Acotundá...", pp. 141-142, onde os li.

"casa de calundus"²⁹. Em 1777, em Itapecerica, Roque Angola e sua amásia Brígida Maria faziam calundus ao som de violas - o que sugere parentesco com o lundu... Lavavam-se com água de ervas, nela colocando um crucifixo de latão, "e nos calundus dão para cheirar aos presentes certo ingrediente que tinham em uma folha de flandres e que ficaram absortos e fora de si", dizendo que "as almas dos mortos entram no corpo dos vivos e que o calundu era o melhor modo de dar graças a Deus"; sugerindo processo de mestiçagem cultural, Roque Angola dizia ser o Anjo Angélico e ter "o poder do Sumo Pontífice para casar e descasar" o que talvez indique seu papel de "sacerdote" no rito.³⁰ Em 1779, em Congonhas do Campo, o forro Domingos "é feiticeiro, curador e faz calunduzes"³¹. Em 1781, Antonio Angola adivinhava em Campanha com um espelho e uma cruz, mas provavelmente fazia também outras coisas, já que a prática sugerida vinha atrelada a seu nome: era também conhecido como Antonio Calundu³². No mesmo ano, em São José da Barra, Luzia Joaquina fazia calundus e adivinhava com uma esteirinha. Era auxiliada por Domingos Congo, que tocava um cocalho e cantava uma toada dizendo: "eu vou, eu vou", a resposta vindo do alto da casa, na forma de uma vozinha: "vem, vem", o conjunto configurando um canto responsorial do tipo do acima citado e que terminava quando alguém - não está claro quem - dizia "Louvado seja Cristo". Em seguida, dançavam até cair como mortos no chão, havendo a recomendação de que ninguém proferisse "o Santíssimo nome de Jesus"³³. Os mais discrepantes dentre os ritos que, de algum modo, foram caracterizados explicitamente como calundu são os atribuídos a José Nagô e a Miguel Caçange. José Nagô, em 1773, curava na Chapada do Raposo com folhas e pedaços de marisco "vulgarmente chamado caramujo" - seria um búzio? -, colocando-o dentro de uma tijela de barro com aguardente. Sobre Miguel Caçange afirmava-se em 1779, em Mariana, que era feiticeiro e tinha pacto com o demônio . Só se sabe que tais práticas têm a ver com o ritual porque, nos *Cadernos do Promotor* do Santo Ofício, foram anotadas ao lado das outras descrições ³⁴.

O que há de verdadeiramente comum a essas práticas é o fato de serem todas identificadas ao vocábulo calundu, e ainda de, na sua maioria, referirem-se a danças, quase sempre embaladas por instrumentos musicais. Há que se notar, contudo, o fato de frequentemente se associarem a práticas mágico-curativas que parecem independentes do rito, referindo-se antes à manipulação de objetos - panelas, tijelas, esteiras, espelhos, cruces

²⁹ Idem, ib.

³⁰ Idem, ib.

³¹ Idem, ib.

³² Idem, ib.

³³ Idem, ib.

³⁴ IANTT, *Cadernos do Promotor*, apud Luiz Mott, **op. cit.**, p. 142.

- e ao conhecimento tradicional de frutos da natureza: caramujos, ervas, paus, pós mágicos como o de caveiras, comum a tantas culturas.

Dentre os casos de calundu sugeridos, alguns são bastante próximos dos mais evidentes: a escrava Maria Conga fazia em 1753 uma adivinhação ritual para ganhar ouro: "inventava uma dança de batuque, no meio da qual entrava a sair-lhe da cabeça uma coisa, a que chamava vento, e entrava a adivinhar o que queria"³⁵. Os ventos de adivinhar - que aqui "saem" da cabeça em vez de entrar nela - lembram o calundu-modelo de Luzia Pinta e permitem identificação com o rito, mesmo na ausência do vocábulo que o nomeia. Menos explícitas mas igualmente sugestivas são as práticas da negra Antonia Luzia e de dois companheiros seus, que na década de 60 convocavam "negras e pardas para adorar danças" e utilizavam defuntos "para domarem as vontades dos senhores"³⁶. O mesmo se pode dizer de Francisco, que em 1782 curava na cidade de Mariana com danças de roda. Deitava-se no chão, e falando na língua de sua terra, alegava serem as almas que ali falavam. Usava um búzio, um chapéu - a trunfa de Luzia Pinta? - e esfregava os doentes com raízes e ervas no intuito de curá-los³⁷. Já Páscoa, negra forra casada que morava no arraial da Aiuruóca, perto de São João del Rei, vira-se acusada de práticas mais distantes mas, mesmo assim, evocativas das que constituíam o calundu de Ivo Lopes e Maria Cardoso. Em 1763, membros da comunidade tinham-na como feiticeira e curandeira, pois usava de ervas e purgas, mandando doentes aos rios para se banharem e "afetando falar com almas do outro mundo"³⁸.

O que permite a identificação desses casos com o calundu é a alusão a danças, batuques, sujeição de vontades, recurso a espíritos mortos. Aqui começa, contudo, a flutuar a caracterização das práticas, que oscilam entre os dois polos ou modelos possíveis: o de Luzia Pinta e o do casal Ivo Lopes / Maria Cardoso. Nem sempre os verbos utilizados são os mais pertinentes, as danças sendo "inventadas" ou "adoradas", e elementos estranhos começam a distorcer as feições mais típicas do rito.

Chega-se, desta forma, aos casos que apresentam elementos dispersos de calundu, notadamente os que envolviam cura ritual com manipulação de objetos, animais, invocação de espíritos e investigação causal das patologias (os "feitiços" causadores de doenças), sugerindo transição para um complexo mágico distinto e dotado de traços que, mesmo se aparentados aos do calundu, talvez apresentassem especificidade própria. Nem sempre

³⁵ **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Devassas / maio / dezembro / dezembro 1753, fl. 101v.

³⁶ **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Devassas - julho 1762 - dezembro 1769, fls. 114.

³⁷ IANTT, Cadernos do Promotor, apud Luiz Mott, **op. cit.**

³⁸ **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Devassas, 1763 - 1764, fls. 42v e 43v.

todos esses elementos se manifestavam ou articulavam de forma mais evidente, surgindo antes de modo isolado e aparentemente desprovido de sentido.

Três dos casos apresentam maior coerência e parentesco com o sistema do calundu. Começamos por eles. Francisco, negro quartado que morava em casa de Antonio de Macedo Castro, era muito requisitado para curas na freguesia de São Miguel de Percicaba, em 1767. Francisco curava doentes proferindo certas palavras, usando raízes variadas e benzendo "uma pouca de água" na qual fazia aparecer as pessoas que haviam realizado os feitiços. Também os feitiços tomavam forma após seus procedimentos mágicos: embrulhos, bolos "de cera da terra com vários cabelos", que tirava da terra após escavá-la ³⁹. Em Antonio Dias, Vila Rica, a população procurava em 1764 o preto ladino Antonio Luís para curar enfermos, e ele o fazia da seguinte forma:

"tinha um pau metido no chão, e na ponta dele, um búzio grande espetado, e dentro um boneco, a quem o dito preto perguntava o achaque que tinha a dita negra enferma, e o boneco respondia com uma voz muito fina e desusada e pausada, que tinha feitiços e perguntando o dito negro como lhos tinham dado, respondeu o boneco que [...] em uma pitada de fumo na ocasião do Natal, e também perguntou ao dito boneco, dizendo como se há isto de curar, a que respondeu o boneco várias cousas todas de imundícias, que sendo a menos suja a cachaça, diz havia de levar merda de cachorro...⁴⁰"

Em 1734, nas imediações de Conceição do Mato Dentro, o negro José fazia adivinhações com um prato de água no chão, enterrando junto dele uma faca de ponta. Às perguntas, respondia junto ao prato uma vozinha "a modo de chiar de morcego", esclarecendo sobre doenças e achaques⁴¹.

Dentre os casos dispersos, encadeia-se a seguir uma sucessão de referências meio soltas, possivelmente originadas da decomposição de um sistema ritual mais articulado: no Inficcionado, entre 1721 e 1735, o escravo Bernardo Pereira Brasil tirava ossos e drogas do corpo de seus pacientes, chupando-os com a boca; o Careta, um ex-escravo, era considerado feiticeiro na Vila do Príncipe porque, no final dos anos 40, fazia as panelas ferverem sem água; um negro cujo nome ficou sem registro curava rezando palavras em Santo Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara em 1777; muitos anos antes, em 1730, Salvador Massangano, escravo de Luís Ferreira Ribeiro, era infamado de feiticeiro e de

³⁹ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Livro de Devassas - 07 janeiro 1767 - 1777.

⁴⁰ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Devassas - julho 1762 - dezembro 1769, fls. 113v-114.

⁴¹ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Livro de Devassas - Comarca do Serro do Frio, fls. 52 - v.

promover curas supersticiosas na freguesia de Nossa Senhora da Assunção⁴². Outros casos vão quase imperceptivelmente migrando do âmbito das curas mágico-rituais para o dos malefícios, e há os que se remetem exclusivamente ao lado negativo: por volta de 1763, no arraial de Santana das Lavras do Funil, o mandingueiro Francisco José usava coisas supersticiosas para mau fim; na mesma época, na Aiuruóca, Antonio Pereira Gomes usava patuás e papéis com coisas supersticiosas e diabólicas; em 1734, uma preta angolana atraía suspeitas de que invocava o demônio; Pedro, escravo de Gonçalo Francisco da Silva na freguesia de Mato Dentro, curava doentes fazendo com que cheirassem uns pós, mas era acusado também de matar outros escravos com feitiços, enterrando panelas com pós, dedos de negro e pedaços de caveira; Luzia Lopes, negra forra e feiticeira que acabara açoitada publicamente por um missionário nas ruas do arraial de Santa Bárbara, usava pós, unguentos, ossos, caveiras, raízes e folhas para matar; em 1763, Maquinés, escravo de João Ferreira Duarte, matava no Arraial de Pouso Alto com feitiços embrulhados que enterrava debaixo da cama, e desta forma atingira fatalmente seu senhor⁴³.

Talvez a maior parte dos casos deste último grupo tivesse mais a ver com as feitiçarias de origem africana do que com certo ritual um dia denominado *calundu*. Sendo assim, não caberia sequer incluí-los aqui, e melhor teria sido desprezá-los. O que contudo justifica a inclusão é o fato de alguns casos tão pouco característicos quanto eles - mais especificamente os de Antonio Calundu, José Nagô e Miguel Caçange - constarem dos *Cadernos do Promotor* como configurando práticas de calundu.

IV. Uma nebulosa banto

A incursão pelos escritos e conjeturas dos que se debruçaram sobre o calundu, bem como o esboço etnográfico baseado em fontes primárias, tiveram o objetivo de indicar a polissemia da palavra e das práticas. Calundu foi certamente um vocábulo que recobriu práticas diversas, às vezes semelhantes e pertencentes aos mesmos grupos - o particularismo de *nação* referido acima - às vezes profundamente distintas e identificadas umas às outras por olhares externos às culturas que as protagonizaram. O calundu de Luzia Pinta e o do casal Ivo Lopes / Maria Cardoso foram selecionados porque, por detrás do rito

⁴² Respectivamente em **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Devassas, 1721-35, fls. 47; Devassas 1748-9, fls. 7v; Devassas - janeiro 1767 - 1777; Devassas - maio 1730/ abril 1731;

⁴³ Respectivamente em **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana**, Devassas, 1763--64, fls. 42v e 43v; Idem, fls. 49v-50; **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Belo Horizonte**, Visitas Pastorais - Paróquia do Sabará, 1734, fl. 52v; Devassas - janeiro 1767 - 1777; Idem, fls. 34v; Devassas, 1763-1764, fls. 59.

mais evidente onde ocorria a perda de sentidos e o dom divinatório, havia práticas muito específicas e distintas entre si, sugerindo a existência, no século XVIII mineiro, de pelo menos dois "modelos", "complexos" ou "sistemas" de calundu. O de Luzia Pinta soa mais familiar aos nossos ouvidos, e tendemos - arriscadamente - a associá-lo aos candomblés de hoje. Já o de Ivo e Maria parece esquisito, com o seu esdrúxulo "jogo de amarelinha" onde uma pena e uma cabacinha passeiam entre linhas brancas e vermelhas, entre o céu e o inferno, preconizando talvez elementos que depois se entreteceriam na umbanda⁴⁴. Menos característico no tocante ao que hoje se conhece dos rituais mágico-religiosos de origem africana, o calundu de Ivo e Maria é bem mais sugestivo porque congrega procedimentos mágicos que poderiam ser encontrados soltos, fora da sua órbita. A superposição e a colagem, que a meu ver constituíram a natureza essencial dos calundus coloniais, é muito mais evidente neste caso.

Pode ser que outras pesquisas, como a que vem sendo sistematicamente realizada por Luiz Mott há décadas, lancem luz sobre a ocorrência do calundu em um vasto arco espacial. Por enquanto, parece lícito falar da importância de Minas Gerais, onde se concentra a maior parte dos casos setecentistas de que se tem notícia. Tal incidência talvez tenha a ver com a proliferação de vilas e arraiais que, mesmo distantes do que hoje se conhece como "malha urbana", eram razoavelmente próximos uns dos outros e propiciavam o contato entre práticas mágico-religiosas, bem como sua propagação. Além disso, Minas concentrou no século XVIII população escrava numerosíssima e constantemente renovada pelo intenso tráfico africano.

O relêvo dos calundus mineiros permite desviar o foco da análise num sentido distinto. Não se trata de minimizar o papel desempenhado pela Bahia na constituição da religiosidade afro-brasileira, mas apenas de sugerir que se olhe também a partir de outro lugar. Na Bahia, o século XIX assistiu o nascimento do candomblé, logo firmado e consagrado entre a população afro-descendente e, ao que tudo indica, dotado de um rito que mudou pouco em duzentos anos - em que pese a sugestão que fica com a leitura do conto do bicho Pondê, acima referido. É tentador partir do candomblé para analisar práticas anteriores, mas é preciso lembrar que, por detrás das semelhanças, ocultam-se muitas diferenças e variações cujo sentido escapa e se perde no tempo.

Sobre o calundu, tendo a acreditar que é menos unívoco que o candomblé. O nome recobre práticas mais afastadas no tempo: se a mais antiga referência ao candomblé é de

⁴⁴ Daniela Calainho teceu conjecturas muito interessantes e convincentes sobre a relação entre desenhos presentes nos patuás usados por negros na Lisboa setecentista e os pontos riscados contemporâneos de umbanda. Ver **Metrópole das mandingas - religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime**, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFF, Niterói, 2000.

1826, o calundu remonta ao século XVII - no mínimo a 1685 -, sendo-lhe portanto anterior em mais de um século e meio⁴⁵. No decorrer desse tempo, seria difícil que o nome se referisse sempre às mesmas práticas, mesmo porque, conforme indicou o exame dos dicionários, foi acumulando sentidos distintos. Se assim foi, calundu não engloba apenas o ritual, mas procedimentos variados e esparsos que, ao sabor dos contextos e circunstâncias, podem se compor e decompor.

Não se deve descartar contudo a possibilidade de que, dentro de um "sistema" mais complexo, amplo e multifacetado, o calundu assumisse aos poucos papel hegemônico. A repressão - no caso, o Santo Ofício - identificou como calundu uma gama variada de práticas. Resta saber se isso foi possível porque elas eram de fato identificáveis entre si - numa cadeia que lembra a detectada por Câmara Cascudo entre batuque, calundu, lundu e fado - ou porque o calundu, mais fácil de identificar e entender, emprestou o nome a procedimentos mágico-religiosos que nada ou pouco tinham a ver com ele. Chama atenção o fato de ocorrer uma flutuação nos verbos que se referiam ao procedimento, bem como na sua caracterização: "adorar" danças ou "inventar" danças acabam cedendo lugar a "dançar calundus". Como o calundu era bem mais que um bailado, essas associações revelam a dificuldade inicial em registrar algo que não se conhecia nem se compreendia, lembrando a ginástica semântica em torno das descrições dos rituais quinhentistas que envolviam o uso do fumo: "beber" fumo foi, aos poucos, sendo substituído por um verbo novo, "fumar". Dançar calunduzes pode pois ter sido a maneira possível e sintética de registrar práticas variadas, que vêm à tona nos documentos toda vez que a "dança", ou o fulcro do "sistema", sai de cena. Mais uma vez, pois, justifica-se a inclusão, na análise, dos casos excêntricos e aparentemente desconectados- Antonio Calundu, José Nagô, Miguel Caçange ... - e fica a sugestão de que os detalhes às vezes contam tanto ou até mais do que as estruturas simbólicas e rituais⁴⁶.

Por enquanto, não me arrisco na comparação morfológica entre as práticas descritas nas Minas e aquelas em vigor no universo banto africano dos séculos XVII e XVIII. No mundo compartimentado das especializações, infelizmente ainda vale a crítica que recebi de João Reis anos atrás, e ainda não tenho "com a bibliografia das religiões étnicas na África e de sua adaptação no Brasil a mesma familiaridade" que tenho com outros assuntos, entre eles Minas Gerais no século XVIII⁴⁷. Daqui a dezesseis anos, quem sabe, possa

⁴⁵ Para a cronologia do candomblé e do calundu, ver João Reis, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁴⁶ Dialogo, aqui, com afirmações de João Reis no artigo já tantas vezes citado, p. 59. Quanto ao poder revelador do detalhe, baseio-me na obra de Carlo Ginzburg - toda ela, mas mais explicitamente em **Mitos - emblemas - sinais**, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1989, passim, e **Indagações sobre Piero**, trad., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

⁴⁷ João José Reis, *op. cit.*, p. 61.

(re)visitar o calundu mais uma vez, equipada com conhecimentos novos sobre as culturas africanas.

Por enquanto, creio poder afirmar que o calundu não é apenas um proto-candomblé, e sequer se restringe a práticas rituais coletivas. Calundu, quando muito, pode ser uma bela constelação do mundo banto, agregando práticas, ritos e rituais que ora se aproximam de um modelo, ora se afastam dele, perdendo-se numa nebulosa difícil de destrinchar, mais fácil, talvez, de cantar, dançar ou acreditar.

São Paulo, Janeiro de 2002