

CALUNDUS COLONIAIS E A FORMAÇÃO DA AFRORRELIGIOSIDADE BRASILEIRA

Guilherme Dantas Nogueira¹

DOI: 10.26512/2526-9704.2026.e62812

Resumo: As religiões afro-brasileiras resultam de processos sócio-históricos iniciados no Brasil colonial com a chegada de africanas/os escravizadas/dos a partir do século XVI, e a subsequente organização dos Calundus coloniais. Este artigo analisa sociologicamente a formação desses cultos e sua centralidade na constituição das práticas religiosas hodiernas, argumentando que, embora estruturadas em torno do século XIX, tais religiões do presente não podem ser compreendidas sem sua raiz calunduzeira anterior. A pesquisa combina revisão bibliográfica com dados de campo, tradição oral e olhar situado. Mostra que os Calundus coloniais, heterogêneos e sincréticos, emergiram em contexto de relativa tolerância e perseguição, articulando elementos africanos, indígenas e católicos. Atuaram como espaços de cura, sociabilidade e organização comunitária, desempenhando funções sociais não supridas pela ordem colonial. Sua estrutura doméstica, liderança iniciática e abertura a interações culturais favoreceram sua continuidade e transformação. Conclui argumentando que as religiões afro-brasileiras atuais são expressões diversas dessa tradição dinâmica, adaptada às condições regionais e históricas brasileiras.

Palavras-chave: Calundus coloniais; Religiões afro-brasileiras; Sincretismo religioso.

Resumen: Las religiones afrobrasileñas resultan de procesos sociohistóricos iniciados en el Brasil colonial con la llegada de africanas/nos esclavizadas/dos a partir del siglo XVI, y la posterior organización de los Calundus coloniales. Este artículo analiza sociológicamente la formación de estos cultos y su centralidad en la constitución de las prácticas religiosas contemporáneas, argumentando que, aunque se estructuraron en torno al siglo XIX, las religiones actuales no pueden comprenderse sin su raíz *calunduzeira* anterior. La investigación combina revisión bibliográfica con datos de campo, tradición oral y una mirada situada. Se muestra que los Calundus coloniales, heterogéneos y

¹ Diretor Presidente do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas. Pesquisador Visitante Associado ao Instituto de Pesquisas Afro-Latino-Americanas da Universidade de Harvard. Tata Kambondo da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. guidantasnog@gmail.com.

sincréticos, emergieron en un contexto de relativa tolerancia y persecución, articulando elementos africanos, indígenas y católicos. Existieron como espacios de curación, sociabilidad y organización comunitaria, desempeñando funciones sociales no cubiertas por el orden colonial. Su estructura doméstica, liderazgo iniciático y apertura a interacciones culturales favorecieron su continuidad y transformación. Se concluye que las religiones afrobrasileñas actuales son expresiones diversas de esta tradición dinámica, adaptada a las condiciones regionales e históricas de Brasil.

Palabras clave: Calundus coloniales; Religiones afro-brasileñas; Sincretismo religioso.

Apresentação

As religiões afro-brasileiras foram criadas no Brasil a partir de processos sócio-político-religiosos que começaram a se desenhar no país desde o final do século XVI, com a chegada de africanas/os escravizadas/os. São variadas e heterogêneas, mesmo guardando semelhanças inegáveis umas com as outras, tanto rituais quanto estéticas, como as incorporações de divindades africanas e/ou espíritos de antepassados diversos, conhecimentos sobre a natureza e ritos elaborados e mormente muito animados. Partilham, igualmente, uma história de perseguições, proibições, profanações de terreiros e outros episódios condizentes com o contínuo racismo (religioso e outros) brasileiro. E dividem uma raiz afrorreligiosa brasileira comum, que são os Calundus coloniais.

Tendo esta compreensão como pano de fundo, objetivo debater sociologicamente neste artigo o histórico da formação dos Calundus coloniais e o processo que os levou a formarem as bases das religiões afro-brasileiras hodiernas. Essa é uma discussão a que venho me dedicando com mais afinco desde 2016, reunindo, desde então, pesquisas bibliográficas e de campo, em terreiros afrorreligiosos do presente (que já não são mais Calundus coloniais). Defendo, todavia, que as religiões afro-brasileiras praticadas por suas várias comunidades de terreiro no presente – sem que isso implique em um modelo rígido – foram estruturadas mormente no século XIX e não podem ser entendidas sem que seja considerada sua muito anterior raiz calunduzeira. Isso vale para todas as religiões afro-brasileiras, sem prejuízo às suas especificidades, como o Candomblé, o Tambor de Mina, a Umbanda, a Jurema, o Terecô, o Batuque gaúcho, o Xangô do Recife, etc.

O texto está dividido em duas partes principais: na primeira, apresento a narrativa histórica da formação dos Calundus coloniais e de seu contexto social. Este apresentou limites e desafios para que diferentes cultos africanos fossem reestruturados e

constantemente atualizados no Brasil, em um processo que contou com sincretismos religiosos e grande contribuição de indígenas nativos desta região do planeta. Na segunda parte, debato de forma mais marcada a estrutura, a aparência e os modos de funcionamento daqueles heterogêneos cultos, em um debate que mostra sua grande aproximação das religiões afro-brasileiras hodiernas.

Para a escrita específica deste artigo vali-me de pesquisa bibliográfica em textos antropológicos, sociológicos e históricos. Ademais, busquei verificar e completar as informações bibliográficas a partir de ensinamentos e tradição oral de diferentes terreiros, aos quais tive acesso por ser também, além de sociólogo, candomblecista iniciado. Algumas especificidades do meu terreiro de origem foram úteis, ademais, para exemplificar algumas informações teóricas e históricas. Posso, portanto, uma proximidade com o tema de estudo que situa meu olhar. Esta foi uma condição que tomei como uma estratégia de pesquisa. Foi meu olhar situado que me facilitou interpretar algumas informações que aqui discuto e que fazem parte do corpo de conhecimentos afrorreligiosos de diferentes raízes e tradições. Sem estas, não seria possível tecer as contribuições que postulo neste artigo.

Calundus coloniais e seu contexto social

Os antropólogos Vagner Gonçalves da Silva (2005) e Renato da Silveira (2006) – encontrando paralelo também no historiador Luís Nicolau Parés (2007) – explicam que o termo “Calundu” se refere, provavelmente de forma inexata, a todas as manifestações religiosas afro-orientadas no Brasil, sendo que estas existiram mais frequentemente em sua forma colonial até o século XIX (Calundu é, portanto, diferentemente de Candomblé, substantivo genérico para religião afro-brasileira, inclusive no presente²). A provável inexatidão do nome está no fato de que, em muitos casos, os fenômenos sociais observados no passado e descritos como Calundus poderiam não ser necessariamente louvores a divindades ou antepassados afro-brasileiros, mas se tratar, por exemplo, de festas de outras naturezas ao som de atabaques, como indica Silva (2005). Esta confusão possivelmente ocorre porque, como lembra Silveira (2006), a separação entre religião e outros aspectos da vida humana – sagrado e profano – não era marcada para os/as africanos/as e seus/suas descendentes escravizados/as ou livres no Brasil, embora fosse

² Almeida (2017) destaca que, embora sem indicar nova semântica, a palavra foi relançada em 2016, pelo grupo Calundu, com este exato sentido genérico/generalista de religião afro-brasileira.

para os colonizadores³ europeus. Além disto, esse autor revisou variada bibliografia, que por vezes indica terem sido os Calundus coloniais mais especificamente afro-baianos e, outras tantas, mais generalizados. Sigo com a segunda opção, como também fizeram Silva, Silveira e Parés.

Silva (2005) explica que Calundus foram fundados amplamente por todo o Brasil Colônia, tendo muitos sido vistos nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. O autor indica relatos de viajantes e etnógrafos que registraram a existência destas manifestações religiosas. Postula ainda que os Calundus funcionavam de maneira precária e quase totalmente secreta, dentro das senzalas, posto que eram perseguidos pelos colonizadores, que seriam bastante hostis à sua existência. Este postulado parece condizer com o senso comum e com o enredo da factual violência colonial brasileira – americana em geral – contra as pessoas escravizadas – africanas/os, afrodescendentes e ameríndias/os – e com o amplo racismo do Brasil pós-independência, que segue alinhado com os ideais da modernidade e seu processo civilizador racista, patriarcal e eurocêntrico – e destruidor da natureza (Nogueira e Almeida, 2023) –, por aqui fundante do Estado e posto em marcha a partir da chegada do imperador Pedro I ao poder (Silveira, 2006 e Santos, 2009). Todavia, conforme o etnógrafo e padre católico Etiënne Brazil (1911), o sociólogo Roger Bastide (1971), Parés (2007), Silveira (2006) e o historiador Edmar Ferreira Santos (2009), o Brasil Colônia foi um período menos intolerante⁴ contra as religiões afro-brasileiras que o Brasil pós-independência e, naquele, se estabeleceram as bases sobre as quais o Candomblé – e as demais hodiernas religiões afro-brasileiras, acrescento – foi erigido.

Brazil (1911), que possui um olhar católico oitocentista, é enfático ao afirmar que a prática afrorreligiosa era o único entretenimento permitido pelos senhores de escravizados, ainda que sob alguns limites, para as/os africanas/os e afrodescendentes cativas/os. Na visão do autor, isto seria bom, visto ser a vida da pessoa escravizada muito dura e a religião passível de acalmar seus ânimos na senzala, reduzindo, então, a possibilidade de revoltas. O trabalho deste padre contém conteúdo racista e ofensivo em suas palavras.

³ Observo que utilizo, ao longo do texto, marcadores idiomáticos de gênero quando refiro às pessoas africanas e outras violadas pela colonização (e.g. africanas/os). Não faço o mesmo com colonizadores pois, na estrutura patriarcal da empresa colonial no Brasil, o poder era masculino.

⁴ No que tange a religiões afro-brasileiras o termo “intolerância religiosa” e outros similares reflete, mais precisamente, o processo que vem sendo chamado em anos mais recentes de “racismo religioso”. Trata-se de processo calcado na colonialidade brasileira, de reiterado repúdio à religiosidade afro, justamente por ser negra (Fernandes, 2017; Basilio de Oliveira, 2017; Flor do Nascimento, 2017b).

Seu texto, contudo, é interessante por ilustrar uma faceta da história reiterada posteriormente por autores como Silveira (2006) e Santos (2009): a de que o colonialismo católico, mais moderado com relação à violência contra pessoas escravizadas do que os senhores portugueses, contribuiu para a fundação e fixação das religiões afro-brasileiras no Brasil Colônia.

A Igreja Católica não permitia a livre prática religiosa no Brasil Colônia, nem defendia a abolição. Esta instituição fazia parte da estrutura social da Colônia como religião oficial e o direito canônico devia ser respeitado no Brasil em conjunto com o direito português. A escravidão era uma empresa legal no Brasil, inclusive pelo direito canônico. Este condenava, todavia, os excessos de violência – ou seja, excesso de espancamentos – praticados contra as pessoas escravizadas, que deveriam ainda ter os domingos livres para descanso. O mesmo domingo era um dia que deveria ser reservado à prática religiosa católica, e todas/os, inclusive africanas/os e indígenas, deveriam ser batizadas/os. Entretanto, a prática afrorreligiosa poderia ser uma porta de entrada para a catequese católica, a ser realizada de forma sincrética com a religiosidade africana. Assim, desde que o Catolicismo fosse visto como religião superior e tivesse seus preceitos exaltados, os cultos e rituais a “santos” afro-brasileiros disfarçados de católicos estavam permitidos (Silveira, 2006).

Essa tolerância restrita à prática afrorreligiosa foi uma brecha importante para a existência continuada dos Calundus coloniais. Por um lado, a consideração pela administração colonial do Catolicismo como religião superior e sua prática obrigatória forçou o sincretismo calunduzeiro com aquela religião. Este fato está na raiz do repúdio candomblecista hodierno à ideia de sincretismo, exacerbado na década de 1980 em manifesto publicado pelas importantes mães de santo – de terreiros baianos hoje tombados pelo IPHAN – Menininha (Terreiro do Gantois), Stella de Oxóssi (Ilê Axé Opô Afonjá), Olga (Terreiro do Alaketu), Tetê de Iansã (Terreiro da Casa Branca) e Nicinha (Terreiro do Bogum) (Flor do Nascimento, 2017a). Por outro, permitiu que cultos a divindades africanas fossem realizados a céu aberto nas fazendas dos senhores de escravizados, em endereços conhecidos nas vilas coloniais e em outros locais. Nesses, sobreviveram simbólica e tacitamente, se ressignificaram continuamente e formaram as bases para a criação das religiões afro-brasileiras do presente. Acerca disso, Parés (2007) nota ter havido tanto tolerância quanto à prática afrorreligiosa não estruturada, que ele identifica como feitiçaria e curandeira – ou seja, indivíduos sem local de atendimento

necessariamente fixo, que por meio de técnicas de culto afro-brasileiras⁵, atendiam à sua clientela religiosa com demandas igualmente individuais; quanto a Calundus estruturados, que reproduziam a seu modo formas afrorreligiosas de devoção coletiva.

Brazil (1911) vai mais além da percepção de Calundus como uma forma de entretenimento útil ao povo negro escravizado e registra que formas religiosas afro-brasileiras existiam abertamente na cidade de Salvador/BA do início do século XX, quando eram menos toleradas que no período Brasil Colônia. O autor lembra ainda o jornalista João do Rio, que registrou alguns anos antes o que se pode caracterizar como o contexto afro-carioca do Rio de Janeiro/RJ do início do século XX – com suas várias mães, pais e filhas de santo, babalaôs, africanas/os islamizadas/os (malês, em seu relato) e todo o seu mundo mágico (Rio, 1904/2006). Ou seja, religiões afro-brasileiras existiam abertamente pelas ruas das duas principais cidades brasileiras do início do século XX – Rio de Janeiro/RJ e Salvador/BA. Todavia, Brazil (*op. cit.*) entende que tais formas religiosas e seus ditos modos “depravados” e “imorais”, frutos do que chamava de mente “atrasada” e “tosca” das/os negras/os, tendiam a desaparecer por si mesmos. Isto, posto que seriam, em sua visão evolucionista biológica, expressões religiosas atrasadas, prestes a serem superadas no curso natural da história.

Bastide (1971), por sua vez, apresenta os Calundus a partir de uma visão menos violenta sobre o povo negro e suas práticas culturais, ainda que também racista. Ele entendia que senhores de escravizadas/os portugueses e seus herdeiros – sobretudo nas regiões mais rurais – eram o que hoje poderíamos estereotipar como o arquétipo dos capitalistas liberais, no que tange à lide com as/os africanas/os e suas/seus descendentes escravizadas/os: tinham interesse bastante marcado e utilitário em seu corpo, posto ser esta a principal máquina para seu trabalho. O corpo da pessoa escravizada seria, assim, um bem útil e valorizado por sua capacidade produtiva, tal qual uma máquina. Ao mesmo tempo, descartável uma vez morto. Por isso, senhores não apresentavam nenhum tipo de preocupação com a alma das pessoas escravizadas ou não brancas em geral – que mormente acreditavam não ter, ou pelo menos não igualmente aos/às brancos/as europeus/éias. Não lhes importava, portanto, que as/os africanas/os e suas/seus descendentes praticassem seus Calundus, e, junto a estes, ritos fúnebres para as/os suas/seus mortas/os. Para Bastide (1971), foi exatamente esta maneira que o português

⁵ O autor fala em técnicas africanas, mas por tratar-se de uma reprodução diaspórica dessas, necessariamente influenciada por todo o contexto do Brasil Colônia, utilizo afro-brasileiras.

tinha de enxergar o povo negro escravizado que favoreceu a manutenção de suas religiões no Brasil, que seriam, além disso, em vários de seus rituais e facetas, puras de toda e qualquer outra influência do contexto colonial brasileiro. Assim, seriam mais propriamente religiões africanas no Brasil, do que religiões afro-brasileiras.

O autor é adepto da ideia de que haveria misturas e descaracterizações nas religiões praticadas no Brasil de origem centro-africana, ou seja, naquela que hoje é chamada, de forma ainda colonial, religiosidade banta⁶, ou, mais emicamente, angoleira. Estas misturas e descaracterizações não teriam surgido em função de nenhum interesse dos senhores de escravizadas/os pelas almas das/os centro-africanas/os, mas sim, para o autor, pelo fato de que suas formas religiosas seriam inferiores às das/os africanas/os oriundos do oeste-africano – sobretudo aquelas generalizadas como iorubanas, ou nagôs⁷ – pelas quais seriam deturpadas. Trata-se da difundida ideia da superioridade nagô (nagocentrismo), que hoje é amplamente combatida. Essa interpretação tosca está calcada no evolucionismo racial e cultural dos trabalhos do médico higienista maranhense Raimundo Nina Rodrigues, a quem Bastide tinha como importante referência.

Para Bastide (*ibidem*), ao contrário de seu desinteresse pela alma das/os africanas/os e suas/seus descendentes, os senhores portugueses se interessavam por sua magia e por sua medicina, tanto por serem igualmente supersticiosos quanto por temerem as condições de vida que enfrentavam no Brasil Colônia, particularmente nas regiões rurais e ainda mais fortemente no início da colonização. Perigos característicos da vida no campo, como picadas de cobras e outros animais peçonhentos, malária e febres diversas, etc., ameaçavam tanto às/aos portuguesas/es quanto às/aos africanas/os. Para tais perigos, as práticas de cura calunduzeiras eram mais eficazes que as europeias. Assim, tinham espaço garantido pelos senhores para que sobrevivessem na Colônia e, inclusive,

⁶ Banto ou bantu, no limite, nunca foi um povo ou etnia. Trata-se de raiz linguística. Assim, bantas seriam, na Colônia, pessoas que falavam línguas de raiz banta – uma generalização colonial eventualmente também adotada parcialmente por afrodescendentes de origem centro-africana. De minha parte, evito o uso do termo.

⁷ Conforme J. Lorrain Matory (1998) e Silveira (2006), *strictu sensu*, iorubanas eram as pessoas originárias de Oyó, ou o povo que fundou aquele reino. Toda a região oeste-africana dominada pelo reino de Oyó até o início do século XIX ficou, então, conhecida como Iorubalândia e esta continha, além do iorubano, vários outros povos, como o ijexá e o egbá, que falavam línguas de raiz iorubá. Cabe ponderar que esta é uma história que encontra outras versões em outros autores, inclusive no que tange às origens da própria Oyó e da formação étnica do povo iorubano. Igualmente haveria outras cidades de ampla importância para a formação da Iorubalândia. De qualquer forma, nagô foi a forma como todos os povos daquela região passaram a ser chamados no Brasil a partir da diáspora, por senhores brancos e outras/os africanas/os e afrodescendentes, embora haja registros de que a palavra já existia na África com outro sentido (Matory, 1998).

possuíam algum *status*: a magia africana era considerada superior à dos curandeiros portugueses e todas/os as/os negras/os eram vistas/os e estereotipadas/os como feiticeiras/os em potencial. Nas cidades, por outro lado, ainda segundo o sociólogo, havia menos interesse pela magia e pela medicina das/os africanas/os e suas/seus descendentes e mais intolerância contra suas práticas religiosas, que perturbariam a paz dos brancos, sendo, assim, perseguidas por instituições coloniais.

Portanto, para Bastide (*ibidem*), Calundus coloniais não apenas possuíam certa liberdade para existir, como exerciam uma função importante na vida social das regiões rurais do Brasil Colônia. Não interessava aos senhores portugueses reprimi-los e, mais do que isto, esses mesmos e suas famílias os frequentavam na condição de clientes das/os calunduzeiras/os africanas/os. Com estas e outras interações, para o autor, africanas/os no Brasil se apropriaram um pouco da cultura das/os portuguesas/es e as/os portuguesas/es também se apropriaram um pouco das práticas das/os africanas/os, em relação que teria deixado marcas perceptíveis inclusive no Brasil do pós-independência. A linguista Yeda Pessoa Castro (2009) concorda com esta afirmação e indica que o português brasileiro é particularmente marcado por palavras oriundas de línguas centro-africanas, do tronco linguístico banto. Lélia Gonzales (1984) vai mais adiante, indicando ser o Brasil culturalmente negro, visto ter sido a mulher negra escravizada – e posteriormente livre, em ato continuado, por exemplo na condição de babá – a responsável por criar as/os filhas/os das famílias brancas, sendo, assim, a pessoas que primeiramente os socializa. A mãe preta que os cria.

Noto que no texto de Bastide (1971) aparece com grande importância, ainda que indiretamente, a figura da mãe de santo (igualmente a do pai de santo), escorada em seus saberes, dentre os quais a medicina afrorreligiosa. São essas mulheres as organizadoras e lideranças de suas comunidades e as guardiãs e principais transmissoras dos saberes tradicionais calunduzeiros, de modo que, buscá-los para a cura de doenças, divinação de futuro, etc., mesmo que consultando afrorreligiosas que não se identificam com o papel de mãe de santo, é usufruir de seus trabalhos e ensinamentos.

Bastide (*ibidem*), tanto no texto aqui citado como em outros, exagera ainda na descrição e caracterização de originalidade das cerimônias fúnebres africanas no Brasil. Talvez isto se deva a um vício de campo, por ter o pesquisador assistido e tomado notas em diversas destas cerimônias em Candomblés da nação Ketu (a que ele mais se aproximou) e as considerado inalteradas desde a África. Embora possa haver

semelhanças, não é verdade que as cerimônias permaneçam inalteradas, principalmente porque tanto o Calundu colonial (em suas várias formas) quanto o Candomblé, igualmente a Umbanda, o Terecô, o Tambor de Mina, o Batuque do Rio Grande do Sul e vários outros Calundus do presente são, essencialmente, religiões afro-brasileiras. O contexto social brasileiro, desde o início da colonização, apresentou amplos desafios às/aos africanas/os e suas/seus descendentes, que resultaram em variadas mudanças nas práticas religiosas. Mesmo localmente essas diferenças são perceptíveis à observação, como o fato do cargo de *ogan* apenas existir com o peso ritual que possui no Candomblé baiano, em comparação com papéis rituais análogos no Batuque gaúcho ou no Tambor de Mina maranhense. Além disso, rituais internos secretos e possíveis detalhes não vistos ou considerados por Bastide, além de alguma adesão a teorias que se sobrepuseram a fatos empíricos, podem também ter alienado sua visão e consequente interpretação da realidade observada.

Santos (2009) e Silveira (2006) concordam entre si e oferecem uma explicação convincente sobre o porquê teria sido o Brasil Colônia um período menos intolerante contra as religiões afro-brasileiras que o Brasil independente, explicação esta que, igualmente, contextualiza a fala de Brazil (1911) e Bastide (1971). Segundo explicam, o Brasil Colônia foi administrado por Portugal em um sistema que variava entre momentos políticos de moderação e tirania. Nos momentos de moderação, os Calundus podiam funcionar quase sem restrições, embora nunca de forma oficial (o que não implicava em direito ao livre credo) – eram semiclandestinos. E nos momentos de tirania, eram menos tolerados e eventualmente profanados e/ou desestruturados por forças coloniais (polícia, milícias oficiais, etc.). Mas, desde que se mantivessem relativamente discretos, não atraindo demasiada atenção para seu funcionamento, durante todo o período estavam relativamente a salvo de qualquer invasão – sempre houve brechas para a sua (re)existência.

Silveira (2006) indica que diferentes fatores concorriam para a alternância entre momentos políticos de tirania e moderação contra os Calundus, abaixo organizados em cinco pontos:

1. a legislação canônica e diferentes orientações de boas práticas por parte do clero romano efetivamente orientavam às/aos fiéis católicas/os que tratassem de forma humana (o que significava violência limitada) a suas/seus servas/os, mesmo as/os

- escravizadas/os. Trata-se de uma orientação de um passado distante, que foi primeiro formulada na Roma antiga, mas que seguia vigente e orientando a visão de mundo da Igreja Católica no Brasil Colônia. A orientação foi ainda reforçada pela postura menos violenta (comparada à dos senhores de escravizadas/os) de diferentes grupos missionários atuantes nas Américas;
2. a Igreja Católica teve uma atuação colonizadora no Brasil e nos demais domínios portugueses que objetivava alistar e converter o maior número de fiéis possível. Para tanto, valia-se de toda a sua vasta experiência colonial, acumulada na Roma antiga e na Europa medieval, em que atuava ativamente na conversão de fiéis e expansão territorial de seu domínio. Nesta experiência, aprendeu que uma forma eficaz de conversão de vastos grupos de pessoas era, justamente, o sincretismo do Catolicismo com suas distintas religiões, sempre buscando ligações úteis entre divindades e crenças pagãs com o cristianismo católico, apresentado como religião superior, mas sempre capaz de abarcar em seu seio toda a cosmovisão pagã;
 3. portugueses, também como estratégia de dominação, entendiam que a manutenção da religiosidade africana em sua diversidade no Brasil fomentava a rivalidade entre diferentes grupos étnicos africanos escravizados que, brigando entre si, encontrariam menos oportunidades de se unir e se rebelar contra a escravidão. Tratava-se de estratégia calculada, tal como Santos (2009) e Silveira (2006) indicam a partir de documentos históricos redigidos pelo Conde dos Arcos, que foi governador moderado da antiga Bahia, no início do século XIX;
 4. em um claro prólogo dos dias atuais, o Brasil colonial vivia momentos de grandes crises, que se alternavam com outros de dominante calma. As crises decorriam de questões diversas, como problemas econômicos, disputas territoriais entre portugueses e outros europeus, alternâncias políticas em Portugal, etc. Nos momentos de crise, frequentemente colonizadores mais conservadores e violentos, sobretudo contra os Calundus, assumiam o governo da Colônia. E então se viam mais frequentes situações de profanações de terreiros e tiranias. Nos momentos de calma, eram mais comumente os colonizadores moderados que assumiam o poder. E junto a seus governos, Calundus coloniais tendiam a prosperar (sem deixarem de ser discretos) e funcionar mais regularmente, com mais religiosas/os iniciadas/os, atividades mais estruturadas e regulares, etc.;

5. Calundus coloniais exerciam papel útil à coesão social, como prestadores de serviços que a coroa portuguesa não oferecia, por exemplo: saúde, aconselhamento individual e familiar, ordenamento de localidades, etc. Clientes, por sua vez, não eram apenas pessoas não brancas, mas também brancas/os integrantes da plebe brasileira, frequentemente portugueses – e suas eventuais famílias – que para cá vieram para trabalhar em profissões pouco ou nada prestigiadas, que se uniam, portanto, às/aos africanas/os e suas/seus descendentes pobres do Brasil, dividindo similar condição social.

Sobre este quinto ponto, cabe uma digressão mais longa. Os serviços de organização territorial deveriam, em tese, ser prestados pelas irmandades católicas, que congregavam tanto pessoas brancas quanto negras, e eram consideradas como organizações oficiais de gestão de microterritórios, que eram as vizinhanças ou pequenas comunidades de moradores/es vizinhas/os a uma igreja. Estas organizações possuíam corpos diretores oficiais, eleitos indiretamente, mas compostos por pessoas brancas que deveriam ter alguma simpatia entre seus membros – mesmo nas irmandades negras. Os principais líderes das irmandades eram homens que assumiam o lugar de patronos da comunidade ali reunida, em uma relação clientelista que se repetia nos degraus acima na estrutura social colonial até chegar ao Rei de Portugal. Ou seja, patronos das irmandades tinham acesso, como clientes, a senhores mais poderosos e ocupantes de postos mais elevados na administração colonial, que eram clientes de outros senhores mais importantes, sucessivamente até o senhor maior, o Rei. O território e toda a política colonial, portanto, era articulado em redes clientelistas, que tinham as irmandades oficiais como base da pirâmide social (Silveira, 2006).

Fazendo finca-pé a esse debate sobre redes clientelistas e demais elementos que compunham a complexa estrutura social do Brasil Colônia, Parés (2007) faz coro com Silveira (2006), concordando com o papel preponderante que as irmandades – negras, sobretudo – tiveram para a perpetuação dos Calundus. Para o autor, devoção afrocatólica, por vezes mais afro ou mais católica, favores de patronos e dinâmicas clientelistas de poder e micropoder favoreceram os Calundus, inclusive a que se estruturassem como as raízes dos atuais Candomblés – o que é análogo, acrescento, às demais religiões afro-brasileiras do presente.

Os Calundus coloniais, por sua vez semiclandestinos, muitas vezes ocupavam nos microterritórios em que existiam o mesmo exato lugar das irmandades, frequentemente inclusive protegidos pelos patronos destas. Os terreiros se assentavam atrás das igrejas (Silveira, 2006; Parés, 2007). Mas tinham lideranças mais queridas e respeitadas localmente, posto que mães e pais de santo calunduzeiras/os eram vistas/os como líderes legítimas/os, como autoridades factuais, e não impostas de cima a baixo (Silveira, 2006).

Este é, com efeito, um ponto importante sobre a organização afrorreligiosa no Brasil ainda no presente, que não deve passar despercebido. Lideranças calunduzeiras são pessoas que passaram, ao longo de anos, por um lento e gradual processo iniciático (salvo raríssimas e muitas vezes questionadas exceções), em que tomaram parte em diversas atividades dentro de suas comunidades, desde as mais simples (como faxinas) até as mais complexas (como rezas longas e elaboradas). Disso resulta que as lideranças vivenciaram experiências semelhantes aos recém iniciados, além de outras mais, ao contrário dos impostos padres católicos e patronos. Ademais, todo o processo de iniciação e crescimento religioso das lideranças calunduzeiras sempre contou com contato humano, em forma de abraços, beijos em mãos, cozimento e distribuição de alimentos, limpezas e curas com manipulação de animais, folhas e toques nos corpos das pessoas, etc. (Nogueira, 2017), algo muito distante do apartamento da relação com os líderes oficiais. Ademais, há por trás dessa liderança calunduzeira, mormente exercida por mulheres, um sentido e uma compreensão afrorreligiosa de política, sociabilidade e relações entre pessoas, que ainda sobrevive em terreiros do presente.

Sobre a forma como me refiro às calunduzeiras e particularmente às candomblecistas, cabe ainda dizer que frequentemente a literatura especializada sobre religiões afro-brasileiras se refere às mulheres iniciadas como “sacerdotisas” – e aos homens como “sacerdotes” (*i.e.*, Landes, 1947/1994). Todavia, durante uma etapa das minhas incursões ao campo dialoguei com a religiosa *makota* Valdina – famosa militante e liderança afrorreligiosa – que me explicou sobre a necessidade de problematizarmos e evitarmos o uso deste termo no contexto calunduzeiro, pois se trata de palavra ocidental, mais adequada para religiões europeias. A partir desta conversa passei a usar o termo “mãe candomblecista” para religiosas iniciadas no Candomblé e com reconhecimento de senioridade em suas comunidades, ainda que não sejam mães de santo (ver Nogueira, 2017), uso que repito neste artigo (o termo mãe calunduzeira é análogo). O termo “mãe de santo” (e sua contraparte “pai de santo”) segue válido para nos referirmos à liderança

máxima⁸ da comunidade religiosa. Para aforreligiosas que não são candomblecistas ou para candomblecistas recém iniciadas utilizo a expressão genérica “aforreligiosas iniciadas”.

Além de sua importância como líderes comunitárias, calunduzeiras/os tinham grande prestígio como curandeiras/os, sendo as/os verdadeiras/os médicas/os locais. Como não havia oferta pela coroa de nenhum tipo de serviço de saúde, tal serviço ficava a cargo de instituições beneficentes, como as Santas Casas de Misericórdia. Estas eram mantidas por benfeitoras/es variadas/os, que lhes doavam recursos em troca do prestígio, que era sempre mais significativo que a doação oferecida às instituições de cura, sempre muito carentes e pouco eficazes. A medicina calundueira, por outro lado, fluente em amplo conhecimento da flora brasileira – aprendido junto a indígenas com quem africanas/os dividiram o cativeiro no Brasil⁹ – conseguia curar variadas enfermidades. Santos (2009) e Silveira (2006) mostram que eram particularmente apreciados os conhecimentos das religiosas iniciadas para os santos das chagas, como o inquite Nsumbu. Em síntese, Calundus coloniais prosperavam na prestação de serviços que a coroa portuguesa não oferecia no Brasil.

Os cinco pontos listados acima abarcam as explicações anteriormente oferecidas por Brazil (1911) e Bastide (1971) e lhes dão um sentido contextual maior, orientando, ainda, de uma forma mais abrangente, o cenário de atuação dos Calundus coloniais. Resta ainda completar, seguindo a Silveira (2006) e Santos (2009), que a alternância entre momentos de política moderada e tirânica não se dava somente na gestão dos níveis macro (governos provinciais ou de toda a Colônia), mas também variava entre territórios menores. Assim, um gestor local de postura mais moderada poderia possibilitar que Calundus coloniais prosperassem mais em algumas cidades que em outras, com gestores de postura mais tirânica. Igualmente, senhores de escravos mais moderados poderiam consentir mais facilmente na realização de Calundus em suas fazendas que outros senhores, mais tiranos.

Consequentemente, não eram todos os senhores portugueses que concordariam em frequentar Calundus na condição de clientes, tal como insinua Bastide (1971), embora

⁸ Noto que se trata de uma liderança máxima dentre humanas/os vivas/os. Mesmo as maiores lideranças calunduzeiras não estão acima das divindades e entidades cultuadas, que, nas religiões afro-brasileiras, são próximas, acessíveis (*i.e.* via jogo de búzios) e dialogam sobre a vida cotidiana das comunidades.

⁹ Ensejo aqui um debate mais longo e denso sobre relações afro-indígenas no Brasil, que pode ser aprofundado, dentre outros, em Nogueira e Souza (2026).

pudesse haver aqueles que o fizessem. A cena social, finalmente, não era tão linear quanto pressupunha esse sociólogo. Ao contrário, era mais complexa.

Estrutura, aparência e funcionamento dos Calundus coloniais

Diferentes registros de viajantes e etnógrafos do Brasil Colônia são úteis para se apreender a estrutura, a aparência e o funcionamento dos Calundus coloniais. Silva (2005) cita um em particular, registrado nas Minas Gerais do século XIX. O relato destaca uma cerimônia realizada em Barbacena, ao longo de uma noite, nas imediações de uma hospedaria onde o viajante que a registrou estava hospedado. Incomodado com o barulho, o mesmo decidiu queixar-se no outro dia ao dono do estabelecimento, que lhe respondeu que não imaginaria que a festa fosse incomodá-lo, ou teria pedido às/aos calunduzeiras/os que não tocassem seus atabaques naquela noite. Brazil (1911) cita este mesmo Calundu em seu trabalho e acrescenta que o ritual teria sido frequentado por negras interessadas em se entregar a “orgias” com os tropeiros viajantes que lá estiveram naquela mesma noite.

A palavra orgia é repetida várias vezes no texto do padre, que sempre retrata a religiosidade afro-brasileira como contrária aos costumes de seu tempo e à moral por ele defendida, e sempre com cunho sexual exacerbado. Santos (2009) indica que tais caracterizações eram comuns na Bahia do início do século XX, que vivenciava um período de ampla intolerância por parte de sua elite contra os Calundus em geral. Racismo religioso à parte, o relato resgatado por Brazil (1911) e por Silva (2005) é interessante por mostrar que as festas calunduzeiras ocorriam com a concordância de sua vizinhança, o que cabe perfeitamente nas explicações de Silveira (2006) resgatadas anteriormente, dialogando, também, com Parés (2007).

A historiadora Laura de Mello e Souza (2002) – possivelmente a primeira autora a resgatar e classificar dados sobre os Calundus coloniais, identificando-os como os precursores de toda a aforreligiosidade brasileira hodierna – apresenta, por sua vez, uma lista de vários desses Calundus antigos. Alguns, pelos dados e interpretações da autora, eram terreiros que atraíam clientela diversa, possuindo ainda diferentes filhas/os iniciadas/os e uma aparência mais próxima à de terreiros de Candomblé ou Umbanda deste século XXI – modelo que parece fazer sentido especular-se como sendo aquele que ocupava o lugar de uma igreja como centro de um microterritório. Outros vários Calundus apresentados no texto de Souza (2002), todavia, tinham aspecto de pequenos cultos

familiares, de forma alguma erguidos como templos ou mesmo atraindo clientela externa, ainda que tivessem fundamentos assentados¹⁰ e centralizassem a devoção de toda a família.

Souza (2002) relembra o terreiro liderado pela famosa mameto Luzia Pinta, fundado em Sabará, nas Minas Gerais, entre 1720 e 1740, citado também por Silva (2005) e Silveira (2006) e mormente lembrado na bibliografia sobre Calundus¹¹, que exemplifica os Calundus coloniais de maior apelo público. Sua mãe de santo posteriormente se tornou a única calunduzeira a ser levada a Lisboa e lá julgada pelo Tribunal da Santa Inquisição. Conforme a autora e os autores, o ritual de seu terreiro assemelhava-se ao rito angolano chamado *xinguila*, em que haveria um culto de possessão por um antepassado, com habilidade de cura.

Silveira (2006) problematiza, a partir do relato deste Calundu colonial angoleiro, que o mesmo tinha, além de invocações e louvores a divindades centro-africanas, rituais aproximados do que hoje seria a Umbanda. Justamente por isso, há provocações por parte de pesquisadoras/es contemporâneas/os, às/aos quais o autor adere, de que esta foi a verdadeira raiz daquela religião: cultos angoleiros no Brasil, sincretizados posteriormente com orixás iorubanos. Esta provocação é, com efeito, bastante sólida, posto que a Umbanda, tal qual a conhecemos no presente, ganhou seu nome próprio (ou seja, suas variadas/heterogêneas ritualísticas e formas religiosas, modos de apresentação e organização dos terreiros, etc., passaram a ser reconhecidos sob a alcunha de Umbanda) no início do século XX, no Rio de Janeiro/RJ. Foi nessa cidade e em seu entorno, entre terreiros periféricos e cêntricos, giras mais e menos frequentadas pelas classes populares e média, com rituais e presença de entidades variadas, que se unificou sob o nome de Umbanda aspectos e ritos de diferentes cultos já anteriormente existentes no Brasil, inclusive a hoje extinta Macumba carioca, e que tinham raízes centro-africanas (Brown, 1994; Silva, 2005; Nogueira e Almeida, 2023). De minha parte, pesquisei junto com Nilo Nogueira sobre a estruturação e vestígios da antiga Cabula capixaba, uma das mais antigas religiões afro-brasileiras de que se tem conhecimento a se destacar dos heterodoxos Calundus coloniais angoleiros e ganhar forma e nome próprio. Conforme

¹⁰ Assentar um fundamento ou divindade (montar um assentamento) significa trabalhar a energia em questão e direcioná-la a um elemento material específico (o assentamento).

¹¹ Há várias referências, inclusive de estudiosos ocupados em entender especificamente a aforreligiosidade nas Minas Gerais. Dentre outros trabalhos disponíveis e além daqueles de Mello, Silva e Silveira, indico outros dois, publicados em periódicos conceituados: Rohde (2009) e Daibert (2015).

verificamos, há indícios rituais que indicam que a Cabula influenciou a Macumba carioca que, por sua vez, influenciou a Umbanda (Nogueira e Nogueira, 2017).

Destaca-se no Calundu colonial de mãe Luzia Pinta e na grande maioria de todos os demais conhecidos a presença de mesclas religiosas. Silveira (2006) explica que já havia algum sincretismo entre religiões tradicionais centro-africanas e cristianismo – oeste-africanas, idem (Parés, 2007) – na África, mas não se pode precisar se isto influenciou o Calundu do século XVII no Brasil. Este era sincrético de qualquer forma, mantendo a organização africana/afro-orientada, mas apresentando elementos cristãos, como o crucifixo, incorporado no Brasil ou na própria África, e indígenas, como o conhecimento do uso de plantas brasileiras. Africanas/os e indígenas se associaram no Brasil desde cedo, tendo convivido no cativeiro e em quilombos. Trocaram conhecimentos sobre técnicas de cultivo da terra e seus frutos (como a mandioca), técnicas de cura, e produção de objetos, comidas, etc., umas/uns com as/os outras/os, além de terem trocado conhecimentos religiosos (Silveira, 2006; Wade, 2018; Nogueira e Souza, 2026). Portugal, por sua vez, atuou politicamente para impedir a associação de indígenas/os e negras/os, tendo, por exemplo, proibido seu casamento na época pombalina (Silveira, 2006).

O sincretismo religioso afro-ameríndio foi, não obstante, uma realidade no Brasil, indefectível, comprovada justamente pelo fato de que a prática religiosa centro-africana utilizou dos conhecimentos sobre a flora local, aprendidos com as/os indígenas, para se manter viva (Silveira, 2006; Nogueira e Souza, 2026). Sincretismos de divindades e suas características também existiram (Silveira, 2006). As religiões africanas, sejam as congo-angolanas (Silveira, 2006) ou as oeste-africanas (Parés, 2007), eram receptivas a mesclas desde a África. São religiões baseadas em elementos rituais e materiais, passadas por tradição oral. Não têm fundamentos escritos em livros e a centralidade da vida religiosa está nos rituais. E assim, na falta dos elementos ritualísticos existentes na flora africana, foi necessário aprender a usar aqueles presentes no Brasil, com quem sabia manuseá-los (Silveira, 2006; Nogueira, 2019).

No presente, idiomas de origem centro-africana, da raiz linguística banta, são usados nos terreiros de Candomblé Angola, e aprendidos pelas/os frequentadoras/es tanto no dia a dia dos templos quanto via estudos de glossários e dicionários variados. Estes podem ser encontrados e baixados gratuitamente da Internet. Há detalhes linguísticos, todavia, que insistem em permanecer dinâmicos e apenas compreendidos pela oralidade.

Exemplos são misturas das línguas quicongo, quimbundo e bacongo, parecidas por serem todas de raiz banta, mas não idênticas. O mesmo vale para Candomblés Jeje com as línguas desse tronco, igualmente reproduzidas nos Tambores de Mina maranhenses. E para as variadas pronúncias do iorubá, encontradas nos variados Candomblés Ketu e Xangôs do Recife. Em maior ou menor medida, essa potente dinâmica se vê refletida em vários outros Calundus do presente. A oralidade, portanto, parece resistir à modernidade dos dicionários inclusive pela mistura linguística, aceita, finalmente, pelas divindades cultuadas, que dançam ao som dos atabaques e cantigas sem se preocuparem com a língua em que as palavras são cantadas. Respondem, muito antes, à devoção das/os fiéis e à emoção passada pelas orquestras percussivas e palmas que animam os rituais.

Comento, ainda sobre o conhecimento da flora local aprendido pelas/os centro-africanas/os com as/os ameríndias/os brasileiras/os, que práticas rituais contemporâneas carregam esta raiz afro-ameríndia. Aprendi em determinada ocasião com meu pai de santo, tateto Nepanji, que nunca poderíamos oferecer ao inquice das matas, Mutakalambô, folhas de eucalipto, pois “Oxóssi não gosta de eucalipto”. Há uma sutileza no conhecimento por trás desta frase, que indica, em nossa cosmopercepção angoleira, que o eucalipto não é aceito pelas matas brasileiras. Com efeito, esta planta é exótica no Brasil e danosa às matas deste país do ponto de vista da Ecologia, pois retira demasiada água do solo, empobrecendo-o.

Mameto Luzia Pinta provavelmente era capaz de incorporar os inquices Nzazi, deus do trovão e da justiça¹², e Kaiango, deusa guerreira dos raios, bem como um/a caboclo/a¹³. Tratava-se, também, de uma africana batizada no Catolicismo ainda na África (em São Paulo de Luanda, sua cidade de origem), provavelmente tendo seus pais – um congolês e uma angolana – sido membros lá de uma irmandade católica. Veio para o Brasil escravizada, aos 12 anos, e foi aqui iniciada nos cultos a inquices. Seu Calundu, com isso, era marcadamente afro-brasileiro, e trazia elementos sincréticos com o Catolicismo que aprendeu em Angola. Trazia também possíveis elementos sincréticos com o islamismo (culto a sultões), atualmente também presentes na Umbanda, e que

¹² Quarta-feira é o dia da semana do inquice Tat’etu Nzazi, ou seja, da própria justiça (inquices, ao contrário de orixás e voduns, com os quais se sincretizam, não são atropomorfizados, ou seja, não são senhores de um dado elemento – são o próprio elemento), sendo, portanto, o dia preferido pelo povo de santo no presente para tomar as ruas e outros espaços públicos em protestos por seus direitos.

¹³ As entidades chamadas de caboclas/os são espíritos de indígenas brasileiras/os, geralmente – mas não necessariamente – associadas/os com a época da colonização do país, que retornam aos terreiros das religiões afro-brasileiras para atender pessoas, mormente em rituais de cura.

naquele Calundu colonial eram provavelmente oriundos da própria África, visto que a região congo-angolana já tinha contato com o mundo islâmico (Silveira, 2006).

A descrição do Calundu de mameto Luzia Pinta me é de especial interesse pessoal, posto que apresenta inegáveis semelhanças com minha casa de Umbanda e Candomblé, localizada na periferia de Belo Horizonte/MG. O Calundu colonial daquela mãe de santo foi uma expressão importante dos antigos Cultos às Almas¹⁴ mineiros, tradição da qual meu terreiro também descende. E a poucos quilômetros de nosso endereço está a cidade de Sabará/MG. Em meu terreiro, também cultuamos divindades congo-angolanas, que ali começaram a ser reverenciados na tradição Moxicongo do Candomblé Angola, a partir dos desígnios do preto-velho Pai Guiné de Aruanda, mentor espiritual da casa¹⁵. Como mameto Luzia Pinta, também cultuamos caboclas/os, tanto em sessões de Umbanda quanto em rituais hodiernamente conhecidos como Candomblés de Caboclo, ou Toques para Caboclos. Finalmente, também sofremos com o racismo religioso existente nas Minas Gerais, ainda que já não seja mais a antiga inquisição católica.

A maior diferença existente entre o Calundu da minha comunidade de terreiro e o da mameto Luzia Pinta está, portanto, na adaptação à temporalidade cronológica de cada um, com (re)leituras e (re)significações da aforreligiosidade próprias de cada tempo. Calundus coloniais, como o de mãe Luzia, cultuavam menos divindades e antepassados, e provavelmente tinham menos seguidoras/es iniciadas/os do que os atuais Candomblés e Umbandas. Além disso, os terreiros também eram menores em tamanho, funcionando em residências (misturado com a casa das lideranças, com acesso público controlado, ainda que permitido), o que já raramente ocorre com o Candomblé¹⁶ (que mantém em sua organização o caráter doméstico, mas possui espaços mais divididos e realiza grandes festas e rituais totalmente abertos ao público). Contudo, Nzazi e Kaiango ainda dançam ao som de atabaques em nosso barracão¹⁷. Igualmente, caboclas/os e demais antepassados

¹⁴ Esta é uma denominação mineira, genérica, que substituiu Calundu em um momento mais recente da história aforreligiosa daquele estado. O termo é ainda (raramente) usado por minha família de santo para falar dos cultos do passado, mas já há anos está em desuso.

¹⁵ Pai Guiné de Aruanda, como preto-velho, é uma entidade mais comumente associada à Umbanda. Todavia, foi esta entidade que determinou a tateto Nepanji que se iniciasse no Candomblé e estruturasse o culto a esta religião em nossa casa, o que foi devidamente atendido pelo pai de santo.

¹⁶ Entre o povo de santo é possível encontrar relatos sobre Candomblés que funcionam em espaços domésticos, com terreiros se confundindo com a residência das mães de santo, que, ademais, fecham as portas da sua casa ao público externo. Esta é uma situação rara. Candomblés comumente funcionam em edificações exclusivas ou adjacentes às residências de suas lideranças, o que favorece a realização de rituais públicos.

¹⁷ Termo êmico que se refere ao salão principal de um terreiro de Candomblé.

oferecem sua medicina às/aos frequentadoras/es do nosso templo, que se tornou conhecido a princípio – quando tocávamos somente Umbanda e não tínhamos assentado os fundamentos candomblecistas – justamente, pelo trabalho das/os aforreligiosas/os em parceria com estas entidades. A história, portanto, parece repetir-se em Belo Horizonte/MG, ainda que a colonialidade do ser – consequentemente da experiência humana – no Brasil insista em tentar apagar seus traços. Com efeito, perguntei em conversa a Pai Guiné de Aruanda sobre esta coincidência, ao que nosso mentor me respondeu que, embora não haja ligações entre o terreiro de mameto Luzia Pinta e nossa casa, “coincidências não existem”.

Baseando-me em Souza (2002), Silveira (2006) e Parés (2007), os dados reunidos sobre os Calundus coloniais apontam para o seguinte: estes eram cultos domésticos, realizados com certa discrição (eram conhecidos, mas contidos e pequenos quando comparados ao Candomblé ou à Umbanda) dentro da casa da liderança religiosa ou de algum benfeitor importante (ou sob sua proteção), ainda que a casa não servisse somente para residência. Silveira descreve um Calundu que era realizado a céu aberto, mesmo assim, provavelmente na fazenda de algum senhor. Nenhum Calundu colonial documentado – tendo como referência Souza (2002), Silveira (2006) e Parés (2007) – era realizado dentro de uma senzala, tal qual Silva (2005) indica ter sido a regra, ainda que seja possível imaginar que em algum lugar isso possa ter ocorrido. Além disso, embora praticados em casa e mormente discretamente, alguns Calundus coloniais já tinham vocação de religião aberta ao público externo, havendo terreiros que já contavam com várias/os iniciadas/os.

O sincretismo com o Catolicismo, por sua vez, não foi uma característica presente apenas nos Calundus coloniais angoleiros. Também os jejes apresentaram tal mistura – e, posteriormente, os nagôs (Silveira, 2006; Parés, 2007). Silveira (2006) argumenta que os angoleiros, por outro lado, teriam sido os únicos a se sincretizarem diretamente com religiões indígenas – o culto às/aos caboclas/os, para o autor, chegou nas tradições iorubanas, passando pelas jejes, apenas no século XX, tendo sido aprendido junto às/aos angoleiras/os (ou seja, o sincretismo afro-indígena chega nessas tradições, mas por influência dos angoleiros). Esta observação, acrescento, precisa ser contextualizada aos Calundus coloniais afro-baianos e afro-mineiros, pois dentre as religiões afro-maranhenses por exemplo, de ampla influência jeje, há grande sincretismo com cultos ameríndios, que é, ao que indicam seus praticantes, resultado do contato direto destes

povos. Talvez este não esteja presente, ou não em grande medida, particularmente no manuseio de folhas, como no universo congo-angolano-brasileiro. Mas está, sim, presente na estética e prática religiosa como um todo, bem como na marcante presença de caboclas/os entre as entidades cultuadas. Igualmente, cabe ponderar que algumas afirmações do autor podem não ser exatas, embora analiticamente ricas e cumprindo com o objetivo de apresentar uma narrativa histórica confiável. Por exemplo, a tradição do Candomblé do Alaketo, que é nagô e anterior ao século XX, dá conta de cultos a caboclos desde a fundação da casa.

Silveira (2006) destaca ainda outra diferença de Calundus coloniais angoleiros e jejes para os iorubanos, que ainda hoje pode ser vista em alguns Candomblés: os assentamentos dos dois primeiros eram feitos no mato e dos terceiros dentro da casa, no mesmo salão do culto. Mas diferenças à parte, Calundus coloniais tendiam a agregar africanas/os e afrodescendentes de etnias diferentes (esse ponto também destacado por Parés, 2007) – tal como também veio a ocorrer com o Candomblé – mantendo como característica central do culto a religião do grupo étnico mais poderoso ou da/do líder mais importante. Ainda assim, desde o início houve misturas de etnias, bem como de africanas/os e afrodescendentes, e de negras/os e brancas/os portuguesas/es que aderiam aos cultos (alguns, inclusive, homens poderosos e possivelmente suas mulheres).

Os sistemas religiosos africanos – e, a partir deles, os Calundus brasileiros – são, finalmente, abertos. A absorção de elementos de outras origens nunca foi um problema, ainda que estes fossem reinterpretados. A identidade dos cultos não está na pureza de sua origem, mas na riqueza e alcance de sua linguagem ritual.

Considerações finais

Os relatos dos Calundus coloniais são importantes como informação de pesquisa, pois afirmam, primeiro, que a religiosidade afro-brasileira se organizava neste país desde, pelo menos, a primeira metade do século XVII; e, segundo, que se recriou e transformou com o Brasil ao longo do tempo, saindo das fazendas do início da colonização para os subúrbios deste século XXI. Visto a pluralidade de religiões afro-brasileiras que encontramos no Brasil hodierno, que não é oriunda de apenas uma região brasileira, tem-se que essa longa ressignificação ocorreu por todo o país. Cada região brasileira ofereceu contextos e desafios particulares para os cultos realizados pelas/os africanas/os e suas/seus descendentes. Distintos sincretismos foram elaborados. Igualmente, cada região

recebeu diferentes grupos étnicos africanos, em quantidades variadas e que aqui no Brasil passaram a ser liderados por pessoas também variadas. Foram todos esses elementos, em conjunto, que se somaram e inter-relacionaram para a organização das diferentes religiões afro-brasileiras do presente – dos diferentes Calundus atuais.

Dentre todas, o Espírito Santo criou a Cabula e a Bahia criou o Candomblé, no início do século XIX. O Maranhão criou o Tambor de Mina, na mesma época. O Rio Grande do Sul criou o Batuque também no século XIX e o Rio de Janeiro criou, já no século XX, a Umbanda. Ainda outras religiões afro-brasileiras, algumas já extintas, foram criadas pelo país a partir dos Calundus coloniais e sua linguagem ritual, moldados a sociabilidades locais. Como um grupo – e sem prejuízos a especificidades – todas correspondem a Calundus hodiernos e reproduzem a longa tradição afrorreligiosa brasileira.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Tânia Mara Campos. Apresentação. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 1-6, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/tc3a2nia-apresentac3a7c3a3o.pdf>.

BASILIO DE OLIVEIRA, Ariadne Moreira. *Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. 2017. 102 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia da interpenetração de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BRAZIL, Étienne. O fetichismo dos negros no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. LXXIV, parte II, p. 193-260, 1912.

BROWN, Diana. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994.

CASTRO, Yeda Pessoa. A propósito do que dizem os vissungos. In: SAMPAIO, Neide Freitas Aparecida. *Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2009.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, jan./jun. 2015.

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 117-136, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7627>.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*, Brasília, v. 6, n. 2 (especial), nov. 2017b.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 1-??, jan./jun. 2017a. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7622>.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: ANPOCS. *Ciências sociais hoje*. São Paulo: ANPOCS, 1984. p. 223-244.

LANDES, Ruth. *The city of women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994. Reedição da obra publicada em 1947.

MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, out. 1998.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. Faxinando com a vodunsi. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 37-50, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7623>.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas; NOGUEIRA, Nilo Sérgio. Seu Cangira, deixa a gira girar: a Cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 71-90, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7634>.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. Tradição calundueira: um conceito diaspórico. *Arquivos do CMD*, v. 7, n. 2, p. 78-90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/31145>.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas; ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. Nema: redescrições de tempo, espaço e protagonistas para um Brasil amefricano. *Revista Epistemologias do Sul*, v. 7, n. 1, p. 92-115, 2023.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas; SOUZA, Edmilson Rodrigues de. Relações e interações afro-ameríndias nos Calundus: matrizes da tradição calundueira. *Argumentos: Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes*, v. 22, n. 2, p. 99-117, 2026. DOI: <https://doi.org/10.46551/issn.2527-2551v22n2p.99-117>.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RIO, João. *As religiões no Rio*. Apresentação de João Carlos Rodrigues. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006. Reedição da obra publicada em 1906.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 77-96, mar. 2009.

SANTOS, Edmar. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. E-book.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

SILVEIRA, Renato. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, marranismo e antissemitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002. p. 293-317.

WADE, Peter. Interações, relações e comparações afro-indígenas. In: ANDREWS, George Reid; FUENTE, Alejandro de la (org.). *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

Recebido em: 28/05/2026

Aceito em: 01/06/2026