

O transe em trânsito – Ernesto De Martino e as ritualidades marginais no Brasil Colônia*

The trance in transit – Ernesto De Martino and marginal rituals in colonial Brazil

El trance en tránsito – Ernesto De Martino y los rituales marginales en el Brasil colonial

Phillippe SARTIN

philippesartin@gmail.com

Professor da Secretaria Estadual de Educação (Seduc/GO) e da Secretaria Municipal de Educação (SME/Goiânia).

90

O calundu era, antes de mais nada, e essencialmente, uma tristeza profunda (Marcussi, 2015, p. 142).

É porque a presença, em sua crise radical, não pode mais se fazer presente no devir histórico e está perdendo a capacidade de ser o sentido e a norma desse devir, que a angústia pode ser corretamente interpretada como angústia da história, ou melhor, como angústia de não ser-aí em uma história humana (De Martino, 2023a, p. 185-186).

* Este artigo teve como ponto de partida uma comunicação apresentada no simpósio “Ernesto De Martino e as Religiões Subalternas: prefigurações decoloniais”, na Cátedra Eward Saïd, da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), em novembro de 2024. Agradeço os comentários, perguntas e sugestões de João de Pina Cabral, Silvia Mancini, Marcus Barreto, Nicola Gasbarro e Tomás Tassinari. Agradeço ainda a leitura de parte do texto e as sugestões de Laura da Mello e Souza e Alexandre Marcussi. Meu agradecimento especial vai à Cristina Pompa, cujo incentivo foi sempre determinante na escrita do texto e no estudo da obra de Ernesto de Martino.

O artigo examina a hipótese da convergência histórica, no Brasil Colonial, de sistemas rituais centrados na prática do transe como método de adivinhação e cura, com origens portuguesa e centro-africana. Explora, ainda, as possibilidades teóricas da obra de Ernesto de Martino (1908-1965) para a formulação de hipóteses de trabalho, seja a partir da noção de "religião como técnica", seja a partir do par analítico crise da presença/reintegração religiosa. O estudo propõe, finalmente, como linha de investigação, que o itinerário teórico e empírico apresentado torne-se uma chave interpretativa para o trânsito entre rituais mágico-religiosos na época colonial e em seus desdobramentos e reinvenções contemporâneas.

Palavras-chave: Calundu; Corpo aberto; Crise da presença.

This article examines the hypothesis of the historical convergence, in colonial Brazil, of ritual systems centered on the practice of trance as a method of divination and healing, with Portuguese and Central African origins. It explores the theoretical possibilities of the work of Ernesto de Martino (1908-1965) for the formulation of working hypotheses, whether from the notion of "religion as technique" or from the analytical pair crisis of presence/religious reintegration. Finally, it proposes, as a line of investigation, that the theoretical and empirical itinerary presented become an interpretative key to the transition between magical-religious rituals in the colonial period and its contemporary reinventions.

Keywords: Calundu; Opened body; Crisis of presence.

Este artículo examina la hipótesis de la convergencia histórica, en el Brasil colonial, de sistemas rituales centrados en la práctica del transe como método de adivinación y sanación, con orígenes portugueses y centroafricanos. Asimismo, explora las posibilidades teóricas de la obra de Ernesto de Martino (1908-1965) para formular hipótesis de trabajo, ya sea desde la noción de "religión como técnica" o desde el par analítico crisis de presencia/reintegración religiosa. Finalmente, el estudio propone, como línea de investigación, que el itinerario teórico y empírico presentado se convierta en una clave interpretativa para la transición entre los rituales mágico-religiosos en el período colonial y sus desarrollos y reinversiones contemporáneas.

91

Palabras clave: Calundu; Cuerpo Abierto; Crisis de la presencia

De Martino e as práticas mágico-religiosas

Antes tarde do que nunca, a obra de Ernesto de Martino (1908-1965) está sendo traduzida e discutida no Brasil. A sua apropriação teórica, necessariamente tardia, se dará de

modos distintos, embora o diálogo com o "pós-colonial" - na Antropologia e, quem sabe, até mesmo na História - pareça ser uma direção mais ou menos estabelecida, ressaltando-se as várias antecipações

(Pompa, 2022; Mancini, 2024) que os seus trabalhos, interrompidos por uma morte precoce, apresentavam nas décadas de 1950 e 1960. O interesse recente pelos temas demartinianos faz parte de uma redescoberta mais vasta, de âmbito internacional - na própria Itália, nos Estados Unidos e na França, sobretudo, mas também na América Latina - e se deve à atuação de pesquisadores filiados, de modos distintos, à chamada Escola Italiana de História das Religiões. Aqui é preciso um esclarecimento.

A expressão “história das religiões” está associada, no Brasil, à obra do erudito romeno Mircea Eliade, cujos trabalhos, amplamente traduzidos para o português, baseiam-se menos numa concepção crítica e produtiva do tempo histórico do que na sua elisão. A “história das religiões” de Eliade - estudada com afinco por teólogos e cientistas da religião e citada por historiadores carentes de outras referências - é, na realidade, uma fenomenologia da religião de teor reificante e religioso ou, como diria o próprio De Martino, analisando a obra de Rudolf Otto, “irracionalista”: as “hierofanias” (manifestações do sagrado) são concebidas como fenômenos objetivos do mundo natural e humano, e caberia ao pesquisador aceitá-las em sua particularidade fenomenológica. Por outro lado, a Escola Italiana de História das Religiões, liderada desde o início por pesquisadores como Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich e Dario Sabbatucci, possui uma matriz historiográfica bem definida, concebendo a religião como produto histórico das ações humanas e, portanto, passível de análise numa perspectiva comparativa sistemática e diferencial (Agnolin, 2013).

Em diálogo com o comparatismo de Pettazzoni, com o historicismo “absoluto” de Benedetto Croce, com a fenomenologia de Merleau-Ponty - mas, ainda, com Karl Jaspers, Martin Heidegger, Antonio Gramsci e Pierre Janet -, Ernesto de Martino desenvolveu uma abordagem particular da cultura e da religião. Entre as ideias centrais de seu pensamento teórico estão as de crise da presença e resgate cultural/religioso. A “crise da presença” pode ser resumida - não sem um grau de simplificação - como a dificuldade ou incapacidade experimentada pelos indivíduos que, diante dos obstáculos e contingências da vida - a fome, a pobreza, a guerra, a doença, a morte - precisam “agir segundo valores”, isto é, realizar escolhas existenciais plenas de sentido no âmbito do horizonte historicamente determinado em que vivem. Os indivíduos com a presença em crise têm dificuldades de realizar tais escolhas e, incapazes de agir, passam a ser “agidos”: trata-se, em geral, de “experiências de sofrimento, de angústia: o luto, o medo, a fadiga, que desembocam na crise psicopatológica, aquela que no mundo moderno é definida como neurose, manifestada na sensação de perda do mundo e de perda de si, na não objetivação do mundo” (Barreto e Pompa, 2023, p. 14). Em outras palavras, os que passam pela crise da presença perdem contato com a própria realidade da vida, situação que De Martino, historicista (Pasquinelli, 1981), concebe como *de-historificação* (isto é, a ideia de desrealização levada às últimas consequências). Para solucionar a crise da presença, ou seja, para restaurar a capacidade dos seres

humanos de agir historicamente - e não apenas de sofrer o tempo enquanto contingência — existem as religiões.

Os rituais mágico-religiosos atuam na crise por meio do expediente técnico da imitação da crise e de sua resolução, ou seja, da reiteração ritual da condição daquele que sofre, projetando-a num horizonte mítico — em que a crise já se encontra superada - e a subtraindo, simbolicamente, à iniciativa humana. Em outras palavras, o nexó mítico-ritual funciona por meio da “repetição do idêntico”, como se os elementos da crise e de sua resolução “não fossem novos (ou históricos), mas como se estivessem repetindo uma situação arquetípica, que já ocorreu na meta-história”, isto é, no tempo do mito. Desse modo, escreve De Martino, “através da *pia fraus* [mentira piedosa]” - pois, com efeito, o rito é, em essência, iniciativa humana, todavia desrealizada (Mancini, 2008, p. 26) - de uma superação alcançada “no plano meta-histórico, o ‘aqui’ e o ‘agora’ da história são reabertos, e a presença recupera - em vários graus de consciência e de potência cultural - a plenitude de seus próprios horizontes formais” (De Martino, 2023a, p. 189). É isto que De Martino chama de resgate cultural, ou reintegração religiosa: uma evasão da história, controlada ritualmente, para: 1) dotar de horizonte cultural a evasão involuntária e desprovida de significado que caracteriza os momentos mais dramáticos da vida humana; e 2) ser capaz, assim, de ordenar culturalmente um retorno à história. A religião, portanto, por meio dos rituais, torna possível a vida humana, não no “sentido genérico e banal da expressão”, mas “no sentido

profundo em que recupera e mantém a base existencial da vida humana, ou seja, a presença capaz de escolher, segundo suas distintas potências operativas, para além da vitalidade meramente corporal ou animal” (De Martino, 2023b, p. 171).

Assim sendo, o conceito de religião não se reduz a conjuntos de crenças ou valores, ou a modos historicamente definidos de esforço ético. “O essencial e o intrínseco de cada religião”, escreve De Martino (1957, p. 97), “reside [...] na de-historificação mítico-ritual como técnica mediadora para horizontes humanos determinados”, ou seja, horizontes históricos. Trata-se de pensar as práticas mágico-religiosas, segundo Silvia Mancini (2008, p. 18-24) - interpretando a obra de De Martino - como “técnicas ou ortopráticas culturais definidas por um *modus operandi* particular”, envolvendo “processos operatórios, funcionais e adaptativos” capazes de mediar a relação entre os indivíduos e os valores culturais de seu horizonte histórico através de um “agir desrealizado”. É assim que o transe e a hipnose (ou auto-hipnose) devem ser interpretados no contexto das práticas rituais: o seu uso, intencional e institucional, explora, segundo Mancini (2018, p. 267), “a capacidade autônoma do ser humano de dotar-se de princípios e técnicas de autorregulação e autocorreção”. Em outras palavras, o conceito de de-historificação, proposto por De Martino, a partir de um nexó entre mito e rito, reside não numa dissociação espontânea, mas “numa dissociação institucional ou técnica da consciência (atuo como se não fosse eu quem atua, mas outro; atuo sem atuar e não me reconheço como o artífice de minha ação)” (Mancini, 2008, p. 31-32).

A vantagem metodológica de abordar a religião e a magia do ponto de vista da técnica é afastar a pesquisa de pressupostos filosóficos, teológicos ou metafísicos - o “sagrado”, o “*homo religiosus*” —, mas igualmente de reducionismos sociológicos ou psicológicos, que buscam explicar as práticas mágico-religiosas a partir daquilo que encobrem - o “inconsciente”, a “luta de classes” etc. Numa de suas obras mais conhecidas, na qual estuda o tarantismo na região da Apúlia, no sul da Itália, Ernesto de Martino (1976) faz um esforço particular para demonstrar que as crises das “atarantadas” não tinham origem na picada concreta de uma aranha real (seja tarântula, seja viúva-negra), mas remetiam à aranha mítica, isto é, ao símbolo eficaz presente num determinado horizonte meta-histórico, culturalmente autônomo. O transe, em outras palavras, não é o resultado de uma intoxicação real com o veneno da aranha, mas um comportamento aprendido e produzido ritualmente, por meio de cores, música e dança. A interpretação do tarantismo, no entanto - e isso se estende a qualquer prática mágico-religiosa -, não deve ecoar a “polêmica antimágica” presente no Ocidente - compartilhada pela teologia, pela filosofia e pelas ciências naturais -, que opõe de modo radical “magia e racionalidade”, “exorcismo e experimentação”, “encantamento e ciência” (De Martino, 1982, p. 3), ou que ainda, de modo reducionista, define a análise em termos de “verdadeiro ou falso”, “autêntico ou inautêntico” questionando, por exemplo, “a boa fé dos atores” num contexto ritual (Mancini, 2018, p. 269).

Por outro lado, tal abordagem favorece a comparação histórica entre culturas e sociedades ao fornecer um chave pragmática - para além de representações ou símbolos particulares - para compreender tais práticas, pensadas como “artefatos”, “simulacros”, “dispositivos”, “instrumentos de ação” (Mancini, 2018, p. 269). Desse modo, a análise proposta pelo presente artigo, nas páginas que seguem, considera não os discursos religiosos do contexto histórico estudado, nem mesmo as respectivas elaborações teológicas/ideológicas a propósito desta ou daquela prática mágico-religiosa, mas as práticas tomadas em si mesmas, isto é, o modo como os sujeitos históricos agiram em seus respectivos contextos e os instrumentos de ação que empregaram. O que eventualmente declararam a respeito de suas próprias práticas - consideradas heterodoxas num contexto de repressão inquisitorial em situação colonial - não é suficiente para explicar o seu emprego e, embora seja relevante de um ponto de vista historiográfico, não é a prioridade nessa perspectiva analítica.

O interesse de martiniano, em resumo, é compreender de que modo a evasão ritualizada da história - por meio de expedientes técnicos e narrativos - possibilita aos indivíduos agirem historicamente; em outras palavras, como a religião e a magia (com diferença de grau e não de conteúdo) tornam a história possível. Desse modo, a pesquisa em História das Religiões - e com esta expressão De Martino compreendia também a história e a antropologia como hoje as entendemos - deve se esforçar por esclarecer, em cada realidade estudada, o verdadeiro “processo

hierogenético” [de origem do “sagrado”], para além das experiências religiosas dos indivíduos. A pesquisa comporta três momentos distintos:

[...] a) a identificação dos momentos críticos existenciais – que implicam em civilizações religiosas e nexos míticos-rituais – e dos modos correspondentes de crise da presença; b) a individuação das técnicas de de-historificação religiosa; c) a configuração do horizonte humanístico que assim se abre, seja porque o mito e o rito se tornam permeáveis a valores culturalmente determinados, seja porque, além da vida mítico-ritual, tais valores se autonomizam enquanto ordem profana da vida econômica, social, política, jurídica, moral, estética e especulativa (De Martino, 1957, p. 98, tradução minha).

Em outras palavras, a proposta demartiniana busca compreender como os ritos mágico-religiosos - as “técnicas de de-historificação religiosa” - se constituem como meios eficazes para restaurar aos indivíduos, afetados pelo sofrimento físico e psíquico, a capacidade de se conectarem a horizontes culturais nos quais esses mesmos sofrimentos - característicos da crise da presença - não se reduzem a dados brutos da existência natural, cujo limite é a morte, mas se apresentam enquanto valores, isto é, realidade humana, histórica, acessível à ação igualmente humana e histórica. É claro, como se vê, que o programa demartiniano é particularmente coerente com a busca em compreender historicamente a religião e a magia em contextos de sofrimento, violência e luta pela sobrevivência, como é o caso do Brasil colonial.

De Martino e o Brasil colonial: aproximações

O objetivo deste artigo, contudo, não é aplicar essa metodologia à documentação mágico-religiosa do Brasil colonial, mas utilizar os pressupostos demartinianos para levantar hipóteses de pesquisa sobre as ritualidades marginais em convergência histórica. Em primeiro lugar, é preciso definir com um mínimo de clareza o que se entende aqui com a expressão “ritualidades marginais”, uma vez que ela não aparece na obra de De Martino, tampouco na historiografia especializada. Utilizo tal expressão para evidenciar que, por um lado, os ritos analisados ao longo do texto fazem parte de contextos culturais específicos em que ocorrem conectados com outros ritos, com narrativas míticas, com identidades e processos históricos determinados, e trazem consigo potenciais inventivos (ou ritualidades latentes) que extrapolam, a partir de âmbitos convencionais, as práticas registradas na documentação histórica. Por outro lado - e aqui o uso livre do adjetivo “marginal” -, tais ritualidades não eram hegemônicas nem no seu contexto original mais próximo, nem em sua convergência colonial, permanecendo às margens do catolicismo dominante, seja em Portugal, seja na África de domínio português, seja, finalmente, no Brasil colonial.

Em segundo lugar, é preciso sublinhar que a historiografia do Brasil colonial tem debatido, já há muitas décadas - ressaltando os seus débitos evidentes com as Ciências Sociais, sobretudo a Antropologia -, os conceitos mais adequados para abordar as interações

históricas entre as práticas culturais - ou, como aqui nos interessa, mágico-religiosas - de origens europeias, indígenas e africanas. Como ressalta Ronaldo Vainfas (2014), os conceitos de sincretismo e de aculturação tem sido bastante criticados, este por incluir uma perspectiva evolucionista e eurocêntrica, e aquele por evocar uma “mistura confusa de elementos diferentes”, expropriando, eu acrescentaria, os sujeitos históricos de sua agência. Tem-se ressaltado a importância das “metamorfoses identitárias” e das “resistências culturais” e evidenciado, a partir de análises de trajetórias e de casos particulares, os movimentos cambiantes e as aculturações às avessas (os europeus adotando costumes indígenas, por exemplo). Fala-se, enfim - ecoando as pesquisas de Serge Gruzinski (2001) -, em mestiçagens culturais, sublinhando-se as mesclas e “formas de vida misturadas” procedentes de fontes culturais múltiplas (Vainfas, 2014, p. 359-361). Mais importante que definir um conceito a ser empregado, todavia, é especificar a abordagem metodológica que uma perspectiva teórica - em nosso caso, demartiniana - enseja a partir da documentação analisada. Como escreve Sérgio Ferretti (2013, p. 100) em seu estudo sobre o sincretismo nas religiões afro-brasileiras (especificamente sobre o tambor de mina), é possível identificar

variantes concretas a propósito das relações entre culturas distintas: uma separação radical (e sempre hipotética) entre práticas de origens diferentes; a mistura, junção ou fusão de práticas rituais; o paralelismo e a justaposição, sem que haja, de fato uma mistura; e, por fim, a convergência ou adaptação entre conteúdos culturais distintos. É no âmbito dos paralelismos e convergências que este artigo busca se concentrar.

Gostaria de partir de outro ângulo, não necessariamente contraposto às teorias da mistura cultural, mas que ressaltasse ainda mais a historicidade das convergências e invenções em situação colonial. Como observa Luiz Mott (1997, p. 196-198), havia entre os colonos a percepção de uma “tênue fronteira entre a piedade lícita e a condenada pela hierarquia”, que, somada à “relativa indiferença do baixo clero em face de certas práticas e rituais [...] condenados”, resultou no predomínio de uma religiosidade privada, rica de intercâmbios entre os múltiplos “estoques culturais” indígenas, africanos e europeus (p. 220). Estamos falando de estoques de “artefatos”, “simulacros”, “dispositivos”, “instrumentos de ação” (Mancini, 2018, p. 269), ou ainda, de modo mais simples, de técnicas mágico-religiosas. O que nos leva a outro conceito ainda mais percuciente, o de trânsito mágico-religioso¹, isto é, “a circulação

¹ A justaposição do adjetivo “mágico” — inexistente no conceito trabalhado por Almeida e Montero (2001) - é um esforço para fazer justiça ao modo como De Martino concebia as práticas rituais em análise no presente artigo. A ideia de que a obra demartiniana é pertinente para a compreensão do trânsito religioso eu a devo à Cristina Pompa e às discussões no âmbito do projeto de pesquisa “Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto de Martino”, com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

entre diferentes códigos”, num processo de “contínua síntese e diferenciação”, que engloba tanto a “circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas” quanto “a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertenças religiosas” (Almeida e Montero, 2001, p. 92-93). Diferentemente do que propõem tais autores, contudo - e de modo coerente com a perspectiva demartiniana -, não se trata de considerar o trânsito do ponto de vista do sentimento de pertença, da identidade religiosa dos sujeitos, ou de seus discursos de acomodação institucional. O foco é nas práticas e nos rituais, como propõe De Martino (1957), o que permite avaliar o trânsito mágico-religioso enquanto escolha deliberada pela eficácia. A religião na colônia não era nem intransigente, nem intransitiva.

Em terceiro e último lugar, é preciso sublinhar a afinidade da concepção dos rituais mágico-religiosos como resgate cultural, como propõe De Martino (2023a), com um tipo de análise, clássico no Brasil, que entende a religião como forma de protesto para grupos inferiorizados. Nessa linha, por exemplo, Roger Bastide (1971) entendia as práticas religiosas dos grupos africanos escravizados no Brasil como meios de sobrevivência à condição da escravidão no universo colonial. “O negro não podia se defender materialmente contra um regime onde todos os direitos pertenciam aos brancos”, escreve, e “foi ao combate com as únicas armas que lhe restavam, a magia de seus feiticeiros e o mana de suas divindades guerreiras” (p. 96-97). Laura de Mello e Souza

(2005, p. 194), em estudo igualmente influente, sublinha que, numa sociedade escravista como a do Brasil colonial, “a tensão era permanente, constitutiva da própria ordem social” e as práticas mágico-religiosas cumpriam as funções de “ora preservar a integridade física, ora provocar malefícios a eventuais inimigos”. Uma das práticas rituais destacadas pela autora, com funções divinatória e curativa evidentes e de ampla penetração social nas capitanias de Minas e Bahia, tinham origem na África Central e são hoje bastante conhecidas: trata-se dos calundus.

O sistema dos calundus

O registro documental mais completo sobre os calundus é o processo promovido pela Inquisição, na década de 1740, contra a angolana Luzia Pinta, moradora na cidade de Sabará, capitania das Minas Gerais. Mas o termo calundu ocorre em muitas outras fontes. O título desta seção é, ademais, um empréstimo à pesquisa de Alexandre Marcussi (2015), a que mais completamente analisou a realidade histórica dos calundus no Brasil colonial. Abstenho-me de percorrer, aqui, os vários trabalhos que deram conta do tema, limitando-me a introduzir uma das definições de Marcussi: na maior parte do registro documental, o termo calundu (com suas variantes vocabulares) se refere a rituais religiosos empregados por africanos e centrados no transe com objetivo de cura de malefícios e adivinhação. O calunduzeiro “invocava entidades espirituais” para esclarecer “a natureza e as causas da enfermidade” do consulente, indicando também “os

remédios mais adequados para curá-la”. Assim, a “célula fundamental dos calundus coloniais”, a sua “unidade sintática elementar”, baseava-se na adivinhação e na cura por meio da possessão por espíritos num contexto corêutico-musical. “O espírito invocado para fornecer informações sobre a doença era incorporado ritualmente pelo calunduzeiro, e muitas vezes falava por sua voz” (Marcussi, 2015, p. 71).

Se utilizarmos o vocabulário demartiniano, é fácil perceber nos calundus o tema existencial da “crise da presença”: constituindo-se enquanto cerimônias de cura e adivinhação, eram tecnicamente eficazes no combate a formas culturalmente condicionadas de adoecimento, como no caso dos indivíduos se sentirem maleficiados. Este é, para De Martino (1982), um tema universal: a crise da presença é o risco de perder a “energia operativa” necessária para empregar a “potência técnica do ser humano”, não na “produção de bens materiais econômicos, ou instrumentos materiais e mentais para melhor controlar a natureza”, mas no sentido de proteger “o bem fundamental que é a própria condição de participar, por pouco que seja, da vida cultural”, expondo-se ao perigo de retroceder ao mundo natural sem horizonte humano possível (De Martino, 1982, p. 85). Assim como a crise da presença, a sua contrapartida, a reintegração cultural por meio do nexo mítico-ritual, é não apenas um dado verificado em todas as culturas, mas um pressuposto da teoria demartiniana que permite, entretanto, abordar as particularidades históricas. “O sentido histórico das técnicas protetivas da magia”, escreve De Martino (1982, p.

100), reside “nos valores que tais técnicas reabrem ao participarem dos momentos críticos de um determinado regime de existência” - pensemos na condição de escravizados de muitos calunduzeiros ou de seus clientes - e só se torna evidente quando consideradas parte integrante de uma “dinâmica cultural perceptível no interior de uma civilização singular, uma sociedade particular, uma época definida”.

Assim sendo, em seu contexto histórico colonial, os calunduzeiros, como ressalta Marcussi (2015), competiam com os exorcistas - também estes especialistas em combater malefícios (Sartin, 2019a, p. 42-44) - no mercado dos bens religiosos. E aqui se percebe que o termo calundu era não apenas o rito curativo/divinatório, mas também a própria doença. Um exorcista português na Bahia do século XVIII, frei Alberto de Santo Tomás, relatou à inquisição que uma de suas exorcizadas “tinha feitiços dos que chamam calundus entre os negros, e consistem em se dizer que as almas dos seus parentes defuntos vêm falar pela boca dos enfeitizados” (Marcussi, 2015, p. 96). O termo, portanto, flutuava numa amplo sistema de práticas e significados:

[...] calundus eram cerimônias de cura, realizadas por meio de possessão espiritual, mas também eram doenças causadas por espíritos dos antepassados, que afligiam os doentes ao possuir (sic) seus corpos. Mais que isso, calundus também eram os próprios espíritos causadores da doença, que precisavam ser expulsos pelo curandeiro, o qual [...] também padecia da doença. Assim como o calundu falava pela boca da doente, ele também falava pela boca do curandeiro. Doença, cura, possessão, parentesco, ancestralidade,

espíritos: aparentemente, todos os sentidos estão profundamente emaranhados nesse complexo terapêutico, indicando que calundu era muito mais que apenas uma cerimônia de cura (Marcussi, 2015, p. 96).

Possessão, parentesco e ancestralidade: a “tristeza profunda” dos calundus (Marcussi, 2015, p. 142) - ou a crise da presença experimentada pelos africanos em Minas e na Bahia - tinha origem numa situação histórico-cultural muito específica: a ruptura dos laços sociais e, sobretudo, de família, resultante do comércio atlântico de escravizados. Segundo Marcussi (2015, p. 111), os calundus eram “o sintoma de uma síndrome cultural profunda, caracterizada pela ausência do parentesco e das instâncias de pertencimento”. A doença se caracterizava, como diria De Martino (2023a), como a dificuldade ou incapacidade de plasmar ou modular o sofrimentos em termos culturalmente válidos, pois tal horizonte mítico-ritual tinha ficado para trás. Para o que interessa neste artigo, pretendo me centrar na dimensão terapêutica dos calundus e perceber, a partir daí, como tais práticas adquiriam sentido e penetração social a partir do trânsito, possibilitado pela situação colonial do Brasil, entre distintas ritualidades ou técnicas mágico-religiosas de restauração da presença em crise. Em outras palavras, a dimensão ritual do calundu, bem como o seu horizonte simbólico - o nexos mítico-ritual de que fala De Martino - adquiriam eficácia em função das condições históricas da colônia brasileira.

Não é possível afirmar que os calundus eram exclusivamente africanos. Sem se preocupar em demasia com o problema

das origens, Alexandre Marcussi (2015, p. 65) sublinha a “confluência de três tradições ritualísticas (a africana, a indígena e a católica)” que teria sido responsável, segundo ele, pelo sucesso dos calundus, cuja clientela se estendia “para outros grupos sociais além dos africanos”. Essa confluência é observável também nas práticas tupinambás, com as quais os calundus compartilham um paralelismo nas concepções de “doença e cura” e na ideia de “regeneração cósmica”. O primeiro exemplo que dá é o de um curioso ritual. Em 1686, um casal de indígenas, Iria e Miguel, foi denunciado ao Santo Ofício por práticas de feitiçaria. Eles eram constantemente procurados para tratar dos escravizados que, nos engenhos do litoral baiano, 100 km ao norte de Salvador, manifestavam sintomas peculiares. Segundo a denúncia, constante num dos Cadernos do Promotor, e citada por Marcussi (2015, p. 60-65), “dava um mal em umas negras escravas do capitão Belquior da Fonseca, cujo princípio era um caboclinho que se vinha meter nelas, de que caíam por terra a maneira de endemoninhadas”. Não sentiam picadas em seus dedos, quando em transe e diziam, na “língua da terra”, diversas coisas, entre as quais que apenas o índio Miguel, esposo de Iria, era capaz de expulsar o caboclinho. Miguel buscava no mato um “pau que tivesse um buraco com um cipó” do qual saía um “caboclinho que lhe dava as raízes” para esfregar as escravizadas e assim curá-las (p. 60-65).

Quando passamos aos calundus de Luzia Pinta, tal como geralmente descritos em seu processo - reitere-se, o documento histórico mais rico sobre

os calundus -, vemos situação ritual, de fato, parecida. Conforme conta o capitão-mor Diogo de Souza Carvalho:

[...] posta em um altazinho com seu dossel e um alfange na mão, com uma fita larga amarrada na cabeça lançadas as pontas para trás, vestida a modo de anjo, e cantando duas negras também angolanas e um preto tocando atabaque, que é um tamborzinho, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita, e tocando e cantando estão por espaço de uma até duas horas, ficava ela como fora de seu juízo, falando cousas que ninguém lhe entendia, e deitavam as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nestas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar (Marcussi, 2015, p. 21).

Em outros testemunhos refere-se o uso de pós, a imitação de “vozes de animais” durante o transe, o emprego de uma miniatura de barco (no vocabulário da época, um “escaler”) para esfregar nos clientes e o uso de ervas para curar os males sofridos por seus clientes, que não deviam ser poucos, pois era muito conhecida em Sabará (Marcussi, 2015, p. 21). Nos dois casos, existe o transe ritual - ainda que não seja muito esclarecido se o indígena Miguel também entrava em transe para se comunicar com o caboclinho do cipó -, a adivinhação e a cura. As diferenças são evidentes, mas como se trata de sublinhar uma confluência, é razoável deixá-las em segundo plano. Aqui, o objetivo de Marcussi é claro: não se pode afirmar que o calundu, tal como registrado historicamente no Brasil Colônia, seja uma prática centro-africana apenas transplantada pela diáspora de milhões de escravizados de origem bantu, como

defende o historiador estadunidense James Sweet (2007, p. 167-190). Isso se vê igualmente, antes que se pergunte pelos brancos nessa história, na narrativa de um sonho iniciático de Luzia Pinta, na qual se percebe a duplicidade das interpretações - ora católicas, ora centro-africanas - a que os elementos oníricos são passíveis de ser submetidos. No sonho, após atravessar um rio, conduzida por crianças e mulheres idosas, e ter de escolher entre dois caminhos, um sujo e um limpo, Luzia se viu numa grande habitação, diante de um “homem ancião, de barbas compridas, assentado em uma cadeira”, ladeado por vários meninos. Tal ancião, no contexto de um mundo espiritual em que residem as almas dos mortos, é “uma representação bastante explícita de um ancestral”, e foi tratado com profunda reverência no sonho (Marcussi, 2015, p. 159-160). Por outro lado, como relatou aos inquisidores, o ancião é também “Deus Nosso Senhor” - o significado católico correndo paralelo ao centro-africano (p. 162).

Por falar em brancos, ou melhor dizendo, em portugueses, Marcussi (2015, p. 69) sublinha igualmente - ao lado da indígena - uma ritualidade católica cujo paralelismo com o calundu seria flagrante, sobretudo na “percepção da doença como resultado da feitiçaria, bem como a prática de curar e adivinhar por meio de invocações de poderes ocultos”. Assim, no catolicismo popular português, de origens medievais - esse mesmo que chegou mais com as pessoas comuns e menos com os missionários -, práticas de adivinhação para as quais se invocavam espíritos e demônios, a crença em feitiços perpetrados

por inimigos e as curas efetuadas com recurso a gestos, símbolos, fórmulas verbais e ervas de toda casta aproximavam-se igualmente do universo centro-africano transplantado para a Colônia, como já foi ressaltado em *O diabo e a terra de Santa Cruz*, de Laura de Mello e Souza (2005, p. 151-274). O caso das bolsas de mandinga é, nesse sentido, paradigmático: bolsas de couro a se trazerem ao pescoço, cheias de orações e símbolos, pedra d'ara e ossos de defuntos - às vezes *agnus dei*, às vezes penas e outros restos de animais - eram já encontradas em Portugal desde o século XVI, embora sem a mesma riqueza de elementos (Souza, 2005, p. 212-213). A ideia de “fechar o corpo”, isto é, de se proteger de ferimentos mortais, por meio de amuletos apotropaicos é outro ponto de encontro entre o catolicismo popular lusitano e a ritualística centro-africana.

O caso dos calundus demonstra os paralelismos entre os estoques de técnicas mágico-religiosas de portugueses, centro-africanos e indígenas americanos. Sintetizando tais paralelismos e convergências - nas palavras de Ferretti (2013) - ou as confluências - como escreve Marcussi (2015) -, é possível compreender, por meio da análise dos calundus de Luzia Pinta, o que De Martino (1957; 1976; 2023a) denomina de nexo mítico-ritual. Tem-se, por um lado, uma ordem mítica, ou horizonte simbólico, formado por espíritos de ancestrais (que eventualmente tomam os corpos dos doentes, ou os afligem), pelos poderes mágicos dos feiticeiros, pela travessia onírica/iniciática de um rio (que separa o mundo dos vivos daquele dos mortos

e que pode ser também o Atlântico, atravessado pelos tumbeiros). Por outro lado, há uma ordem ritual determinada a acessar esse horizonte simbólico ao “desrealizar” as ações dos indivíduos e de-historificar o sofrimento: a indumentária utilizada para personificar o espírito (possivelmente ancestral), a miniatura de barco (representando, talvez, a travessia do rio mítico/Atlântico), a música, as ervas, a dança, as palavras em idioma banto.

Quando deixamos de lado a perspectiva interna ao cristianismo - a importância dos dogmas e crenças, a ideia de conversão, a noção de fé - e orientamos a análise para as práticas tomadas em si mesmas, do ponto de vista de sua eficácia, compreendemos que era fácil transitar entre um sistema cultural e outro devido às suas flagrantes semelhanças em termos muito práticos. Podia-se, em caso de doença, enfeitiçamento ou suspeita de possessão, recorrer a um curador católico (ou uma benzedeira), a um calunduzeiro ou a um curandeiro indígena. As técnicas não eram tão diferentes a ponto de, ao escolher, eventualmente, um endereço cultural, o indivíduo ser levado a rejeitar o outro. A convergência cultural entre práticas africanas, europeias e indígenas, verificada no horizonte simbólico do calundu (a regeneração cósmica, o acesso ao mundo dos mortos para adivinhar e curar) e em sua ordem ritual (o transe, as ervas, os objetos de proteção), significava, possivelmente, um acréscimo em sua eficácia, ancorando-o firmemente no contexto histórico em que se tornou uma realidade autônoma e coerente. Se, para a clientela de Luzia Pinta e

dos calunduzeiros, como é evidente, pouco importavam as origens históricas das práticas empregadas, para nós, o “regime existencial” da colônia, com suas mazelas e seus sincretismos, é que possibilitou a existência e a funcionalidade do calundu enquanto “símbolo mítico-ritual culturalmente condicionado, como horizonte de evocação e de defluxo de conflitos não resolvidos que operam no inconsciente” - seja para os clientes, seja para os curandeiros - “como uma ordem cultural dotada de autonomia própria com respeito às ocasiões e condições existenciais que a alimentavam” (De Martino, 1976, p. 118).

Uma ausência, contudo, se faz sentir nos exemplos aduzidos por Marcussi: quando trata das técnicas portuguesas, ele não fornece um caso de transe ritual que se assemelhe, de fato, ao calundu, ou à incorporação do “caboclinho” pelas escravas de Belquior da Fonseca. A centralidade do transe ritual no calundu não deve ser desprezada, sobretudo porque, do ponto de vista da eficácia da técnica mágico-religiosa, ele é responsável por facilitar as condições de “autorregulação e autocorreção” ao desrealizar (de-historificar) as ações dos indivíduos (Mancini, 2018, p. 267). Não apenas o argumento de Marcussi - da confluência do que eu chamaria de ritualidades marginais - perderia um pouco de sua força, quanto o resultado dessa confluência - o que anteriormente eu denominei de “acréscimo de eficácia” - seria desprovido de sentido se não fosse possível responder positivamente à seguinte questão: haveria algum tipo de transe de origem europeia que teria confluído numa “ritualística luso-

americana” a partir da qual floresceram os calundus? A resposta é positiva e buscarei demonstrar o porquê.

O transe em trânsito: as corpo aberto de Portugal

Muito perto de Braga, no Minho, noroeste de Portugal, em fins da década de 1720, uma Páscoa Azevedo era muito procurada para realizar curas e adivinhar os feitiços nos camponeses da região. Nos testemunhos colhidos pela Inquisição, descobre-se o meio pelo qual ela fazia os seus ritos. Uma das testemunhas narrou o seguinte episódio: ao procurar por seus serviços, ela “logo se deitou no chão [...] e começou a estremecer, e rir, pedindo tabaco e movendo o corpo, e cabeça, por espaço de meya hora”. Logo depois, perguntou à consulente e à sua acompanhante, “Vós não me perguntais nada?”, com o que responderam “queremos que nos digais que males padece Domingas?”. E Páscoa respondeu “que a dita Domingas tinha feitiços, e ar corrupto nas tripas, e ar de pessoa morta, e que se não lhe talhavam o ar, morria dentro de três dias”. Outra testemunha descreve um ritual mais completo:

E vindo a noute acharam quinze, ou dezasseis pessoas [...], [e] mandou ella denunciada entrar dentro de hum lagar de pedra, e depois de estarem dentro, lhes disse a denunciada que fizessem todos actos de contrição [...] E replicou se levava tabaco, e por ella testemunha o não levar, hum dos circunstantes lhe deu tabaco, e logo ella denunciada começou a abrir a boca e estander os braços, esperguisandose, dando duas voltas ao corpo, e o mesmo fes, quando começou a dar audiência as partes, entrando

também no dito lagar (Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Processo 6306, s. n.).

Trata-se, assim como nas cerimônias de origem indígena e africana descritas, de um ritual de transe, com gestos definidos e um objetivo claro: descobrir a origem dos males físicos ou psicológicos sofridos por determinada pessoa. A presença do tabaco é muito interessante: serviria com o propósito de induzir o transe? Ou representaria o espírito que se buscava incorporar? Refletindo sobre essa cerimônia, fica-se com a dúvida se se trata de um rito europeu, indígena ou africano. Mais ou menos na mesma época em que Páscoa de Azevedo foi denunciada, uma Eusébia Monteiro praticava rituais semelhantes, também próximo à cidade de Braga. Eis o testemunho de José da Costa, que a procurou para se livrar de um feitiço:

[...] depois de terem ceado, principiou a falar o Espirito pela boca da dita Euzebia Monteiro em vox desconhecida como de homem já velho, e em tudo diversa da sobredita Euzebia Monteiro, e disse que se defumasse a caza pella manhaã com hum defumadouro que se havia de compor de alecrim, loureiro e sal bento, azeite também bento e incenso, e que se lançasse sal bento por toda a caza e mais agua benta de três igrejas machas [...] e quando esse espírito estava falando fazia a mesma Euzebia Monteiro movimentos com o corpo, e fingia desmayos, e cahia no cham [...] sem sentidos por tempo de meya hora (Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Processo 56 s. n.).

Aqui não temos o consumo do tabaco, mas o uso de um defumadouro de ervas; no mais, o ritual de incorporação

é semelhante ao de Páscoa de Azevedo. Mais uma vez, se a origem histórica dessas narrativas fosse desconhecida dos que as ouvem, imaginar-se-ia tratar-se de rituais africanos ou indígenas, jamais de portugueses. No entanto, na zona rural de Portugal, durante a Época Moderna, especificamente na região noroeste do país - mais ou menos na província do Minho -, esses rituais eram praticados com alguma frequência; as curandeiras - pois, nesse caso, são sempre mulheres - eram conhecidas como “corpo aberto”, ou ainda “morada aberta”. Conhecem-se, atualmente, de 15 a 20 processos inquisitoriais contra indivíduos acusados de tais práticas (sempre posteriores a 1720), embora a sua catalogação seja bastante imprecisa; alguns são analisados por José Pedro Paiva em sua pesquisa sobre a repressão às práticas mágicas em Portugal (2002, p. 137-144). Propôs-se, recentemente, que as corpo-aberto teriam origens possivelmente medievais, em práticas registradas num documento excepcional que relata os milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães, em 1343 (Sartin, 2024).

Essa expressão atravessou os séculos, bem como a sua prática. Nas pesquisas de João de Pina Cabral (1989, p. 211-220; 255-156) e Miguel Montenegro (2005, p. 50-58), por exemplo - etnografias realizadas no final do século XX, sempre no noroeste do país -, encontramos tais indivíduos, às vezes chamados “corpo aberto”, às vezes bruxas ou bruxos. Embora não haja espaço, neste artigo, para detalhar o que pertenceria a uma pesquisa profunda e extensa, e ainda por fazer, proponho que se considere a instituição das “corpo

aberto” uma “formação religiosa menor”, expressão utilizada por Ernesto de Martino (1976, p. 163) para se referir ao tarantismo italiano: isto é, uma instituição mágico-religiosa ou nexos mítico-ritual com algum grau de circularidade, “geograficamente circunscrito, coerente e em funcionamento, sobretudo no regime de existência camponês”.

Qual a relação dessa instituição mágico-religiosa com os calundus do Brasil Colônia? Desconheço, no atual estado do conhecimento historiográfico, um documento que registre um trânsito efetivo entre os praticantes do ritual, isto é, uma pessoa que tenha vindo de Portugal, ainda no período colonial, e que, sendo corpo-aberto, tenha-se engajado aqui num ritual de transe à moda dos calundus; ou ainda que, em Portugal, por influência centro-africana na região do Minho, comprove que o caso das corpos-abertos contenha elementos do que no Brasil seria chamado de calundu. Acredito, aliás, que um documento excepcional como esse, um verdadeiro “elo perdido”, não deva existir. O que proponho é rastrear, nos moldes da pesquisa de Marcussi, indícios dessa confluência numa ritualística luso-brasileira. Gostaria de indicar três pistas de investigação.

A primeira delas, na linha do que propunha Marcussi, apenas completa a lacuna por ele deixada, isto é, junto ao medo do feitiço, ao uso de bolsas apotropaicas e ao recurso a poderes ocultos para adivinhação e curas, existe um paralelo - agora definido e historicamente registrado - para o transe entre o catolicismo popular europeu e as práticas rituais centro-africanas. O caso das “corpos-abertos” insere-se, em

Portugal, num espectro de práticas de incorporação, ou de possessão - palavras ausentes no vocabulário das fontes - que se conhecem desde o século XIV (Sartin, 2024) e que podem ser resumidas na capacidade de alguns indivíduos de mediar, por meio de rituais, a comunicação entre as almas dos mortos - que buscam romarias para suas penas no além, ou reparações de faltas e pecados cometidos em vida - e a comunidade dos vivos. Essas “possessões corriqueiras” (Ribeiro, 2011, p. 121), de caráter popular, ou “espectrais”, como a historiografia, timidamente, as tem denominado (Caciola, 2016, p. 302-345) não se restringem às mulheres, às práticas de cura ou à região do Minho: ocorrendo de Lisboa à Galiza, de Trás-os-Montes à Serra da Estrela, são o gênero de que as “corpos-abertos” são uma espécie (Sartin, 2019b, p. 34-35; Paiva, 2002, p. 137-144). Sustento que o seu conhecimento historiográfico, ainda muito incipiente, é indispensável para a compreensão das práticas mágico-religiosas em Portugal e, por extensão, no Brasil Colônia. Tais práticas são análogas ao espectro da comunicação com os mortos - tornados, em diferentes contextos, ancestrais pelos centro-africanos - e presentes nos calundus. Calunduzeiros e “corpos-abertos” eram capazes de articular horizontes simbólicos parecidos a partir de enredos rituais semelhantes.

A segunda pista é ainda mais relevante. Se olharmos com atenção o processo de Luzia Pinta, ocorrido em Sabará, Minas Gerais, na década de 1740, um detalhe decisivo exige atenção. Se um problema para Marcussi era compreender como a clientela dos calundus se estendia “para outros grupos sociais além dos

africanos” (Marcussi, 2015, p.65), é preciso olhar quem eram os seus clientes que, na altura do processo inquisitorial, a denunciaram - não por convicção, mas pela pressão do organismo do Santo Ofício. Nas denúncias, temos dois clientes e um acompanhante que se beneficiaram de seus rituais de cura. São eles Francisco Mourão Rego, natural de Lordelo, João do Vale Peixoto e António Guimarães Leite - estes últimos naturais de Guimarães. Isto é, a clientela branca de Luzia Pinta tinha origem na região de Portugal na qual se registrava, precisamente, mais ou menos na mesma época, a atuação mágico-religiosa das “corpo aberto” - a região do Minho, ou, como o referem as fontes, o Arcebispado de Braga. Coincidência? Sabe-se que no início do século XVIII existe uma maciça migração minhota para as minas do ouro, com famílias inteiras transferindo-se para o Brasil e, a se crer no estudo de Donald Ramos (2008, p. 148), reproduzindo na região aurífera características sociais típicas do norte português. Em resumo, gostaria de propor que, embora não seja lícito afirmar que a ritualística do calundu contenha elementos oriundos da instituição das “corpo aberto” - pois não há indícios documentados para tanto -, é possível levantar a hipótese de que, ao buscarem seus rituais em Sabará, os portugueses que a denunciaram transitavam de uma prática que era difundida e absolutamente comum em sua região de origem, no Minho, para outra, que se lhe assemelhava em muitos pontos. A eficácia de uma reforçaria - é nossa hipótese - a eficácia da outra.

Terceira e última pista. No âmbito de uma ritualística colonial na qual confluíram rituais americanos, africanos

e portugueses, é possível identificar uma lógica cultural presente no par corpo aberto/corpo fechado que tanto faz parte do catolicismo popular português quanto das práticas centro-africanas. Se “corpo aberto” é o modo como eram/são chamadas as curandeiras que se valem do transe ritual, em religiões como o candomblé e a umbanda, a expressão é comumente utilizada para se referir a um “estado limite” em que “o axé se encontra diminuído, enfraquecido, poluído ou alterado”, estando a pessoa sujeita a ação de espíritos indesejados ou de feitiços. Tal situação é transitória e pode ser restaurada “fechando-se o corpo” da pessoa (Barros; Teixeira, 1993, p. 26). Trata-se, mais uma vez, de um mero paralelismo verbal, ou da utilização de uma expressão tradicional resultante da formação histórico-religiosa do transe no Brasil Colônia? Pesquisas posteriores devem aprofundar essas conexões, embora seja preciso descartar a analogia com a ideia de fechar o corpo por meio de “bolsas de mandinga” pois, nesse caso, o perigo é o da violência física concreta, e não da violência simbólica/espiritual de um morto inquieto.

Considerações finais

Estas observações, apresentadas aqui de maneira incipiente, são apenas os primeiros passos para uma pesquisa ainda a desenvolver. A importância da obra de Ernesto de Martino, em pesquisas como esta, reside, quanto menos, em conceber teoricamente a série de problemas a partir dos quais a documentação deve ser explorada. O trânsito religioso verificado tantas vezes no Brasil colonial e no Brasil de

hoje pode ser iluminado pelo estudo das ritualidades postas em prática pelos indivíduos que, aqui como em qualquer lugar, produzem o mundo em que vivem. As formas históricas daquilo que De Martino denomina a crise da presença (e o seu par correlato, o resgate religioso), que podemos acompanhar neste artigo - os calundus e a instituição das corpo-aberto - ajudam a compreender a fecundidade do foco

nas práticas ou técnicas mágico-religiosas, a importância da comparação histórica e a pertinência de uma prática historiográfica sem compromissos com quaisquer resquícios de pensamento religioso, ainda que estes não sejam sempre fáceis de perceber. Creio que o estudo aprofundado da obra de Ernesto de Martino possa fazer bem às pesquisas sobre as religiões no Brasil, da colônia ao mundo contemporâneo.



Referências

Almeida, R. D.; Montero, P. (2001). Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo Em Perspectiva*, 15(3), 92-100. <https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000300012>

Agnolin, A. (2013). *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas.

Angelini, P. (2014) *Ernesto De Martino*. Roma: Carocci.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Processo 56.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Processo 6306.

Barreto, M. V.; Pompa, C. (2023). Entre prantos, possessões e mordidas: a questão religiosa em Ernesto De Martino. *Campos*, v. 24, n. 1/2, p. 11-22, jan./dez. <https://doi.org/10.5380/cra.v24i1.92178>

Barros, J. F. P. de; Teixeira, M. L. L. (1993). "Corpo fechado/corpo curado." *Revista do Rio de Janeiro* – Universidade do Estado do Rio de Janeiro 1(2).

Bastide, R. (1971). "Os novos quadros sociais das religiões afro-brasileiras", in: *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira/EDUSP, p. 85-112.

Cabral, J. P. (1989). *Filhos de Adão, filhas de Eva*. A visão do mundo camponesa no Alto Minho. Lisboa: Dom Quixote.

Caciola, Nancy Mandeville. (2016). *Afterlives*. The return of the dead in Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press.

De Martino, E. (1957) *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 28, n. 1, p. 89-107.

De Martino, E. (1976) *La terra del rimorso*. Contributo a una storia religiosa del Sud. Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (1982), *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.

De Martino, E. (2021) *Morte e pianto rituale*. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria. Torino: Einaudi.

De Martino, E. (2023a). Crise da presença e reintegração religiosa. Tradução de Daniel A. R. Pereira. *Campos*, v. 24, n. 1/2, p. 180-197, jan./dez. <https://doi.org/10.5380/cra.v24i1.83659>

De Martino, E. (2023b). Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto. Tradução de Philippe Sartin. *Campos*, v. 24, n. 1/2, p. 161-179, jan./dez. <https://doi.org/10.5380/cra.v24i1.86414>

Ferretti, Sérgio. (2013). *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP/Archê Editora.

Gruzinski, Serge. (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.

Mancini, S. (2008). "Historia de las religiones y constructivismo: la religión como "técnica"", in Mancini, S. (Org.). *La Fabricación del psiquismo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, p. 15-41.

Mancini, S. (2018). La religione come "tecnica". Riflessioni storico-religiose sull'efficacia di alcune pratiche psicocorporee che utilizzano la dissociazione psichica in situazione rituale. *Studi e Materiali di Storia Religiosa*, n. 84, v. 1.

Mancini, S. (2024). "Prefácio". In: De Martino, E. *Mundus: Cuatro ensayos sobre etnología y ciencias de las religiones*. Querétaro: Rialta Ediciones, p. 5-79.

Marcussi, A. A. (2015) *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP. São Paulo.

Massenzio, M. (1995). La problematica storico-religiosa di Ernesto De Martino. In De Martino, E. (M. Massenzio, org.). *Storia e metastoria: i fondamenti di una teoria del sacro* (pp. 7-40). Lecce: Argo.

Mello e Souza, L. (2005) *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras.

Montenegro, M. (2005). *Les Bruxos*. Des Thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal. Paris: L'Harmattan.

Mott, L. (1997) Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: Souza, L. de M. (Org). *História da vida privada no Brasil 1*. Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, p. 155-220.

Paiva, J. P. (2002) *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias.

Pasquinelli, C. (1981). Lo 'storicismo eroico' di Ernesto De Martino. *La Ricerca Folklorica*, 3, 77-83.

Pompa, C. (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28(62), p. 317-349. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>

Ramos, D. (2008). "Do Minho a Minas". *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte: APM, v. 44, p.132-153.

Ribeiro, António Vitor (2011). O demónio em carne viva: a pele e a anatomia simbólica da possessão. *Lusitania Sacra*, Lisboa: 23, p. 95-120. <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2011.5700>

Santos, G. S. dos; Vainfas, R. (2014). "Igreja, inquisição e religiosidades coloniais", In: Fragoso, J.; Gouvêa, M. de F. (Org). *O Brasil Colonial (1443-1580)*. Volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 479-519.

Sartin, P. D. (2024) As vozes dos mortos em Guimarães (século XIV): a possessão como um problema histórico. *Revista Signum*, v. 25, n. 2, p. 120-139.

Sartin, P. D. (2019a) 'E indo a Carvalho, de la veyo boa': os exorcismos numa paróquia portuguesa durante o século

XVIII”, *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 32, n. 1, pp. 35-58. https://doi.org/10.14195/2182-7974_32_2_2

Sartin, P. D. (2019b) *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)*, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo. Sweet, James H. *Recriar África*. (2007) Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70.

Vainfas, R. (2014). “A tessitura dos sincretismos. Mediadores e mesclas culturais”, In: Fragoso, J.; Gouvêa, M; de F. (org). *O Brasil Colonial (1443-1580)*. Volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 357-388.