

ESPECIARIA

Cadernos de Ciências Humanas,
v. 23, ano 2026 | ISSN: 2675-5432
Editor-chefe: **Dr. Ademar Bogo**

Entre calundus e autos de fé: a resistência afrodiaspórica de Luzia Pinta frente à Inquisição na América Portuguesa Setecentista

Juliana Maria de Almeida Carvalho

Mestra em Educação pela UFSCar, professora da rede pública.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8140-0281>

Adson Rodrigo Silva Pinheiro

Universidade Unichristus.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9559-8230>



Recebido em: 08/11/2025
Aprovado em: 12/02/2026
Publicado em: 12/06/2026

Declaração de uso da inteligência artificial

Durante a redação deste artigo, não foram utilizadas ferramentas de inteligência artificial em nenhuma etapa do processo. Todas as ideias, análises e interpretações são de autoria dos(as) pesquisadores(as), que assumem integral responsabilidade pelo conteúdo. Esta prática está em conformidade com os princípios de integridade acadêmica e das boas práticas editoriais.

Entre calundus e autos de fé: a resistência afrodiaspórica de Luzia Pinta frente à Inquisição na América Portuguesa Setecentista

Juliana Maria de Almeida Carvalho¹
Adson Rodrigo Silva Pinheiro²

Resumo

O artigo analisa o processo inquisitorial de Luzia Pinta, mulher negra, forra e calunduzeira acusada de feitiçaria em Minas Gerais. Com base na micro-história e na leitura dos autos, busca reconstruir sua trajetória e compreender

¹ Mestra em Educação pela UFSCar. Possui pós-graduação em África e suas Diásporas pela UNIFESP e especialização em Gestão e Formação de Professoras e Professores em Educação para as Relações Étnico-raciais: História e Cultura Africana e Afro-brasileira pela UFS-Car. Licenciada em História pelo Centro Universitário Salesiano, diretora de escola e professora da rede pública com sólida experiência, formadora de professores, pesquisadora para produções culturais e conteudista na área de patrimônio cultural e Áfricas.

² Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e licenciado em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Atua como professor e pesquisador nas áreas de História do Brasil Colonial e História do Ceará colonial, com estudos voltados às dinâmicas sociais, familiares e religiosas nos sertões da América portuguesa, especialmente a presença do Santo Ofício, mobilidade social, casamento e redes de poder no século XVIII. É autor de artigos e capítulos sobre Inquisição, sociedade colonial e formação histórica do Ceará, além de desenvolver pesquisas sobre patrimônio cultural, memória e educação patrimonial. Recebeu o Prêmio Luiz de Castro Faria, concedido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

formas afrodiaspóricas de resistência diante do Tribunal do Santo Ofício. Luzia alcançou prestígio social por meio de práticas de cura e adivinhação de matriz banto, mas foi denunciada, encarcerada, torturada, condenada e degradada por admitir e descrever seus calundus, recusando-se a confessar pacto demoníaco. Sua defesa, ancorada em fé cristã imbricada à ancestralidade africana, revela estratégias discursivas que tensionam o modelo inquisitorial e a colocam como protagonista de sua história. Ao tratar os autos não só como instrumentos de repressão, mas como espaços de agência, o estudo propõe leitura afrodiaspórica que valoriza vozes silenciadas, como a de Luzia, cujos “ventos de adivinhação” atravessam o Atlântico como testemunho de resistência negra.

PALAVRAS-CHAVE: Inquisição; Calundus; Resistência negra; Religiosidade afro-brasileira.

Abstract

The article analyzes the inquisitorial process of Luzia Pinta, a Black freedwoman and calunduzeira accused of witchcraft in Minas Gerais. Based on microhistorical methods and a close reading of the records, it reconstructs her trajectory and examines Afro-diasporic forms of resistance before the Tribunal of the Holy Office. Luzia achieved social prestige through Bantu-derived healing and divination practices, yet she was denounced, imprisoned, tortured, convicted, and exiled for admitting and describing her calundus while refusing to confess to a demonic pact. Her defense, grounded in a Christian faith intertwined with African ancestry, reveals discursive strategies that challenge the inquisitorial model and position her as the protagonist of her own story. By treating the inquisitorial records not only as instruments of repression but also as spaces of agency, the study advances an Afro-diasporic interpretation that values historically silenced voices, such as Luzia's, whose “winds

of divination” traverse the Atlantic as enduring testimony of Black resistance.

KEYWORDS: Inquisition; Calundus; Black resistance; Afro-Brazilian religiosity.

Introdução

Luzia Pinta foi uma mulher preta, forra, filha de Manuel da Graça e Maria da Conceição, nascida em Angola e residente na Vila de Sabará. Seu envolvimento com os calundus, práticas afro-brasileiras de adivinhação e cura espiritual, fez com que fosse denunciada ao Tribunal do Santo Ofício e assim entrasse para as páginas da História. Este trabalho propõe-se a investigar o processo inquisitorial de Luzia Pinta e a situá-la como protagonista de sua própria história, enquanto mulher preta, forra, acusada de feitiçaria na capitania das Minas Gerais, em meados do século XVIII.

O caso de Luzia Pinta é emblemático não apenas pelos detalhes ritualísticos, como danças, transes, ventos de adivinhação, uso de símbolos e objetos cerimoniais, ou pela citação desse registro em diversas produções acadêmicas, mas, aqui principalmente por evidenciar como mulheres negras, mesmo em contextos de vulnerabilidade, construíram espaços de protagonismo espiritual e cultural, influenciando dinâmicas locais econômicas e sociais.

Nascida livre em Angola, provavelmente entre os anos de 1693 e 1700, Luzia Pinta foi escravizada ainda na infância e trazida ao Brasil com cerca de 12 anos de idade. Inicialmente, foi vendida e escravizada na Bahia, sendo posteriormente levada para Sabará, em Minas Gerais, onde permaneceu por aproximadamente três décadas. Nesse contexto, marcado pelo ciclo do ouro e pela violência do sistema escravocrata, Luzia construiu uma trajetória singular: obteve sua alforria em 1718, após cerca de cinco anos de trabalho em Sabará, e, com a liberdade, conquis-

tou também prestígio social e reconhecimento por suas práticas de cura e adivinhação, tornando-se amplamente conhecida como calunduzeira. Já emancipada, acumulou bens e libertou outras pessoas negras, as quais figuravam como de sua posse, duas mulheres e um homem, e que a auxiliavam em seus rituais, reafirmando, assim, sua posição de liderança e agência dentro das complexas dinâmicas sociais do período colonial. Essa trajetória de ascensão e visibilidade perdura até o final da década de 1730, quando se inicia o processo inquisitorial que viria a interromper sua atuação pública.

Seus calundus mobilizavam danças, cantos, instrumentos e estados de transe, e pessoas de diversas camadas sociais; entre a população local, essa visibilidade a tornou alvo de denúncias em visitas eclesiais em 1727 e 1738. A primeira, quando foi denunciada por Manoel Ferreira da Cruz, acusada de consentir com “desonestidades”, termo que, no contexto da época, pode remeter a práticas consideradas moral ou religiosamente desviantes, e a outro em 1738, quando sua ligação com práticas religiosas de matriz africana é explicitada nos registros, com a menção direta às cerimônias de calundu, pelas quais foi advertida (Kananoja, 2012).

Porém, foi apenas em 1739, após cerca de 30 anos de vida social em Sabará e com em torno de 50 anos, o que pode ser considerada idade avançada para uma mulher negra naquele contexto, ela é formalmente denunciada ao Santo Ofício, por dois denunciantes. Um dos episódios que leva à sua denúncia ocorre após receber os “ventos de adivinhação” e denunciar, durante o calundu, a ação indevida de Diogo Pinto. O homem havia ido se consultar com ela a fim de saber do paradeiro de oito oitavas de ouro desaparecidas da casa de seu patrão.

Na sessão em questão, Luzia “revela”, por meio do calundu, que a quantia de ouro havia sido subtraída por duas mulheres negras escravizadas, motivadas pelo fato de o consulente ter mantido relações sexuais com uma delas sem qualquer retribuição material, o que teria le-

vado ambas a apropriar-se do ouro³ em forma de vingança ou compensação (ANTT, 1744, processo 252, fl. 7). A partir desse episódio e de sua visibilidade como curandeira e adivinha, Luzia é formalmente denunciada ao Tribunal do Santo Ofício por supostas práticas heréticas e “demoníacas”.

O segundo episódio que sustenta a acusação ocorre quando um doente de hidropisia declara preferir as sessões de cura conduzidas por Luzia às prescrições médicas e às exortações espirituais, recusando tanto o atendimento de médicos quanto o uso de remédios e a orientação de padres (ANTT, 1744, processo 252, fl. 8). Esse gesto de recusa à medicina erudita e à autoridade eclesiástica, em favor de um ritual de matriz afro-brasileira, intensifica a percepção de ameaça por parte das instâncias de controle e contribui decisivamente para a construção de Luzia como alvo do Santo Ofício.

As acusações serem formalizadas por figuras masculinas da elite local e respaldadas por testemunhas do mesmo escalão, evidencia a relação imbricada entre os interesses da Inquisição e das elites locais no controle político, social, econômico e espiritual. As denúncias contra Luzia culminaram, em 1741, com uma série de interrogatórios e admoestações conduzidos por autoridades eclesiásticas, e que buscaram construir uma verdade jurídica baseada em uma narrativa de feitiçaria e pacto demoníaco que foi a todo momento contraposta por Luzia.

Transferida para a metrópole portuguesa, Luzia Pinta foi encarcerada na Casa do Rocio⁴, onde permaneceu sob custódia do Santo Ofício por um ano e seis meses.

³ O processo inquisitorial de Luzia Pinta possui 87 páginas manuscritas, produzidas entre 1739 e 1744, tempo em que corre. O arquivo foi digitalizado e está disponível em: <https://digital.arquivos.pt/document-Details/1b6c9a872d5540cf8f290f53ac4c97a3>. As citações à referida fonte aparecem ao longo do texto como (ANTT, 1744, processo 252).

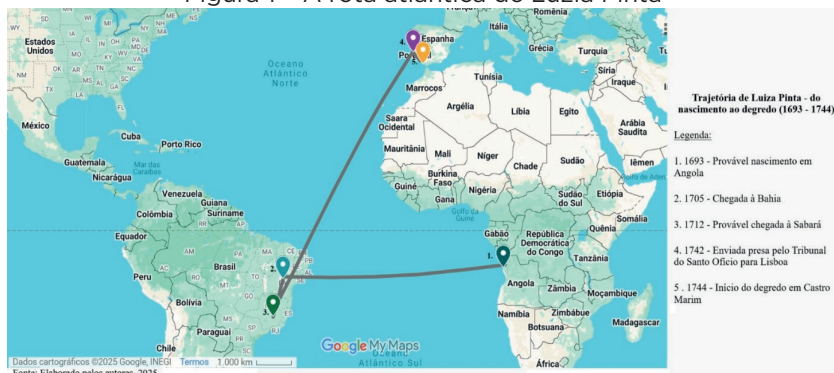
⁴ Local onde funcionou o tribunal da Inquisição em Lisboa, especificamente na antiga “Casa Negra” na Praça do Rocio, atual Teatro Nacional D. Maria II.

Durante esse período, foi submetida a diversos interrogatórios e admoestações, além de sofrer tortura, em razão de sua recusa em oferecer uma confissão plena que confirmasse as acusações de feitiçaria atribuídas a ela. Em sua defesa, afirmou reiteradamente que seus dons eram concedidos por Deus e que suas práticas de cura estavam legitimadas por devoções cristãs, argumento que será analisado com maior profundidade ao longo desta pesquisa. Entre março de 1742 e agosto de 1743, permaneceu nos cárceres, sendo submetida a sucessivos interrogatórios e admoestações, com frequência quase mensal.

Mesmo diante da ameaça de tormento, Pinta manteve-se firme em sua versão dos fatos, afirmando categoricamente que “não tinha mais culpas que confessar”. Submetida ao suplício do potro em 13 de agosto de 1743, resistiu às pressões inquisitoriais e não cedeu totalmente. Durante o próprio tormento, invocou Santo Antônio, gesto ambíguo que pode ser interpretado tanto como expressão devocional quanto como estratégia discursiva de sobrevivência, reafirmando, ao mesmo tempo, sua fé e sua inocência (Sousa, 2023).

Apesar da insistente e duradoura negativa em admitir qualquer associação com o demônio, foi considerada culpada em auto de fé público realizado em 21 de junho de 1744, sendo então sentenciada à abjuração leve e ao degredo na vila de Castro Marim. A trajetória de Luzia Pinta, marcada por deslocamentos forçados, resistência simbólica e saberes ancestrais, será visualizada na Figura 1, permitindo acompanhar sua travessia pelo mundo atlântico e pelas engrenagens do poder inquisitorial, se constituindo para além de um registro geográfico e cartográfico, mas como a materialização visual das travessias, diásporas e dispersão da circulação de saberes pelo Atlântico.

Figura 1 – A rota atlântica de Luzia Pinta



Fonte: elaboração própria a partir do Google Maps.

A representação cartográfica de sua trajetória materializa a percepção de que a resistência de Luzia Pinta não se limitou a um episódio insular nas Minas Gerais, configurando-se, antes, como um fenômeno de uma diáspora em movimento. Ao ser compelida a sucessivas travessias transatlânticas, Luzia transportou e reconfigurou seus ‘ventos de adivinhação’, saberes que nem a distância geográfica, nem a malha repressiva colonial e inquisitorial lograram anular. Longe de ser apenas um registro de punição, o deslocamento forçado entre Angola, Brasil e Portugal tensionou as engrenagens do Santo Ofício em ambas as margens do oceano, transmutando o próprio espaço atlântico em um campo de disputa narrativa e sobrevivência tecnológica. Dessa forma, a resistência de Luzia Pinta permitiu que sua voz ecoasse em territórios onde o projeto colonial previa apenas o seu silenciamento.

Desde o início do século XVIII, Minas Gerais, e entres as cidades está Sabará, passou por intensas transformações provocadas pela exploração do ouro, que atraiu populações diversas e gerou rápido crescimento urbano, acirrando desigualdades sociais. Nesse cenário, a escravidão tornou-se base da economia, com grande presença de africanos e seus descendentes nas atividades mineradoras e urbanas. Ao mesmo tempo, autoridades civis, religiosas e proprietários locais atuavam de forma articulada no

controle de comportamentos e na repressão de práticas consideradas desviantes, direcionando vigilância constante à religiosidade popular de matriz africana, sobretudo quando exercida por pessoas negras, como curandeiras e calunduzeiras.

É precisamente nesse contexto social, racial e religioso que se inscreve o caso de Luzia Pinta e que a historiografia inquisitorial passou a revisitar com novas perguntas. A escrita da história da Inquisição no Brasil deslocou-se de um modelo eurocêntrico, centrado no olhar do clero e da metrópole (como em Varnhagen e Capistrano de Abreu), para uma produção mais especializada e plural. A partir das décadas de 1960 e 1970, estudos de Lipiner (1969), Salvador (1969), Novinsky (1972) e Siqueira (1978) focalizaram sobretudo os cristãos-novos; entre os anos 1980 e 1990, com a Nova História, trabalhos de Souza (1986), Vainfas (1988) e Mott (1994) ampliaram o campo, incorporando cultura, sociabilidades e minorias étnico-raciais. Desde os anos 1990 e 2000, intensifica-se o uso dos processos inquisitoriais para recolocar mulheres negras escravizadas como sujeitos históricos e agentes de saber, relendo os autos como arquivos de experiência e resistência. É nesse horizonte que o processo de Luzia Pinta, já abordado por Souza (1986), Mott (1994; 2005; 2008), Kananoja (2012), Daibert (2012; 2015), Marcussi (2009; 2015) e Sousa (2023), é aqui retomado, com o intuito de valorizar vozes historicamente silenciadas e evidenciar a potência política e simbólica de sua trajetória como expressão da resistência negra no Brasil colonial.

A produção historiográfica dedicada ao estudo de Luzia Pinta tem sido marcada por contribuições fundamentais que descreveram seus rituais, situaram-na no contexto afro-atlântico ou analisaram sua presença nos autos inquisitoriais. Entretanto, as abordagens predominantes concentraram-se, em geral, na dimensão etnográfica das práticas de cura e adivinhação, na descrição das estruturas inquisitoriais ou na identificação de traços culturais bantos preservados no mundo colonial.

Em contraste com esses caminhos já consolidados, a presente pesquisa propõe um deslocamento interpretativo que atribui a Luzia Pinta não apenas o lugar de testemunho documental ou de exemplo antropológico, mas o estatuto de sujeito epistêmico, capaz de elaborar, tensionar e reinscrever sentidos no interior de um sistema destinado a silenciá-la. Nesse sentido, para compreender plenamente o lugar ocupado por Luzia Pinta e por seus calundus, é necessário situá-los no horizonte mais amplo da diáspora afro-atlântica e das experiências histórico-culturais centro-africanas que lhes deram forma.

Nesse cenário, este artigo analisa o processo inquisitorial de Luzia Pinta como via de acesso à sua experiência individual, concebendo-a não apenas como alvo da repressão, mas como sujeito histórico que, diante de interrogatórios, admoestações e confissões, constrói ativamente a própria narrativa, ainda que mediada pelos registros oficiais da Igreja. Afasta-se, assim, de abordagens predominantemente macroestruturais, centradas em categorias como miscigenação, aculturação e sincretismo, para privilegiar a disputa de narrativas e reconhecer em Luzia Pinta o gesto de “escrever” sua história por meio das palavras, dos filtros e dos silenciamentos impostos pela máquina inquisitorial.

Para cumprir tal propósito, o artigo organiza-se em quatro seções: a primeira, “Os calundus no contexto histórico, político e social da diáspora afro-atlântica”, situa as práticas de matriz banto, com ênfase nos calundus enquanto expressões religiosas de cura e enfrentamento ao cativeiro; a segunda, “Estratégias e resistências de Luzia Pinta diante do Tribunal do Santo Ofício”, analisa o processo inquisitorial da ré, interpretando seus depoimentos como estratégias discursivas de resistência; por fim, as considerações finais retomam os principais argumentos, reafirmando Luzia Pinta como figura emblemática da resistência negra e feminina no Brasil colonial e como narradora de si nos registros da história.

Os calundus no contexto histórico, político e social da diáspora afro-atlântica

Ao longo dos séculos XVI a e XIX, um contingente expressivo de africanos da região central do continente foi compulsoriamente deslocado para o Brasil, representando cerca de metade dos escravizados enviados às Américas (aproximadamente cinco milhões, entre onze milhões estimados), o que configurou uma diáspora particularmente intensa e duradoura. Do interior africano ao litoral e à travessia atlântica, indivíduos oriundos de diferentes grupos étnicos passaram a reconhecer afinidades de visão de mundo forjadas na experiência comum do cativeiro. Enraizada em uma matriz cultural banto, essa afinidade sustentou a formação de laços e referências coletivas, em que a crença compartilhada na comunicação com os antepassados operou como forma de recompor, em chave espiritual, os vínculos brutalmente rompidos pelo comércio transatlântico.

Luzia Pinta foi uma dessas pessoas afrodiaspóricas de origem banto. Seu processo inquisitorial é um dos documentos mais completos para se olhar para a resistência negra, através da religiosidade, durante o período colonial, pois traz em riqueza de detalhes elementos das práticas dos calundus, um fenômeno religioso próprio do mundo atlântico afro-luso-americano, que pode ser compreendido como um catalisador e aglutinador de heranças africanas, reunindo, ativando e adaptando saberes rituais, cosmológicos e terapêuticos em meio à experiência da diáspora. Constitui-se, assim, como uma tecnologia ancestral de sobrevivência, cura e reconstrução identitária no Brasil escravista.

A Igreja Católica exerceu papel central na vigilância e no controle moral da sociedade colonial, em estreita articulação com o poder político e amparada por um imaginário fortemente marcado pela demonologia, a partir do qual estruturava formas de normatização social. Mesmo sem dispor de um tribunal do Santo Ofício sediado

no Brasil, ao contrário do que ocorria em outras áreas do império, a Inquisição atuava de modo eficaz por meio de visitas oficiais e, sobretudo, de uma rede de comissários, familiares e clero local. Nesse quadro, as denúncias dirigidas a Luzia Pinta, formuladas por uma comissão feita por Manuel Freire Batalha, e o próprio processo instaurado contra ela devem ser compreendidos como parte de um mecanismo mais amplo de preservação da ortodoxia católica, de afirmação do poder colonial e de implementação de um projeto civilizatório eurocêntrico imposto às populações negras e indígenas no Brasil.

No contexto da escravidão no mundo atlântico, os *calundus* configuraram-se como uma aglutinação de diversos ritos de cura praticados na África Central, compartilhando uma matriz banto e elementos recorrentes como a possessão por espíritos, o uso de percussão, a adivinhação e a cura de males físicos e espirituais (Souza, 1986; Mott, 1994; Sweet, 2007; Marcussi, 2009, 2015; Kananoja, 2012). Sweet (2003) propõe que *calundu* seja uma variante de *quilundu*, termo empregado para designar espíritos causadores de doença ou aflição, passíveis de serem neutralizados pela intervenção de um especialista ritual.

No entanto, Marcussi (2015), Daibert (2012), e Souza (2002) e Mott (2008) contestam a perspectiva de Sweet de que os *calundus* seriam um transplante intocado de elementos das religiões de matriz banto, centro-africanas, e apresentam o processo de Luzia Pinta como uma das evidências de ambivalência de suas práticas, que fogem da ideia de existência da relação direta e conexões explícitas entre origens e manifestações-reproduções, dado que os se assemelha mais a uma “constelação de práticas variadas do que como rito acabado ou bem definido” (Souza, 2002, p. 3), além de que os *calundus* associavam também elementos do catolicismo, o que no caso de Luzia permitiu uma “[...] mediação simbólica por meio de uma interpretação própria das duas tradições em diálogo (Daibert, 2015, p. 10), que inclusive servem a ela como defesa nos interrogatórios e proteção diante do tormento.

Nesse ritual, condensam-se, segundo a autora, todos ou quase todos os elementos característicos de uma cerimônia de matriz banto, marcada por um forte sentido coletivo, pela presença da possessão e pela atuação de uma oficiante especializada em posição de destaque.

Desse modo, a partir da trajetória de Luzia Pinta, torna-se possível revisitar a história das Minas setecentistas por meio de lentes afrodiaspóricas e de resistência, que revelam outra face da estrutura social e cultural do Brasil colonial, uma face protagonizada por sujeitos historicamente marginalizados. Como podemos interpretar o Calundu a partir da perspectiva da ré? Luzia Pinta, ao ser denunciada por seus calundus como práticas heréticas, transita da condição de curandeira respeitada à de “feiticeira” perseguida. Ao ser interrogada durante seu tempo de cárcere no Palácio dos Status, Luzia Pinta confessou que

à dita doença lhe chamam na sua terra calanduz, e que esta se pega de umas pessoas a outras, e que a ela lha poderia comunicar uma tia sua chamada Maria, [...]. E o que pode afirmar com certeza é que, achando-se ela já na vila do Sabará, ouvindo missa em um dia santo, lhe sobreveio repentinamente a dita doença, [...] sendo chamado um preto por nome Miguel, [...] disse este que a dita queixa era a do calanduz, e que só a havia de curar e ter remédio mandando tocar alguns instrumentos e fazendo o mais que disse na sua confissão, porser este o meio e modo por que se costuma curar a dita doença; o que, com efeito, ela fez, e experimentou melhora e os mais efeitos que já tem declarado nesta mesa. E que só Deus Nosso Senhor sabe o que é na realidade a dita doença e de que causa esta procede (ANTT, 1744, proc. 252, fl.50).

A partir desse depoimento, de Luzia Pinta, podemos, à princípio, revisitar a história das Minas setecentistas por meio de lentes afrodiaspóricas e de resistência, que desestabilizam a narrativa tradicional centrada nos agentes brancos e nas instituições coloniais e evidenciam uma outra face da estrutura social e cultural do período, protagonizada por sujeitos historicamente marginalizados. Ao ser

denunciada por seus calundus como práticas heréticas, Luzia transita, no discurso inquisitorial, da condição de curandeira respeitada à de “feiticeira” perseguida, movimento que explana a forma pela qual o poder colonial reclassificava saberes ancestrais como superstição ou crime, operando um verdadeiro epistemicídio.

No fragmento em que, já encarcerada, ela explica que a “doença” se chama em sua terra calanduz, que pode ser transmitida e que lhe foi comunicada por uma tia chamada Maria, ao passo que um preto de nome Miguel indicou o ritual adequado para a cura, inscreve-se uma genealogia de conhecimento de matriz banto, ancorada na ancestralidade e na circulação de saberes entre pessoas negras (ANTT, 1744, proc. 252, fl. 50). Ao afirmar, em seguida, que só “Deus Nosso Senhor” sabe a verdadeira causa do mal, Luzia mobiliza elementos da cosmovisão cristã sem abandonar sua matriz africana.

Nesse viés, sua fala diante do tribunal não pode ser lida apenas como produto da coerção inquisitorial, mas como gesto de agência discursiva. Ao nomear mestres e ancestrais, apresentar seu dom como virtude divina, descrever minuciosamente o procedimento ritual e, ao mesmo tempo, recusar reiteradamente a confissão de pacto demoníaco, Luzia tensiona as categorias jurídicas e teológicas que buscam enquadrá-la. Mesmo mediado pela pena dos inquisidores, o depoimento converte-se em contranarrativa, na qual uma mulher negra, reivindica a legitimidade de sua prática e reconfigura o espaço processual como arena de disputa entre cosmologias.

É precisamente nesse horizonte analítico que a trajetória de Luzia Pinta pode ser situada. A partir desse debate, suas oscilações podem derivar, por um lado, do temor diante da Inquisição, que a prendeu em Sabará, a levou a Lisboa e a submeteu a tortura e, por outro, de um processo efetivo de mestiçagem cultural que estruturava seu mundo. Ao atribuir a Deus o poder das curas que realizava e ao invocar Santo Antônio e São Gonçalo como intercessores, Luzia não abandona sua matriz ritual banto; antes, inscreve esses

elementos em um repertório terapêutico híbrido, no qual cosmologias africanas dialogam, tensionam e ressignificam símbolos cristãos. Trata-se, portanto, de uma mestiçagem entendida como estratégia de sobrevivência, campo de negociação e espaço de invenção ritual, e não como fusão harmoniosa ou apagamento das diferenças.

Contudo, considerando todo o processo de genealogia cristã e catequização vivenciado por Luzia Pinta desde Angola, a utilização da noção de “virtude divina” para justificar os calundus ultrapassa o mero recurso estratégico de defesa voltado a ludibriar os inquisidores. Para compreender em toda a sua densidade essas estratégias de trânsito entre códigos culturais e afirmação de saberes ancestrais, é preciso situar a atuação de Luzia no interior da engrenagem repressiva do Santo Ofício e de seus modos específicos de produzir culpa, verdade e disciplina religiosa.

Estratégias e resistências de Luzia Pinta diante do Tribunal do Santo Ofício

Em funcionamento desde a Idade Média, os Tribunais do Santo Ofício voltaram-se, na Idade Moderna, sobretudo à perseguição de práticas consideradas judaizantes, tendo como principais alvos, no mundo atlântico, os cristãos-novos ou criptojudeus. Progressivamente, porém, a chamada feitiçaria também passou a integrar o horizonte repressivo da Inquisição, como parte de sua missão moralizante. Nesse contexto, Luiz Mott (2008) levantou diversos casos de pessoas majoritariamente negras, escravizadas ou forras, investigadas pelo poder eclesiástico, alguns deles muito semelhantes ao de Luzia Pinta, especialmente no que se refere às práticas de incorporação e aos “ventos de adivinhação” articulados a elementos do catolicismo.

Junto com a consolidação da base normativa por meio dos Regimentos Inquisitoriais como o de 1640, o Santo Ofício foi gradualmente estruturando um corpo de

agentes capaz de operar para além de suas sedes formais. Como demonstram Aldair Carlos Rodrigues (2007, 2012) e Bruno Feitler (2019), a Inquisição portuguesa, embora ausente fisicamente do Brasil, construiu uma ampla rede de comissários, vigários e familiares que assegurava a presença efetiva do tribunal no ultramar, com atenção particular às regiões mineradoras, como Sabará, onde vivia Luzia Pinta.

A atuação desses intermediários ampliava a capilaridade inquisitorial e permitia que os mecanismos de vigilância e disciplinamento alcançassem regiões como Sabará, de modo que o processo de Luzia Pinta não constitui exceção, mas expressão da lógica institucional de controle ideológico (Rodrigues, 2012). Como demonstra Feitler (2008), a “prova” no Santo Ofício não espelhava diretamente a realidade, mas resultava de uma construção normativa fundada em denúncias e testemunhos, evidenciando o caráter fabricado e mediado da verdade judicial.

No caso de Luzia, as provas, denúncias e depoimentos, devem ser compreendidas como estratégias de produção de verdade moldadas pelos dispositivos inquisitoriais e eclesiásticos. A confissão plena, contudo, nunca se concretiza; ela admite a prática de calundus, mas recusa o pacto demoníaco e a ruptura com a fé católica, reinterpretando as acusações a partir de sua própria perspectiva. Mobilizado como unidade analítica exemplar, o caso de Luzia Pinta permite, nos termos de Pinheiro (2016), lançar luz sobre estratégias individuais de negociação, transgressão e sobrevivência em uma cultura de controle religioso, oferecendo uma leitura sensível das práticas cotidianas de uma mulher negra submetida à lógica inquisitorial.

Em Sabará (MG), o processo inquisitorial contra Luzia Pinta teve início com a denúncia formalizada por dois homens, Gonçalo Luís da Rocha e André Moreira de Carvalho (ANTT, 1744, proc. 252, fls. 6-8). Ambos a acusaram de realizar adivinhações e de praticar curas, atividades que, no contexto da ortodoxia cristã, eram associadas à

feitiçaria, compreendidas como resultado de pacto com o demônio e, portanto, classificadas como heresia, conforme os relatos registrados em denúncia transcritos respectivamente nos trechos a seguir:

E, vestindo-se esta em certos trajes não usados naquela terra, saía dançando ao som de uns tambores ou timbales que uns pretos lhe estavam tocando. E, tomando uma caixinha ou açafate, tirou dele umas coisitas que chamava seus bentinhos, e os cheirou muito bem, [...] assentando-se em uma cadeira, principiou com umas grandes tremuras como quem estava fora de si. E, sentando-se outra vez na cadeira, ficando outra vez suspensa, tirou da cabeça uma coisa que tinha atada e, tomando uma capela ou grinalda feita de penas, a pôs na cabeça e, tornando a falar, disse que um homem que aí estava não tinha feitiços (pois se desconfiava), mas sim que se curasse de [illegível]. Desprezando a assistência de médicos e os remédios da medicina, e exortações de padres que lhe assistiam, se foi meter em casa da dita, como ovelha que foge do pastor e baila com o lobo, e tenho relato que ali fizera várias operações diabólicas, invocando o Demônio por meio de umas danças, a que vulgarmente chamam calandus, os quais frequente repetidas vezes (ANTT, processo nº 252, fl 7r-8r).

No trecho da denúncia de Gonçalo Luis da Rocha e André Moreira de Carvalho, a descrição do calundu de Luzia Pinta é inteiramente filtrada pelo olhar inquisitorial. A ênfase em “trajes não usados naquela terra”, no som dos tambores tocados por “uns pretos”, nas danças, tremores e estados de transe não é neutra; constitui uma operação discursiva que marca o ritual como exótico, perigoso e suspeito, inscrevendo-o no campo da alteridade racializada.

A cena em que Luzia se veste de forma distinta, manéja objetos como a caixinha de “bentinhos”, cheira-os, coloca na cabeça uma grinalda de penas e entra em estado de suspensão corporal é narrada como descontrole e possessão diabólica, quando, à luz das cosmologias centro-africanas, remete a procedimentos de incorporação,

comunicação com ancestrais e manipulação de forças vitais próprios de tecnologias rituais de cura e adivinhação (ANTT, proc. 252, fls. 7r-8r).

A denúncia evidencia, ainda, o confronto direto entre a medicina erudita colonial e as práticas terapêuticas afro-atlânticas. Ao sublinhar que o enfermo “desprezou a assistência de médicos e os remédios da medicina, e exortações de padres” para procurar Luzia, o texto revela a eficácia social e simbólica de suas curas, bem como o incômodo provocado pelo fato de uma mulher negra ocupar o lugar de autoridade espiritual e terapêutica. Não se trata apenas de combater uma suposta heresia, mas de reagir à autonomia religiosa e corporal de sujeitos negros que disputavam o monopólio branco sobre a cura e a salvação. A metáfora que compara o enfermo à “ovelha que foge do pastor e baila com o lobo” é particularmente significativa, pois animaliza a figura da calunduzeira, reafirma o lugar do clero como pastor “legítimo” e intensifica a representação do calundu como espaço de desordem moral e espiritual.

Quando o denunciante afirma que, na casa de Luzia, se realizavam “várias operações diabólicas, invocando o Demônio por meio de umas danças, a que vulgarmente chamam calandus”, torna-se visível o funcionamento de um mecanismo típico da demonologia colonial, no qual corpo negro, música, dança, transe e presença demoníaca são associados de maneira sistemática, produzindo uma imagem perigosamente homogênea e criminalizadora das práticas religiosas afro-atlânticas.

Entendemos também que esse enquadramento pode ser compreendido como forma de epistemicídio, isto é, a tentativa de destruir ou deslegitimar um sistema de conhecimento ao reconfigurá-lo como superstição ou crime. Paradoxalmente, contudo, a riqueza da descrição inquisitorial deixa entrever a densidade ritual das práticas de Luzia, sua posição de liderança, a existência de auxiliares negros e a amplitude social de seu alcance. Assim, mesmo concebido para acusá-la, o documento acaba por

testemunhar a força de uma religiosidade afro-atlântica que, ao articular cura, ancestralidade e resistência, desafiava as hierarquias coloniais de raça, saber e poder.

Continuando a leitura do processo, após os primeiros depoimentos dos denunciante, se elaborou o rol de questões e se desencadeou a oitiva de novas testemunhas para orientar a diligência e os interrogatórios subsequentes. A partir de então, foram inquiridos outros oito homens brancos, que prestaram testemunho contra a ré: Manuel Pereira da Costa (fazendeiro), José de Souza de Carvalho (padre), Diogo de Souza de Carvalho (capitão-mor), Antonio Leite Guimarães (comerciante), Francisco Pereira Ribeiro (feitor), José da Silva Barbosa (comerciante), João do Vale Peixoto (minerador) e Francisco Mourão Rego (minerador). Para além do pertencimento racial e de gênero, esses indivíduos partilhavam o exercício de funções que lhes conferiam elevado prestígio social na hierarquia colonial, o que reforça o peso de suas vozes no andamento do processo.

Dessa forma, percebemos que analisar a qualidade das testemunhas é fundamental para compreender os mecanismos de acusação e defesa mobilizados pelo Santo Ofício. Afinal, o tribunal não se limitava a avaliar o teor das declarações, mas considerava igualmente a reputação, a posição social, os vínculos pessoais e mesmo a conduta religiosa dos depoentes, fatores que incidiam diretamente sobre o valor probatório de seus testemunhos. Como observa Fernandes (2022, p. 146), “a qualidade da testemunha era um dos aspectos levados em conta pelos juízes inquisitoriais na condução dos processos”, de modo que elementos como “a condição social, a idade, a conduta moral e religiosa do depoente” tornavam-se determinantes para a aceitação ou rejeição das provas.

Nesse sentido, ao deslocarmos esse critério geral para o caso concreto, torna-se evidente que a forma como as testemunhas qualificam Luzia Pinta e constroem sua “fama” pública é parte constitutiva do próprio dispositivo acusatório, influenciando diretamente a maneira como

o tribunal a enxerga e julga. No caso de Luzia, algumas testemunhas declararam-na “publicamente calanduzeira”, como Diogo de Souza de Carvalho (ANTT, proc. nº 252, fl 9r), cuja afirmação refletia não apenas uma percepção difusa da comunidade, mas também um tipo de testemunho que buscava reforçar uma culpa coletiva e pública, muitas vezes baseada em rumores ou preconceitos. A recorrência de depoimentos com essas características exige atenção crítica, sobretudo quando a imparcialidade e a idoneidade das testemunhas são questionáveis, o que, segundo a própria Inquisição, poderia configurar “defeito da prova” (Fernandes, 2022). A fim de exemplificar os demais depoimentos, segue o relato da testemunha Diogo de Souza de Carvalho sobre Luzia Pinta:

Disse que a sobredita Luíza, ou Luzia Pinta, é publicamente calanduzeira, como consta por todas as vizi-nhanças desta vila, e ela testemunha a viu em casa de João do Vale Peixoto, fazendo os dito calanduzes 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 angolas, e um preto tocando tabaque [...] Tocando e cantando então por espaço de uma, até duas horas, ficava ela como fora de seu juízo, falando coisas que ninguém lhe entendia. E, deitadas as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nessas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar, dando também nessa ocasião certa bebida de vinho. E, falando ele testemunha com ela antes de a ver nesta ocasião, ela lhe disse que Deus lhe dizia naquelas ocasiões o que havia de fazer, e estas são as palavras e ações que viu fazer a dita Luíza aliás, Luzia Pinta, curando a mulher de João do Vale, e sabe que se achou melhor, mas não sabe a cura que lhe fez nem sabe se nisto havia ou não pacto com o Demônio (ANTT, processo 252, fl.16-17).

A afirmação inicial de que Luzia é “publicamente calanduzeira”, apresentada como consenso entre as “vizi-nhanças”, integra o repertório inquisitorial de construção de reputação, procedimento que conferia peso à acusação

ao sugerir uma culpa social prévia. A chamada “publicidade da fama” tinha papel decisivo nos processos do Santo Ofício, pois em uma instituição que raramente dispunha de provas materiais, a fama e a voz pública tornavam-se fundamentos de veracidade, embora muitas vezes assentados sobre boatos, preconceitos e tensões comunitárias. Desse modo, a testemunha não se limita a descrever o que viu, mas contribui para legitimar a perseguição ao reiterar que Luzia é conhecida por sua prática, acionando um recurso retórico típico da lógica inquisitorial.

A descrição do calundu, com o pequeno altar, o alfange na mão, a fita atada à cabeça, o dossel, o canto de duas mulheres negras angolas e o toque do tabaque, evidencia o modo como o olhar colonial enquadra elementos de uma ritualística de matriz banto nas categorias europeias de heresia. O alfange e a vestimenta “a modo de anjo” não precisam ser lidos como simples paródias do cristianismo; podem remeter a símbolos afro-atlânticos de autoridade espiritual e de incorporação de entidades.

O testemunho, contudo, traduz essas materialidades por meio do vocabulário do “desvio religioso”, reforçando a lógica de demonização. Quando a testemunha afirma que Luzia “ficava como fora de seu juízo” e “falando coisas que ninguém lhe entendia”, mobiliza um mecanismo de patologização típico da narrativa inquisitorial. O que ali é descrito como perda da razão corresponde, nas cosmologias centro-africanas, ao transe ritual, forma legítima de comunicação com ancestrais e entidades espirituais. A passagem em que ela passa por sobre os enfermos estendidos no chão aponta para esse repertório terapêutico, no qual o corpo da oficiante atua como canal de redistribuição de forças vitais, em consonância com sistemas africanos de cura.

Essa lógica interna ao rito não é reconhecida pelo depoente, que a converte em indício de desordem, irracionalidade e perigo. A referência aos “ventos de adivinhar” e à administração de vinho acentua a dimensão terapêutica do calundu, em que a adivinhação opera como

diagnóstico e o uso de substâncias integra o tratamento. O depoente, porém, oscila entre reconhecer a eficácia do ritual, ao admitir que a mulher “se achou melhor”, e insinuar a possibilidade de pacto demoníaco, confessando “não saber” se havia ou não intervenção do Demônio. Nessa oscilação, revela-se a tensão entre a experiência concreta da cura e o enquadramento teológico que a Inquisição exigia, ao mesmo tempo em que o reconhecimento tácito da eficácia acaba por reforçar Luzia como autoridade espiritual, mesmo em meio à tentativa de classificá-la como desviada.

Por fim, os relatos das demais testemunhas ecoam o primeiro, convergindo na descrição dos calundus a partir do arranjo do espaço ritual às vestes, dos símbolos empregados às práticas e performances conduzidas por Luzia. Há, entre esses homens, uma espécie de uníssono. As narrativas se encontram ao afirmar que Luzia era figura amplamente conhecida na região havia cerca de três décadas e que seus serviços espirituais, sobretudo curas e adivinhações, eram acionados por pessoas de diferentes camadas sociais. Essa convergência discursiva evidencia não apenas a amplitude do alcance cultural de suas ações, mas também certo grau de reconhecimento e aceitabilidade de sua atuação em um contexto atravessado por mecanismos intensos de controle social, religioso e racial.

O depoimento sobre Luzia Pinta deve, portanto, ser lido como documento de conflito epistemológico que, de um lado, mostra uma cosmologia afro-atlântica de cura, sustentada por ancestralidade, ritmo, corpo e transe; e de outro, a máquina inquisitorial que traduz essa cosmologia na linguagem da demonologia. Nas fissuras desse texto, torna-se possível entrever a força da agência de Luzia, cuja prática não apenas resistia à violência colonial, mas também oferecia respostas concretas aos sofrimentos físicos, espirituais e comunitários de seu tempo.

Seguindo ao seu processo, após a oitiva de todas as testemunhas, e já em cárcere, Luzia foi submetida a sucessivas admoestações, interrogatórios, exames e oportunidades de confissão. Entre março de 1742 e agosto de

1743, apresentou-se ao tribunal com frequência quase mensal. Esses encontros, concebidos pelos inquisidores como dispositivos para obter sua confissão, foram por ela acionados como espaços de defesa e, pode-se inferir, também como ocasião ainda que não inteiramente consciente para narrar a própria trajetória.

Dessa forma, os autos inquisitoriais transcendem sua função primária de dispositivos de controle para se configurarem como repositórios, ainda que involuntários, da atuação de Luzia Pinta. Para os propósitos desta análise, o processo é lido para além de sua natureza de registro oficial, sendo compreendido como um arquivo de experiência, fundamental no enfrentamento ao epistemicídio colonial. Ao propor que o processo inquisitorial opere como um meio de resgate de sua existência, reconhece-se que a finalidade punitiva do documento não logrou anular a preservação de fragmentos de sua própria voz.

Como era de praxe no Santo Ofício, Luzia não foi informada do teor específico das acusações, o que colocava o réu em posição radical de vulnerabilidade. Essa prática não apenas reforçava a assimetria de poder, mas impunha ao acusado o desafio de adivinhar os limites do que se sabia ou do que se esperava ouvir. Nessa condição, Luzia limitou-se, em um primeiro momento, a admitir a prática do calundu, descrevendo danças, trajes, rituais, curas e adivinhações na medida exata em que percebia que os inquisidores já detinham conhecimento prévio sobre tais ações. Ainda que pressionada por insinuações e proposições recorrentes por parte do tribunal, ela negou veementemente qualquer pacto com o demônio, atribuindo essas práticas a uma virtude concedida por Deus, como excerto a seguir:

Perguntada se sabe, ou suspeita, a causa da sua prisão? Disse que não sabe ao certo a causa por que está presa. Foi-lhe dito que ela está presa por culpas cujo conhecimento pertence ao Santo Ofício, e lhe fazem saber que desta mesa se não manda prender pessoa alguma sem haver bastante informação

de haver cometido culpas a ela pertencentes (ANTT, 1744, processo 252, fl.42).

Diante dessa afirmação, seguida de relatos de denunciante e testemunhas, ela confessa novamente a prática de calundus quando questionada sobre o fato:

Disse [Luzia] que é verdade o contido na pergunta, porquanto, sendo ela chamada para curar a várias pessoas de feitiços de que padeciam, mandou fazer a modo de um altar, com seu pano por cima, à maneira de dossel, onde ela ré se pôs com um instrumento de ferro na mão pela forma de cutelo ou alfanje, e seu barrete na cabeça com sua fita amarrada nele. E logo mandou cantar e tocar, por algumas pessoas que aí se achavam, por espaço de duas horas, pouco mais ou menos, e no fim delas ficou ela ré como fora de seu juízo, por lhe vir nessa ocasião a doença da sua terra, a que chamam canladuz, com a qual, ficando como fora de si, entra a dizer os remédios que se hão de aplicar e a forma por que se hão de fazer, que são os mesmos que declarou na sua confissão, o que tudo faz ela ré por destino que *Deus lhe deu, e por esta causa é que ela diz e assevera, nas ditas ocasiões, que nestas lhe vêm os ventos de adivinhar, e lhe diz Deus Nosso Senhor o que há de fazer* (ANTT, 1744, processo nº 252, fl.46-47, grifo nosso).

Como podemos interpretar, que, mesmo sob pressão insistente, Luzia preserva com firmeza o núcleo de sua cosmologia. Quando interrogada sobre a causa de sua prisão, sua resposta “não sabe ao certo a causa por que está presa” não é ignorância, mas postura defensiva diante de uma instituição que se alimentava da confissão. A insistência inquisitorial em afirmar que ninguém era preso sem “bastante informação de culpas” funciona como forma de intimidação, reforçando a autoridade moral do tribunal e deslocando a ré para a posição de culpada antecipada.

A estratégia, porém, não produz o efeito esperado. A acusada continua negando qualquer vínculo demoníaco. Sua confissão seguinte é igualmente estratégica. Ao

descrever o ritual, o altar, o dossel, o alfanje, o canto, o toque dos instrumentos e o estado de transe, Luzia reconstitui o calundu como prática de cura de matriz centro-africana, afirmando-o como “doença da sua terra”. Esse enquadramento é profundamente significativo. Em vez de aderir à teologia demonizante do tribunal, ela reinscreve o fenômeno em uma cosmologia banto, na qual o transe é comunicação com o mundo espiritual e o corpo é veículo de força vital. Ao atribuir tudo isso a um “destino que Deus lhe deu”, Luzia reposiciona sua prática dentro do campo do sagrado, desarmando a lógica inquisitorial sem se afastar inteiramente do vocabulário cristão. É nesse ponto que é indispensável apontar como Luzia articula duas epistemologias, a cristã e a africana, não como síntese harmônica, mas como estratégia de sobrevivência num espaço de coerção.

Quanto à mobilização sistemática de signos do catolicismo, Daibert (2012) sublinha como mulheres submetidas ao escrutínio inquisitorial, a exemplo de Luzia Pinta, instrumentalizavam esse léxico devocional em momentos cruciais, das reminiscências da infância às contestações diretas sob o rigor do tormento. Nessas conjunturas, logravam ‘jogar com astúcia ao terminar seu relato com um desfecho estratégico’ (Daibert, 2012, p. 10), operando a cosmovisão cristã como um anteparo discursivo deliberado. Longe de ratificar a imagem de sujeitos negros como meros receptores passivos da catequese, a postura de Luzia revela uma profunda reescrita de sentidos: nela, o catolicismo foi mobilizado como tecnologia de sobrevivência e ferramenta de legitimação, sem que isso implicasse o abandono ou a diluição de sua matriz ancestral.

No entanto, como pôde ser observado, no caso de Luzia Pinta, o registro de seu reconhecimento de prática de calundus, ainda que produzida sob condições de submissão e coerção, subverte parcialmente a lógica inquisitorial, ao inserir nas páginas dos registros oficiais a religiosidade, a memória e a ancestralidade de um grupo social que a própria estrutura do tribunal pretendia

apagar. Ao mesmo tempo em que sua fala é capturada e normatizada pelos mecanismos formais do Santo Ofício, ela também revela brechas, hesitações e estratégias discursivas que apontam para uma narrativa construída em disputa e que sugere que Luzia Pinta recorreu a respostas táticas em sua tentativa de sobrevivência e afirmação de sua ancestralidade.

Com base nesse entendimento, esta análise adota uma abordagem teórica que entrelaça os estudos sobre a estrutura do poder eclesiástico com os mecanismos da prática inquisitorial, a fim de evidenciar a construção de uma narrativa autobiográfica de resistência por parte de uma mulher negra, forra e acusada de feitiçaria. O combate à feitiçaria, por exemplo, aparece no Regimento do Santo Ofício de 1640, não apenas como reação a práticas consideradas supersticiosas, mas como uma resposta institucional ao que era interpretado como desvio moral e espiritual, capaz de ameaçar a ordem divina e social.

No plano das práticas processuais, em diálogo com Fleiter (2008) e Dutra (2022), ao interpretar o interrogatório inquisitorial como um ritual de construção da verdade, e não como simples coleta de depoimentos. Conforme os autores, o réu era induzido a adaptar sua fala às formas previamente esperadas pelos inquisidores, que operavam com base em manuais e esquemas narrativos; pela proposição de Dutra, parte-se do princípio de que o interrogatório, mais do que um procedimento formal, constitui-se como um “ato dramatizado, orientado por uma lógica própria de encenação da culpa e da conversão” (Dutra, 2022, p. 7), em que a fala do réu é induzida, redirecionada e filtrada pelas categorias normativas da fé e do pecado.

Esse processo ritualístico foi experienciado e, ao mesmo tempo, subvertido por Luzia Pinta entre dezembro de 1742, quando foi oficialmente presa, e junho de 1744, data de sua última admoestação, anterior à sentença de degredo. Ao longo desse período, Luzia foi submetida a quinze sessões diante do tribunal inquisitorial,

incluindo a aplicação de tortura com o objetivo de levá-la a confessar sua culpa por heresia associada ao pacto demoníaco. Mesmo diante dessas circunstâncias extremas e admitindo a realização dos calundus, assumindo o poder de curar e de adivinhar, ela continuou a afirmar que esses dons não provinham do demônio, mas sim de uma virtude concedida por Deus.

Sendo a ré por muitas vezes, e com muita caridade, admoestada nesta mesa da parte de Cristo Senhor Nosso, que, para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa, quisesse acabar de confessar suas culpas e dizer toda a verdade delas, declarando a verdadeira intenção que teve em cometer as que tem confessado e o pacto que se presume ter feito com o Demônio, ela ré, usando de mau conselho, o não quis fazer (ANTT, 1744, processo 252, fl.72).

Luzia estruturou então sua defesa afirmando a legitimidade espiritual de suas práticas, ancorando-as tanto em sua trajetória de catequização quanto em sua ancestralidade de matriz banto. Atribuiu seu dom de curar e adivinhar a Deus, com a intercessão da Virgem Maria, destacando que esse saber lhe fora transmitido por meio de sua ancestral, identificada como tia Maria. Em sua genealogia espiritual, a acusada apresentou um percurso catequético completo, do batismo à crisma, mencionando os padrinhos e as igrejas onde cada uma das cerimônias foi realizada, em uma tentativa clara de comprovar sua inserção na fé cristã e de legitimar, dentro dos próprios parâmetros da ortodoxia, os fundamentos de sua atuação ritual.

Essa tentativa de ressignificar suas práticas dentro do campo da fé cristã revela uma forma de resistência diante da maquinaria inquisitorial. Mesmo submetida a intensa coerção, de maneira consciente ou não, Luzia opera o que pode ser entendido como uma estratégia discursiva, por meio da qual busca controlar, ainda que parcialmente, a forma como será julgada. Seu depoimento oferece indícios de microrresistências narrativas, ao recusar o modelo de culpa pré-fabricado pelo tribunal e propor

uma outra lógica de causalidade e intenção uma lógica fundamentada no dom divino, na prática da cura e na devoção mariana, não na transgressão demoníaca. Trata-se de uma forma sutil, mas poderosa, de afirmar sua subjetividade e sua fé em meio a um sistema que a via, essencialmente, como portadora de erro.

As práticas de Luzia indicam outra camada de religiosidade; segundo a própria testemunha de acusação, Diogo de Souza de Carvalho, ela mesma afirmava que “Deus lhe dizia naquelas ocasiões o que havia de fazer” (ANTT, processo nº 252, fl 17v.) durante os rituais de adivinhação, revelando uma espiritualidade de matriz africana reelaborada no contexto cristão, onde o divino dialogava diretamente com o corpo em transe e com o saber ancestral. Daibert, (2012) reitera que essa articulação entre fé, corpo e resistência mostra que Luzia não apenas se defendeu, ela aglutinou sua fé na fronteira entre mundos religiosos, elaborando uma cosmologia em que Deus e os ancestrais falavam, coexistiam e se manifestavam através dos ventos da adivinhação.

Nesse ponto da análise, torna-se inevitável sua aproximação de Luzia com outras mulheres conhecidas na historiografia, como Rosa Egípcia (Mott, 2023), sobretudo no que tange à linha tênue que separa o conceito de heresia dos requisitos para a santidade. Até que ponto práticas de cura e adivinhação são entendidas como associação demoníaca e não como expressões de espiritualidade cristã e milagres? Tanto Rosa quanto Luzia eram mulheres negras, que, mesmo submetidas à escravidão, desenvolveram saberes espirituais próprios ancorados em suas ancestralidades e na fé católica. Ambas foram acusadas de práticas religiosas consideradas heréticas e se tornaram alvo da Inquisição portuguesa. Rosa foi levada ao tribunal inquisitorial em Lisboa, onde ficou presa por mais de uma década, até a morte em cárcere. Luzia também foi presa, interrogada, torturada e mantida em cárcere até o degredo. Seus corpos foram disciplinados pelo discurso inquisitorial, mas também resistiram por meio da palavra

e da fé. O discurso inquisitorial tentou enquadrá-las como feiticeiras, mas suas trajetórias revelam resistência e protagonismo feminino negro no campo da religiosidade.

Luzia Pinta foi condenada por abjuração leve em junho de 1744, durante um auto de fé público realizado no Convento de São Domingos, em Lisboa, com a presença do rei D. João V. A pena imposta incluía a proibição de realizar curas ou quaisquer práticas consideradas supersticiosas, reafirmando o propósito da Inquisição de suprimir os saberes populares que escapavam ao controle da Igreja e do Estado. Além disso, foi sentenciada ao degredo de quatro anos na vila de Castro Marim, no Algarve. No mês seguinte, foi libertada dos cárceres para o cumprimento da pena. Apresentou-se oficialmente em Castro Marim em agosto de 1744 (Costa, 2018, p. 164), conforme registro formal de sua chegada.

Durante o degredo, apesar das restrições, Luzia continuou a exercer práticas de cura, como revela denúncia enviada à Inquisição de Évora por Juliano Maria de Aragão, que afirmou ter recebido em sua casa uma preta chamada Luzia, degredada por feitiçaria, tratando um doente com cozimento de ervas, preces, manipulações corporais e gestos rituais (Costa, 2018, p. 167). A permanência dessas práticas após a condenação evidencia não apenas a força de sua espiritualidade, mas também o reconhecimento de sua autoridade religiosa no universo afro-atlântico e seu protagonismo na continuidade da própria narrativa.

Considerações finais

Este artigo buscou, a partir do processo inquisitorial de Luzia Pinta, não apenas extrair dados, mas compreender a lógica interna dos interrogatórios, das admoestações e da construção dos autos como campo de disputa entre silêncio, voz e imposição. Sua fala, ainda que mediada e filtrada pelo discurso inquisitorial, não se reduz a objeto da repressão; constitui espaço de produção de

sentido, subjetividade e resistência. A pesquisa propôs, assim, deslocar o olhar tradicional sobre a documentação da Inquisição, entendendo-a não só como registro oficial, mas como lugar de memória em que se inscrevem subjetividades negras apagadas pela história.

Luzia Pinta não pode ser compreendida apenas como uma personagem submissa à lógica inquisitorial; é reducionismo e epistemicídio entendê-la apenas como alguém que foi julgada e condenada pelo Tribunal do Santo Ofício. Ao contrário, ela emerge dos registros inquisitoriais como mulher, como pessoa negra, alguém que foi escravizada e conquistou a própria alforria, como uma calunduzeira respeitada por décadas. Mesmo quando submetida à repressão religiosa, ela afirma sua presença por meio da palavra, da fé e da própria prática.

Com convicção, Luzia reivindicou o direito de curar, compreendendo essa prática não apenas como um dom pessoal, mas como expressão legítima de uma herança ancestral e divina. Ao sustentar suas ações diante dos interrogadores e recusar-se a se submeter às narrativas da ortodoxia católica, ela se impõe como sujeito histórico de si, deslocando os limites do que era permitido e afirmando, contra o silenciamento, sua existência plena. Sua narrativa, ainda que atravessada pela mediação inquisitorial, revela uma ética de resistência e uma política da palavra que se coloca como contraponto ao projeto colonial de apagamento.

Talvez a maior evidência desse protagonismo na escrita de sua própria história seja o fato de, ao longo do processo, Luzia Pinta confessar a prática dos calundus e ao mesmo tempo deixar claro que não os compreende como feitiçaria ou pacto com o Demônio, mas como rituais de cura, orientados por forças superiores.

Ao ser a voz dos calundus nas páginas oficiais da História, sua sina, de ser acusada, julgada e condenada pelos Tribunais do Santo Ofício, torna Luzia Pinta protagonista de uma história de resistência afrodiaspórica, que transforma as páginas de seu processo em espaço

de produção de sentidos, ainda que mediados, filtrados e limitados. Suas resistências se manifestam de múltiplas formas ao longo de sua trajetória: desde os episódios que levaram à sua denúncia, como a exposição de um homem que dormiu com uma negra sem pagar por isso, até os silêncios estratégicos e a constante recusa em confessar uma culpa que não reconhece.

Luzia também resiste ao subverter o discurso inquisitorial, atribuindo a Deus o seu dom e invocando Santo Antônio durante a tortura. É exemplo de resistência também ao reincidir em suas práticas espirituais após a condenação e durante o degredo. Um caminho investigativo promissor reside na análise sistemática dos Cadernos do Promotor da Inquisição de Évora, especificamente o registro n. 70, que documenta a atuação de Luzia Pinta durante seu degredo em Castro Marim. Pesquisas futuras podem abordar se a denúncia de Juliano Maria de Aragão foi um evento isolado ou se Luzia logrou reconstruir redes de sociabilidade e cura no Algarve, atendendo tanto à população local quanto a outros degredados em condições semelhantes.

Ademais, propõe-se um estudo comparativo entre as estratégias de resistência de Luzia Pinta e de outros réus afrodiáspóricos degredados, para entender por que certas denúncias de reincidência no exílio não evoluíram para novos processos formais. É importante investigar se o “silêncio tático” constituiu uma técnica deliberada de sobrevivência para evitar uma nova tentativa de enquadramento demonológico pelo Santo Ofício. Esse enfoque permitirá a futuras pesquisas aprofundarem a análise sobre a eficácia da ‘mímica da fé’ e das microrresistências narrativas na preservação da agência desses sujeitos frente à maquinaria repressiva da Inquisição Portuguesa.

Por essa razão, a pesquisa aqui apresentada desloca o olhar tradicional sobre os documentos inquisitoriais, tratando-os como fontes de subjetividade, disputa simbólica e lugar onde uma mulher negra pôde escrever sua história de resistência, a ponto de garantir que seus

ventos de adivinhação atravessassem o mundo atlântico como espaço e enquanto tempo, para que séculos depois a presença de Luzia Pinta ainda nos alcances no presente.

Referências

Abreu, C. de. (1922). *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça: confissões da Bahia - 1591-92*. Série Eduardo Prado.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), proc. nº232 – Luzia Pinta.

Costa, T. T. de O. (2018). *Nas terras remotas o Diabo anda solto* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais.

Daibert, R. (2012). Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII. *Religare*, 9(1), 3-16.

Daibert, R. (2015). A religião dos bantos. *Estudos Históricos*, 28(55), 7-25.

Dutra, L. C. (2022). *O ato de interrogar sob a perspectiva dos inquisidores* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais.

Feitler, B. (2008). Da prova como objeto de análise da práxis inquisitorial. In Fragoso, J., & Lopes, A. C. J. de S. (org.). *História do direito em perspectiva* (pp. 215-232). Juruá Editora.

Feitler, B. (2019). *Nas malhas da consciência*. Editora Unifesp.

Fernandes, A. N. (2022). *A defesa dos réus*. Edirora Fino Traço.

Kananoja, K. (2012). *Central African identities and religiosity in colonial Minas Gerais* (Tese de Doutorado). Åbo Akademi University. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-93-0490-5>

Lipiner, E. (1969). *Os judaizantes nas capitanias de cima*. Editora Brasiliense.

Marcussi, A. A. (2009). Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. In *Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades*, 2, Maringá. Revista Brasileira de História das Religiões 1(3).

Marcussi, A. A. (2015). *Cativeiro e cura* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo.

Mott, L. (1994). O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, 1, 73-82.

Mott, L. (2005). In vino veritas: vinho e aguardente no cotidiano dos sodomitas luso-brasileiros à época da Inquisição. *Topoi*, 6(10), 75-105. <https://www.scielo.br/j/topoi/a/NDnhV9nTLM-M8TNThyXd8rxQ/?format=pdf&lang=p t>

Mott, L. (2008). Feiticeiros de Angola na América Portuguesa e vítimas da inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, 5(9/10).

Mott, L. (2023). *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil*. Companhia das Letras.

Novinsky, A. W. (1972). *Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo. <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-20250210-163018/en.php>

Pinheiro, A. R. S. (2016). *Novos ares, nova vida: mobilidade, casamento e família nos sertões do Siará Grande (1759-1766)* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Ceará.

Regimento do Santo Officio da Inquisição dos reynos de Portugal. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640. <https://purl.pt/41940>

Rodrigues, A. C. (2007). *Sociedade e inquisição em Minas colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)* (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo.

Rodrigues, A. C. (2012). *Poder eclesiástico e inquisição no século XVIII luso-brasileiro* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo.

Salvador, J. G. (1969). *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*. Edusp.

Siqueira, S. (1978). *Inquisição portuguesa e sociedade colonial*. Editora Ática.

Sousa, G. G. de. (2023). *“Tidas e havidas por feiticeiras”: mulheres pretas e mestiças acusadas de feitiçaria nas Minas Gerais colonial* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Ouro Preto.

Souza, L. de M. e. (1986). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Companhia das Letras.

Souza, L. de M. e. (2002). Revisitando o calundu. In Souza, L. de M. e. *Ensaio sobre a intolerância* (pp. 137-155). Editora Humanitas.

Sweet, J. H. (1988). *Recriar África*. Edições 70.

Vainfas, R. (1988). *Trópico dos pecados*. Editora Campus.