

# PARA AMANSAR OS CORAÇÕES MAUS DOS BRANCOS

## ECOLOGIAS MAIS-QUE-HUMANAS, RAÇA E GÊNERO NO XIX\*

Eduarda Lira de Araujo<sup>1</sup>  

Harvard University

*When the Iwa climbs  
out of Guine and dives  
into the convulsing slave,  
to whom does the body belong?  
What freedom initiates the flesh?*


*When the Iwa enters,  
the slave is cast from the body.  
The slave is no slave  
but a devotee.  
The devotee is spinning spinning,  
head pitched far from the fields.*

*Where goes the slave when the body is filled  
with the spirit?<sup>2</sup>*

---

1 \*Pesquisa financiada com apoio do David Rockefeller Center for Latin American Studies (DRCLAS), do Instituto de Pesquisas Afro-Latino-Americanas (ALARI), do Weatherhead Center for International Affairs e da American Historical Association (AHA). Agradeço aos colegas que, nos diversos encontros acadêmicos em que apresentei versões preliminares desse texto em inglês e português, contribuíram generosamente com sugestões e críticas; em especial na conferência do Tepoztlán Institute for the Transnational History of the Americas, no Mark Cluster Mamolen Dissertation Workshop, organizado pelo ALARI, no Dissertation Support Group do ALARI, e nas oficinas dos grupos Slavery and Its Afterlives e Atlantic History, do Departamento de História de Harvard. Expresso meus sinceros agradecimentos a Sidney Chalhoub, Alejandro de la Fuente, Paulina Alberto, Jacob Olupona e Geri Augusto, por suas leituras atentas e contribuições fundamentais aos rascunhos deste artigo. Aos editores da Afro-Ásia, agradeço a gentileza e paciência durante o processo editorial, bem como aos pareceristas anônimos cujas observações enriqueceram substancialmente a versão final deste trabalho.

Doutoranda em African and African American Studies pela Harvard University e mestra em História pela mesma universidade (2023). Concluiu a graduação em Africana Studies pela Brown University (2015).



2 Desiree Bailey, “Of the sweet waters”, *Callaloo*, v. 39, n. 2 (2016), pp. 244-248, .

## Margens, frestas, brechas

Pequenas frestas se abriam entre as plantações de cana-de-açúcar e café que picotavam a paisagem de Itaboraí na década de 1880. Por cada fresta aberta entre os retalhos verdes das propriedades, se espalhavam ervas daninhas e arbustos que insistiam em perturbar as lavouras. Teimosas raízes de tiririca<sup>3</sup> se entrelaçavam às da cana, competindo pelos nutrientes e pela água no subsolo. Junto à tiririca, insetos parasitários atraídos por ela trabalhavam arduamente, limitando a sanha de exploração e produção aceleradas.<sup>4</sup> Às margens das plantações, raízes de erva-de-guiné formavam alianças com mulheres escravizadas que as utilizavam para interromper gestações indesejadas.<sup>5</sup> Já suas folhas iam em banhos de proteção ou nos remédios contra uma diversidade de males.<sup>6</sup> No meio do mato, a espinhosa tinguaciba oferecia proteção e cura aos corpos adoecidos pelo labor diário.<sup>7</sup> Era justamente aquela terra devastada pela monocultura e pela escravidão o ambiente ideal para o crescimento dessas plantas supostamente indesejáveis ou insignificantes. Tiririca, erva-de-guiné, tinguaciba e outras como elas cresciam melhor onde não deviam. Sua propagação, fruto direto do intercâmbio colombiano, perturbava a ordem do mundo criado pela invasão e colonização


---

3 *Cyperus rotundus*.

4 L. L. Foloni et al., “Programa de manejo da tiririca (*Cyperus rotundus*) na cultura da cana-de-açúcar com aplicação isolada ou sequencial de MSMA”, *Planta Daninha*, v. 26, n. 4 (2008), pp. 883-892, ; Carlos Alberto Mathias Azania et al., “Manejo de grama-seda e tiririca em cana-de-açúcar”, *Revista Cultivar*, .

5 *Petiveria alliacea*. Arquivo Nacional (AN), Rio de Janeiro, Apelação criminal (ACR), Relação do Rio de Janeiro – 84, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento* [1881-1882].

6 Pierre Verger, *Ewé: O uso das plantas na sociedade iorubá*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 40-41; 49; 179; 219; 367; 435.


7 *Zanthoxylum tingoassuiba*. C. B. Detoni et al., “Essential Oil from *Zanthoxylum tingoassuiba* Loaded into Multilamellar Liposomes Useful as Antimicrobial Agents”, *Journal of Microencapsulation*, v. 26, n. 8 (2009), pp. 684-691, .

da América.<sup>8</sup> Não à toa, as três estavam entre as muitas folhas que manifestavam e materializavam os mundos sagrados da América.<sup>9</sup>

Nas montanhas e matos que cresciam às margens das lavouras, a septuagenária Anna Luiza Bernardo do Nascimento e seu aprendiz Cláudio Manoel Alves Pacheco colhiam saberes cultivados e repassados de mão em mão por ancestrais nas idas e vindas de um lado a outro do Atlântico. Anna Luiza ensinava a Cláudio Manoel o jeito e o horário certos de se embrenhar no mato, onde encontrar cada planta, como distinguir cada folha, que palavras e gestos dedicar a cada uma dessas poderosas materializações do sagrado. Depois, já em casa, revelava os segredos de como preparar, secar, moer e misturar cada folha e cada raiz a Cláudio Manoel e, possivelmente, à filha Silvania Roza do Amor Divino. É provável que a mulher ensinasse até mesmo suas táticas, até então bem-sucedidas, para contornar as investidas que os senhores de escravos faziam contra ela e sua comunidade a fim de que suspendessem suas práticas espirituais.<sup>10</sup>

Na casa em que Anna Luiza vivia, localizada na fazenda de seu antigo senhor na região conhecida como Pachecos, as folhas e raízes colhidas eram parte de importantes práticas rituais. Pós de ervas eram distribuídos com fins diversos entre os homens e mulheres escravizados que chegavam durante a noite à casa de Anna Luiza para cerimônias semanais. Cada um daqueles que ela chamava de “seus filhos” recebia o que necessitava: alguns, folhas que traziam o afeto da pessoa amada; outros, folhas que curavam as dores do corpo e do espírito; algumas mulheres recebiam misturas para interromper uma gravidez indesejada, e outros ainda saíam protegidos contra os inimigos.<sup>11</sup> Há indicações de que a mistura das raízes de erva-de-guiné, tinguaciba e tiririca saía da casa de Anna Luiza escondida nas bolsas e bolsos dos escravizados e escravizadas e, após cada noite

---

8 Robert Voeks, “Ethnobotany of Brazil’s African Diaspora: The Role of Floristic Homogenization” in Robert Voeks & John Rashford (eds.), *African Ethnobotany in the Americas* (New York: Springer, 2013), pp. 395-416, .

9 Lélia Gonzalez, *Por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

10 AN, ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*.

11 AN, ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*.

de festa e ritual, abria caminho no breu até as cozinhas das famílias dos brancos fazendeiros e senhores de escravos. As mulheres escravizadas que serviam às famílias brancas certamente ficavam atentas às mudanças graduais que os pós deveriam causar: primeiro viria uma excitação confusa e sem propósito, seguida de apatia e melancolia repentinas que se transformavam em silêncio. A intenção era de que, a cada garfada ou gole, a mistura de raízes viajasse despercebida ao cerne da existência dos fazendeiros de Itaboraí, tomasse conta do coração e o amansasse. Pouco a pouco, as escravizadas e escravizados, os seres divinos, as ervas, o chão e o mato trabalhavam para “abrandar [os] corações maus” dos seus senhores.<sup>12</sup>

Ao menos esta é uma das formas como podemos ler as linhas e entrelinhas do inquérito policial aberto em 7 de dezembro de 1881, sob a chefia de José Frederico de Paula Antunes, subdelegado da Vila de São João de Itaboraí. Na noite anterior, 6 de dezembro, José Frederico e três outros homens emboscaram Anna Luiza dentro de sua casa em Pachecos, na província do Rio de Janeiro. Lançando mão da violência estatal e litúrgica própria do fim do século XIX e início do século XX, invadiram a casa durante uma das cerimônias religiosas que ali soíam acontecer, prenderam boa parte dos presentes, com exceção dos escravizados, e apreenderam objetos sagrados. Os prisioneiros foram inicialmente acusados de charlatanismo e feitiçaria; como feitiçaria não configurava crime no código penal na época, o processo foi adiante para acusá-los de charlatanismo, apenas.<sup>13</sup> As repetidas perguntas feitas aos interrogados e testemunhas deixam implícita, porém, a suspeita de que Anna Luiza liderava um silencioso esquema para que escravizados envenenassem seus

---

12 AN, ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*.

13 Embora a feitiçaria não constituísse crime segundo o código penal vigente à época, essa foi a acusação inicial formulada pela polícia em Itaboraí. Posteriormente, nos registros do processo, observa-se que a denúncia é reformulada para se adequar ao código penal, enquadrando exclusivamente as práticas de Anna Luiza na tipificação de charlatanismo. Ver: João José Reis, *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 141-144.

senhores e fornecia ervas abortivas para as mulheres escravizadas na Vila de São João de Itaboraí.

O presente artigo constrói uma análise crítica do inquérito policial e dos autos do processo contra Anna Luiza e seu aprendiz Cláudio Manoel, de 1881 a 1882, dando atenção especial ao que se encontra à margem, nas frestas e brechas da história narrada no documento: os poderosos mundos sagrados de Anna Luiza e seus filhos. Agregando a uma historiografia que dá atenção às experiências políticas e religiosas africanas na construção de conflitos e negociações que caracterizaram a escravidão no Brasil, este trabalho localiza a práxis espiritual de Anna Luiza em sistemas de conhecimento do Atlântico Sul – em especial aqueles ligados aos povos centro-africanos.<sup>14</sup>

Como Robert Slenes observa em outros cultos de aflição no sudeste brasileiro no século XIX, as práticas de Anna Luiza faziam parte de redes de significados centro-africanos que, incompreendidas pela classe senhorial, cumpriam o importante papel de informar práticas de oposição às condições da escravidão.<sup>15</sup> João José Reis faz uma análise similar com relação às

---

14 James H. Sweet, *Domingos Álvares: African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011; James H. Sweet, *Recreating Africa: Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003; Robert W. Slenes, *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*, Campinas: Editora da Unicamp, 2011; Eduardo Possidônio, *Entre ngangas e manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900)*, Salvador: Sagga Editora, 2018; Gabriela dos Reis Sampaio, *Juca Rosa: um pai-de-santo na corte imperial*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009; Reis, *Domingos Sodré*; Roquinaldo Amaral Ferreira, *Cross Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012; Alberto da Costa e Silva, *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

15 Robert W. Slenes, “L’arbre Nsanda replanté: Cultures d’affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-Est (1810-1888)”, *Cahiers du Brésil contemporain*, n. 67/68 (2007), pp. 217-313; Robert W. Slenes, “The Great Porpoise-Skull Strike: Central African Water Spirits and Slave Identity in Early-Nineteenth-Century Rio de Janeiro” in Linda Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Cambridge University Press, 2001), pp. 183-208.

atividades de Domingos Sodré e do alufá Rufino, em Salvador.<sup>16</sup> Na segunda metade do século XIX, o pai quimbombo Juca Rosa, como argumenta Gabriela dos Reis Sampaio, representaria uma afronta à vontade senhorial da figura do patriarca às vésperas da Lei Rio Branco.<sup>17</sup> O questionamento proposto pela poeta trinitária Desiree C. Bailey, reproduzido na epígrafe – para onde vai o escravizado quando o corpo é tomado pelo espírito? – diz respeito justamente ao poder perturbador e desordeiro destes atores e das suas práticas na diáspora africana.

Na contramão da narrativa proposta pelo inquerito policial, que começa no momento da prisão de Anna Luiza e seus companheiros, começamos aqui pelo emaranhado de relações entre humanos e mais-que-humanos que se envolviam nas vidas uns dos outros às margens das pretensões de controle senhorial.<sup>18</sup> Apesar de não ser incomum encontrar animais, plantas, montanhas ou rios cumprindo papéis importantes nas cosmologias e histórias passadas oralmente por povos autóctones na África e na América, a historiografia comumente os deixou relegados ao lugar de fetiches ou superstições.<sup>19</sup> Seres mais-que-humanos, como a tiririca, erva-de-guiné e tinguaciba se entrelaçaram às vidas de pessoas escravizadas, libertas, livres e senhores de escravos, e por sua vez também tiveram suas existências atravessadas pela escravidão. Refiro-me a esse emaranhado de relações como uma ecologia mais-que-humana, que deu

---

16 Reis, *Domingos Sodré*; João José Reis, Flávio dos Santos Gomes & Marcus J. M. de Carvalho, *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

17 Sampaio, *Juca Rosa*.

18 Anna Lowenhaupt Tsing, *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton: Princeton University Press, 2015; Anna Lowenhaupt Tsing et al., *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts of the Anthropocene; Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017; Donna Jeanne Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene, Experimental Futures*, Durham: Duke University Press, 2016; Camilla Agostini, *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

19 J. Lorand Matory, *The fetish revisited: Marx, Freud, and the Gods Black People Make*, Durham: Duke University Press, 2018; Jacob K. Olupona, *African Religions: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

forma a algumas disputas e negociações que se deram na Vila de São João de Itaboraí nas últimas décadas da escravidão.


O antropólogo Eben Kirksey, por exemplo, se refere a esse emaranhado de relações como “ecologias emergentes”: associações entre seres que se aproveitam das limitações e fissuras em sistemas aparentemente unificados, trazendo à tona novas formas de existir e relacionar-se.<sup>20</sup> Steve Hinchliffe defende que consideremos as comunidades multiespécie e a agência dos mais-que-humanos na escrita da história.<sup>21</sup> Este texto, além de explorar quem eram as pessoas livres, libertas e escravizadas envolvidas na prática espiritual de Anna Luiza, demonstra como a tiririca, erva-de-guiné e tinguaciba podem ter sido agentes históricos importantes nas disputas que se deram naquela comunidade.<sup>22</sup> Casos como o de Anna Luiza demonstram que nestas ecologias mais-que-humanas, mundos políticos eram criados; nos cabe procurar entender que mundos políticos eram esses, e quais eram seus repertórios intelectuais.<sup>23</sup>


Iniciamos, portanto, discutindo quem eram os filhos de Anna Luiza, e as especificidades do local onde eles viviam, caminhando junto a trabalhadores livres, libertos e escravizados pelas estradas de terra, plantações e pequeno comércio de Itaboraí. Em seguida, analisaremos as conexões

---

20 Eben Kirksey, *Emergent Ecologies*, Durham: Duke University Press, 2015.

21 Steve Hinchliffe, “Politics, Space and the More-than-Human Condition” in Adrian Franklin (ed.), *The Routledge International Handbook of More-than-Human Studies*, (London: Routledge, 2023), pp. 129-140.

22 Haraway, *Staying with the Trouble*; Donna Jeanne Haraway & et al., “Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene”, *Ethnos* 81, n. 3 (2016), pp. 535-64 ; Tsing et al., *Arts of Living on a Damaged Planet.*; Emily O’Gorman & Andrea Gaynor, “Histories in, of and for More-than-Human Worlds” in Franklin (ed.), *The Routledge International Handbook*, pp. 308-321.

23 A socióloga Carolina Rocha define práticas espirituais das comunidades de terreiros na atualidade como “políticas de existência” que produzem vida em meio à política de morte que as ameaça. Pode ser útil discutirmos as práticas espirituais de Anna Luiza e dessa ecologia mais-que-humana da qual ela fazia parte como formadoras de políticas de existência em meio à violência das últimas décadas da escravidão. Carolina Rocha, “A culpa é do Diabo: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro”, Tese (Doutorado em Sociologia), Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021, .

sul-atlânticas presentes na prática de Anna Luiza e na forma como ela e sua comunidade concebiam ideias de doença e de cura. A terceira parte discute quem eram, afinal, os brancos de corações maus, categoria tantas vezes mencionada por Anna Luiza e seus companheiros. Aqui rastreamos, a partir de registros paroquiais e periódicos da época, os pontos de contato e conflito entre os fazendeiros de Itaboraí e as mulheres que, escravizadas por eles, buscavam amansá-los. As plantas brotam mais uma vez na quarta e última parte, emergindo não somente como instrumentos de cura, mas também como participantes em projetos políticos dessa comunidade espiritual. A erva-de-guiné, a tinguaciba e a tiririca nos ajudam a explorar os diversos significados que “amansar corações maus” possivelmente assumia para Anna Luiza e seus companheiros que tentavam mudar as realidades da liberdade da escravidão em Itaboraí.

## **“Indivíduos de diferentes condições” na Vila de São João de Itaboraí**

Era extensa a comunidade espiritual que constituía e mantinha as ecologias que discutimos aqui – os frequentadores da casa de Anna Luiza se estendiam pelas diversas localidades da Vila de São João de Itaboraí e por outras municipalidades da província, com homens e mulheres livres, libertos e escravizados; pretos, pardos e brancos; brasileiros, africanos, portugueses. Há relatos de que, na noite em que Anna Luiza e seus filhos foram presos, encontravam-se em sua casa ao menos seis homens e mulheres escravizados em fazendas da região.<sup>24</sup> Apesar de não sabermos seus nomes, já que não foram presos nem intimados a depor como informantes, veremos mais à frente que há alguns dados no processo que nos permitem investigar quem poderiam ser esses homens e mulheres escravizados, e o que eles buscavam na casa de Anna Luiza.

---


24 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*. “Auto de perguntas ao cidadão Carlos Ferreira de Andrade”, fl. 7.

Sabemos, todavia, o nome dos diversos homens livres e libertos que frequentavam a casa e que ficaram presos junto com Anna Luiza por períodos diversos em decorrência da invasão policial. Além de Anna Luiza, sua filha Silvania e seu aprendiz Cláudio Manoel, estavam ali Amâncio Luiz Manoel, frequentador assíduo das cerimônias ministradas por Anna Luiza, e Fellipe Alves, um outro líder espiritual bastante conhecido em Itaboraí. Amâncio, descrito no processo como um homem pardo de 40 ou 41 anos, vivia, assim como Anna Luiza, na fazenda Montevídio, onde possivelmente era arrendatário e declarava “conhecer todos [os companheiros presos] há muito tempo”.<sup>25</sup> Já Fellipe, cujo nome por todo o inquérito policial era invariavelmente antecedido pelo marcador racial “preto”, por vezes acompanhado do qualificador “livre”, tinha a mesma idade de Anna Luiza, vivia na localidade de Venda das Pedras em Itaboraí e, segundo depoimentos, se autodenominava “feiticeiro”. A própria Anna Luiza o descreveria como uma liderança espiritual que ocupava um lugar acima do seu na hierarquia litúrgica. Em verdade, Anna Luiza, Silvania, Fellipe e Cláudio tinham sido escravizados pelo mesmo senhor, na mesma fazenda em Itaboraí, o que sugere os profundos e múltiplos laços que eles formaram entre si como companheiros de uma jornada espiritual, filhos, mãe, aprendizes, companheiros no trabalho escravizado e na vida de libertos.

A Vila de São João de Itaboraí em que Anna Luiza e seus companheiros cresceram era um local importante para a política e para o comércio do império que, a partir da década de 1870, entrava em decadência. Na Vila de São João de Itaboraí se concentrava uma parcela da liderança política conservadora do império: Joaquim José Rodrigues Torres, o Visconde de Itaboraí, e Paulino José Soares de Sousa, o Visconde de Uruguai, tinham ali sua base política e familiar.<sup>26</sup> Essa mesma elite política local estava diretamente envolvida no comércio por meio do do Porto das Caixas, à

---

25 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*. “Interrogatório ao réu Amâncio Luiz Manoel”, fl. 52.

26 Ricardo Henrique Salles, “O Império do Brasil no contexto do século XIX. Escravidão nacional, classe senhorial e intelectuais na formação do Estado”. *Almanack*, n. 4 (2012), p. 8 .

margem do Rio Macacu em Itaboraí, por onde se transportava, até meados do século, o café e açúcar produzidos na serra e na baixada litorânea até o porto da Côrte, e posteriormente rumo ao Atlântico.<sup>27</sup>

Era, portanto, através de Itaboraí que o resultado do trabalho em grande parte escravizado chegava até o mercado internacional, e é provável que pelo Rio Macacu tenham escoado os frutos do trabalho de Anna Luiza, Fellipe, Silvania e Cláudio quando escravizados. Fellipe declarou, por exemplo, ser “filho de Maria, escrava do Capitão Manuel Álvares de Azevedo”, sendo os Álvares de Azevedo ligados por laços familiares aos principais fazendeiros fluminenses e políticos conservadores durante a primeira metade do século.<sup>28</sup> É possível que Anna Luiza, Fellipe e Cláudio, nascidos no início do século em Itaboraí, tenham sido escravizados numa das diversas lavouras de cana-de-açúcar que existiam na região.

Se durante a infância e a juventude sendo filho de Maria, Fellipe estava próximo ao núcleo comercial e político da vila, durante a velhice, nas décadas de 1870-1880, ele estava próximo à estrada de ferro que tornara o Porto das Caixas obsoleto e simbolizara a redução do poder das elites locais.<sup>29</sup> Da casa onde Fellipe vivia, certamente se escutava o trem que, desde 1875, parava na estação de Venda das Pedras, movimentando coisas e gentes entre municípios da província e a capital por meio da linha ferroviária Niterói-Campos.<sup>30</sup> Vivendo, portanto próximo à estação de trem e ao telégrafo, vizinho à hospedaria e à venda de secos

---

27 Gilciano Menezes Costa, “A escravidão em Itaboraí: Uma vivência às margens do Rio Macacu (1833-1875)”, Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013, [↗](#); Maurício de Almeida Abreu, *Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*, Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio & Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, 2010, p. 214.

28 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*. “Auto de qualificação do réu Fellipe Alves”, fl. 27; Salles, “O Império do Brasil no contexto do século XIX”, pp. 8-11.

29 Costa, “A escravidão em Itaboraí”; Ana Maria dos Santos, “Vida econômica de Itaboraí no século XIX”, Dissertação (Mestrado em História), Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, 1974.

30 Vinícius Brito Quinhones, “As ferrovias da província do Rio de Janeiro entre 1854 e 1886: Construção, atuação e possíveis articulações”, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes, 2024, [↗](#).

e molhados, é provável que Fellipe tivesse contato regular com uma rede de trabalhadores livres de Itaboraí que incluía outros lavradores não proprietários de terras, como o próprio Fellipe, trabalhadores agrários por jornada conhecidos à época como jornaleiros, e pequenos comerciantes e proprietários.<sup>31</sup>

Quando interrogado pela polícia após sua prisão, Fellipe se apresentaria como um lavrador que residia em Venda das Pedras nas terras de José Ribeiro.<sup>32</sup> Este era possivelmente o mesmo José Ribeiro da Silva que fazia seu nome constar no *Almanak* como negociante de fazendas e molhados na Venda das Pedras desde a década de 1850, e que na década de 1880 possuía uma hospedaria e cocheira para receber animais no mesmo local.<sup>33</sup>

Mais próximo, portanto, do centro da vila, Fellipe provavelmente participava da agitação que caracterizava aquele espaço como uma “confluência entre espaços urbanos e rurais”, convivendo com a variedade de gentes que iam e vinham do trem, e que trabalhavam nas lavouras e comércio locais.<sup>34</sup> É possível que os homens e mulheres escravizados por José Ribeiro, por exemplo, fizessem parte da vida social de Fellipe, frequentassem sua casa e o considerassem como uma liderança espiritual. Existem alguns registros dessas pessoas nos livros de óbito da igreja local: “João, preto de nação, com 50 anos mais ou menos”,<sup>35</sup> “Emerenciana, preta crioula, com 50 anos de idade”,<sup>36</sup> “José, preto de nação Moçambique com

---

31 Costa, “A escravidão em Itaboraí”; Hebe Mattos, *Ao sul da história: lavradores pobres na crise do trabalho escravo*, Rio de Janeiro: FGV Editora, 2009, pp. 81-84.

32 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*. “Auto de perguntas ao preto Fellipe”, fl. 53.

33 Ver por exemplo *Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ed. 15, 1850, p. 159, e ed. 26, 1869, p. 73.

34 Costa, “A escravidão em Itaboraí”, p. 25.

35 Arquivo Arquidiocesano de Niterói (AAN), Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ), *Itaboraí, Registros de óbito outubro de 1860-maio de 1888*, “João”, 22 jan. 1881, imagem 199, Niterói, RJ. Disponível em [E](#), acessado em 11 jan. 2025.

36 AAN, ACMRJ, *Itaboraí, Registros de óbito outubro de 1860-maio de 1888*, “Emerenciana”, 12 mar. 1880, imagem 196.

70 anos de idade, solteiro”,<sup>37</sup> “Benedito, preto com 40 anos de idade mais ou menos”<sup>38</sup> e “Delfina, preta de nação com 40 anos, viúva”,<sup>39</sup> todos escravizados por José em Venda das Pedras.

No caminho que Fellipe fazia de Venda das Pedras até a casa de Anna Luiza em Montevídio, é possível que ele passasse próximo às diversas lavouras de café, cana-de-açúcar e outros gêneros alimentícios que caracterizavam a produção diversificada do lugar durante aquele período, uma vez que o modelo de *plantation* começava a dar lugar a lavouras menores na região. Amâncio, que trabalhava na produção de farinha de mandioca, exemplifica o tipo de trabalho comumente realizado nessa região da província, que, com a ascensão da produção de café na região serrana, acabou cumprindo o papel de fornecer gêneros alimentícios para a Côte.<sup>40</sup>

Também faziam parte desse diversificado mundo do trabalho em Itaboraí os homens brancos e livres que foram encontrados na casa de Anna Luiza na noite do dia seis de dezembro: o lavrador português Antônio José Leal, de 29 anos, e o brasileiro Carlos Ferreira de Andrade, um “jornaleiro”, ou trabalhador que realizava trabalhos por jornada, de 19 anos, solteiro.<sup>41</sup> Ambos são um bom exemplo da classe de trabalhadores brancos e despossuídos que se formava no sul fluminense durante o período, como discute Hebe Mattos em sua análise de registros paroquiais, escrituras e inventários de Silva Jardim, que então chamava-se Capivary e ficava próxima a Itaboraí.<sup>42</sup> Era inclusive de Capivary que vinha o jovem Carlos,

---

37 AAN, ACMRJ, *Itaboraí, Registros de óbito outubro de 1860-maio de 1888*, “José”, 8 fev. 1877, imagem 180.

38 AAN, ACMRJ, *Itaboraí, Registros de óbito outubro de 1860-maio de 1888*, “Benedito”, 6 mar. 1877, imagem 180.

39 AAN, ACMRJ, *Itaboraí, Registros de óbito outubro de 1860-maio de 1888*, “Delfina”, 11 jul. 1872, imagem 148.

40 Mattos, *Ao sul da história*; Costa, “A escravidão em Itaboraí”; AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*. “Interrogatório ao réu Amâncio Luiz Manoel”, fl. 52.

41 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*. “Auto de perguntas ao cidadão Carlos Ferreira de Andrade”, fl. 8.

42 Mattos, *Ao Sul da história*.

que como jornalista fazia parte de um contingente de trabalhadores “que não conseguia prover sua subsistência através do trabalho agrícola independente, ilustrativamente aproximada em termos de classificação ocupacional à população escrava”.<sup>43</sup> Antônio José, que tinha uma amásia apenas descrita como “Maria”, era um lavrador na mesma fazenda Montevídio, em que viviam Anna Luiza, Silvania, Amâncio e Cláudio.<sup>44</sup>

A presença desses homens brancos e pobres nas ecologias criadas e mantidas na casa de Anna Luiza demonstra que sua aproximação à população de escravizados (e libertos) não se resumia à classificação ocupacional. Antônio José, por exemplo, tinha uma relação de confiança com Anna Luiza, que escolhera deixar sob seus cuidados uma cesta com objetos de culto e raízes de plantas.<sup>45</sup> A escolha de deixar a cesta na casa de Antônio José pode sugerir, da parte de Anna Luiza, uma leitura acerca das ameaças que ela enfrentava em sua prática espiritual, e das hierarquias raciais que fariam com que seus objetos de culto estivessem mais seguros na casa de um homem branco livre, ainda que despossuído, do que na casa de companheiros libertos. O fato de que Antônio foi liberado do cárcere alguns dias após a sua prisão, enquanto Anna Luiza ficaria encarcerada por aproximadamente um ano na cadeia pública de Itaboraí, pode corroborar o acerto dos cálculos da liderança espiritual. Antônio e Carlos não eram tampouco os únicos que faziam parte dessa rede, uma vez que o inquérito policial menciona um certo “português conhecido pelo nome de Antônio Maria que é de um procedimento péssimo por conviver sempre com escravos e um pardo de nome Cláudio Alves Pacheco”.<sup>46</sup>

A presença de escravizados nas práticas espirituais de Anna Luiza e seus companheiros é lida em diversas menções de poucos detalhes que

---

43 Mattos, *Ao Sul da história*, p. 74.

44 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*. “Auto de perguntas ao português Antonio José Leal”, fl. 6.

45 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*. “Auto de perguntas ao português Antonio José Leal”, fl. 6, e “Auto de perguntas à Anna Luiza do Nascimento, preta livre”, fl. 5.

46 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “1ª Testemunha”, fl. 21.

encontramos no inquérito policial. Um senhor de escravos mencionava já ter tido “ocasião de ir à casa da dita preta Anna em ocasião em que ela estava em sessão com o fim de dispersar escravos que também lá se achavam”.<sup>47</sup> Antônio declararia ter ido à casa de Anna Luiza “assistir a umas rezas e então verificou que em sua casa reuniam-se indivíduos de diferentes condições, livres e escravos, aí ceavam, bebiam vinho e dançavam”.<sup>48</sup> Carlos faria menção a “cinco ou seis escravos que estavam sentados na sala da casa da dita Anna”.<sup>49</sup> Silvania, quando interrogada acerca dos frequentadores das reuniões na casa em que vivia com sua mãe, diria “que o primeiro era Cláudio Alves Pacheco que também é cabeça e os outros eram Amâncio Luiz Manoel, Germina, caseira de Cláudio, escravos de Joaquim Alves e Irmão, e os do Senhor Illustre, além de outros que não se recorda”.<sup>50</sup>

Há apenas uma breve menção a um africano que faria parte da rede de Anna Luiza, feita por Epifânio José de Vargas, um senhor de escravos que:

disse que há alguns anos sabendo ele testemunha que a preta Anna Luiza dava na sua casa reuniões de feitiçaria, lá foi na casa da mesma [...] e chegando à meia noite na casa da mesma preta, que já os esperava [...] nada viu na casa da dita preta, porque depois souberam que um tal hauçá havia-os prevenido que ele testemunha e seus companheiros vão (sic) na casa de Anna Luiza.<sup>51</sup>

Apesar dessa única e breve menção a um homem hauçá<sup>52</sup> que havia protegido Anna Luiza e seus companheiros de uma incursão à sua casa, podemos considerar a participação de outros africanos nas práticas

---

47 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “1ª Testemunha”, fl. 21.

48 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas ao português Antonio José Leal”, fl. 10.

49 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas ao português Antonio José Leal”, fl. 11.

50 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas a preta Silvania Roza do Amor Divino”, fl. 12.

51 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “6ª Testemunha”, fl. 44.

52 Referindo-se à etnia de africanos falantes de hauçá, que no Rio de Janeiro eram comumente agrupados sob a denominação de “minas”.

espirituais que se davam na casa da septuagenária na fazenda Montevídio. Encontramos diversos registros da existência de homens e mulheres africanos na fazenda Montevídio, por exemplo, em arquivos paroquiais de batismo e de óbito da Matriz de São João de Itaboraí. Das 33 pessoas escravizadas pelo proprietário das terras da fazenda Montevídio, cujo óbito foi registrado entre 1870 e 1884, 13 delas eram descritas como “africano(a)” ou “de nação”. Seus nomes de registro eram Tito, Fortunato, Narcizo, Paulo, Catharina, Manoel, Francisco, Ventura, Dionísia, José, Manuel, Joana e Maria. De idades declaradas entre cinquenta e noventa anos quando faleceram, eles foram possivelmente companheiros de Anna Luiza, Fellipe, Silvania e Cláudio durante seus anos sob escravidão.<sup>53</sup> É possível que alguns deles tenham feito parte da comunidade espiritual que discutimos aqui, tendo crescido junto a Anna Luiza, Fellipe e Cláudio, e possivelmente tendo visto crescer Silvania.<sup>54</sup>

É possível que o caminhar de Anna Luiza pelos matos de Itaboraí, bem como os movimentos das danças que ela fazia em sua casa e os conhecimentos que ela passava ao aprendiz Cláudio, tenham sido ensinados por algum dos africanos escravizados na fazenda Montevídio, ou tantos outros que chegaram a Itaboraí durante os anos de pico do tráfico transatlântico de escravizados e durante os anos do tráfico ilegal que continuou a abastecer as lavouras da província do Rio de Janeiro. Isso porque já o primeiro interrogatório registrado de Anna Luiza permite que discutamos precisamente as conexões da sua comunidade com práticas espirituais centro-africanas:

Perguntado o que fazia ela interrogada com muitos indivíduos em sua casa no dia seis do corrente a tarde?

---

53 Não se sabe ao certo onde ou por quem Anna Luiza, Fellipe, Silvania e Cláudio foram escravizados; é possível que tenha sido em Montevídio ou em alguma das propriedades vizinhas.

54 Ao todo, para além dos registros de africanos escravizados na fazenda Montevídio, localizei o registro de óbito de 287 homens e mulheres africanos nos livros paroquiais da Matriz de São João de Itaboraí, comumente descritos como sendo “de nação”, tendo por vezes especificações étnicas ou de local de origem na costa da África, como Benguela, Angola, Congo, Moçambique, Monjolo, Fula, Cabinda e Cassange.

Respondeu que ela costuma ter reunião [sic] em sua casa que se chamam “quibandeiras” [...] Então estas sessões têm por fim o seguinte abrandar corações maus e para obter-se este resultado ela interrogada rapava raízes de guiné, de tinguaciba, assim como também se servia da raiz de tiririca grande que depois de seca socava e misturava o pó dela com os das raízes já ditas, o que feito misturava com vinho branco e dava a beber a cada um dos convidados sendo que neste dia todos beberam. Ela respondente não tem “Quingongá”; quem tem é o preto Fellipe, ela apenas é “Quibandeira”. “Quingongá” é aquele que tem uma espécie de balaio que guarda farinha de trigo, açúcar, contas e que usa também de tambor, danças e faz mesas as quais são cobertas nos dias das sessões com uma toalha, colocando-se em uma delas comidas e beberagens.

“Quibandeira” não tem tambor, porém usa de um caixote que produz quase o mesmo efeito e quem tocava o dela era seu companheiro Cláudio, ela nos dias de sessões usa apenas de saia branca, dança também com os convidados [palavra ilegível] ela no meio fazendo rodas e batendo palmas.<sup>55</sup>

Identificando-se como “quibandeira”,<sup>56</sup> Anna Luiza permite que conectemos suas práticas com diversos povos falantes de línguas banto (em particular os povos ambundo e ovimbundo) para os quais o termo “kimbanda” não se refere à prática espiritual, mas à ritualista, à especialista espiritual, à pessoa que realiza curas.<sup>57</sup> Tomando em conta essa clara conexão entre a prática espiritual de Anna Luiza em Itaboraí e práticas de cura dos *imbanda* centro-africanos (sendo “imbanda” a forma plural de “kimbanda” em kimbundu), nos cabe buscar entender o repertório intelectual que emaranhava esses “indivíduos de diferentes condições”

55 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas à Anna Luiza do Nascimento, preta livre”, fl. 5.

56 No texto que segue, me refiro à Anna Luiza como “quimbandeira”, e não “quibandeira”, como aparece escrito no inquérito policial. Isso porque, como demonstro, o termo mais comum encontrado tanto na África Central quanto no Brasil é “kimbanda” ou “quimbanda”, sugerindo a possibilidade de que o escrivão no interrogatório de Anna Luiza tenha registrado a palavra com um erro em relação ao que a mulher disse em resposta.

57 T. J. Desch Obi, “Combat and the Crossing of the Kalunga”, in Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations*, pp. 355-356.

uns aos outros e às raízes da tiririca, tinguaciba, guiné e outras plantas dos matos, jardins e lavouras de Itaboraí.

## Travessias sul-atlânticas: quimbandeira e kimbanda

No mesmo ano da prisão de Anna Luiza e seus malungos, o médico catalão Juan Montserrat y Archs publicaria um texto sobre os povos centro-africanos, com base em relatos de colonizadores portugueses, em que descreveria “quimbandas”:

Chamam-se quimbandas, de m’banda, o encanto, e seu primeiro mérito consiste no conhecimento das enfermidades, preservativos e remédios adequados, que são ervas, raízes, amuletos, fetiches e exorcismos, que curam e previnem doenças, desgraças e deixam protegidos aqueles que os usam, bem como afugentam os leões e cobras, detêm a chuva permitindo que o pedestre chegue a um albergue antes que se molhe etc. É desnecessário dizer que o curandeiro não dá os remédios em sua forma natural, mas sempre modificados para que não se conheça sua composição, seja raiz, seja folha ou outra coisa, porque com isto se perderia o efeito principal que é o mistério.<sup>58</sup>

O historiador Eduardo Possidônio nos chama a atenção para outra detalhada descrição das funções e práticas ritualísticas do “quibanda” no interior de Angola na Carta IV de uma publicação de autoria do literato português Ladislau Batalha, que viveu em Angola durante a segunda metade do século XIX.<sup>59</sup> Na Carta, datada de 1877, Batalha descreve o que, segundo ele, se fazia para curar uma pessoa enferma no interior de Angola:

Faz-se um circo espaçoso onde apenas crepitam as fogueiras, e passeia o quibanda assumindo ares de profundo alchymista!

58 D. Juan Montserrat y Archs, “Historia natural del hombre: África, los pueblos del interior (conclusión)”, *El Mundo Ilustrado*, Barcelona, n. 173, 1882, p. 138. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional da Espanha, [🔗](#).

59 Ladislau Batalha, *Costumes angolenses*, Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1890, cit. in Eduardo Possidônio, “Caminhos do sagrado: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do oitocentos”, Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Rural Rio de Janeiro, Seropédica, 2020, [🔗](#), p. 218.

– Acaso gostas da morte de F...? pergunta ele à turba, com uma voz roufenha e cavernosa.

– Cana n’gana! (“De modo nenhum!”), responde o povo.

– Algum de vós se acusa de ter concorrido para a doença de F...? pergunta de novo o mesmo Quibanda.

– Cana n’gana! Repetem.

– Sabeis de algum meloge (feiticeiro) a quem se possa atribuir o estado do enfermo?

– Cana n’gana! Respondem. Ou alguém sai da turba, confessando quaisquer fatos de sobrenaturalismo ou feitiçaria de que tenha conhecimento, relativos ao doente, ou que tenham relação com a doença”.<sup>60</sup>

A partir da leitura crítica de ambas as descrições do papel do kimbanda centro-africano, podemos começar a explorar possíveis sentidos da autoidentificação de Anna Luiza como quimbandeira. Primeiro, Montserrat y Archs descreve o kimbanda não apenas como detentor de conhecimentos para curar e prevenir doenças, mas como especialista capaz de gerar proteção contra predadores, animais peçonhentos ou mau tempo por meio do estabelecimento de controle sobre estes mais-que-humanos: a chuva, o leão, a cobra. Anna Luiza, além de se dispor a dar nome a algumas das ervas com as quais possivelmente trabalhava na sua função de quimbandeira, deixa claro, em diversos de seus interrogatórios, que seu objetivo era “abrandar corações maus”. Os corações maus, aqui, são o perigo contra o qual Anna Luiza, como quimbandeira, tinha o papel de proteger seus filhos espirituais munindo-se justamente do conhecimento e da relação que tinha com a tiririca, tinguaciba e erva-de-guiné. Senhores de escravos ou patrões violentos, como veremos adiante que o eram os donos de terras de Itaboraí, são os predadores, animais peçonhentos ou infortúnio dos trabalhadores que frequentavam a casa de Anna Luiza, causadores diretos de males físicos, sociais e espirituais.

---

60 Batalha, *Costumes angolenses*, pp. 32-33.

Já no relato de Batalha, lê-se uma descrição do kimbanda como mediador de conflitos sociais ou interpessoais, operando de acordo com um conceito de saúde (e doença) atrelado diretamente às relações saudáveis ou não entre a pessoa enferma e outros membros de sua comunidade. Isto é, para determinar formas de cura ou alívio da doença que aflige à pessoa, faz-se uma análise do estado das suas relações. Novamente aí se aproxima a prática espiritual de Anna Luiza à prática dos *imbanda* centro-africanos. Sendo seu principal objetivo abrandar os corações maus dos brancos em serviço de seus filhos escravizados, por exemplo, vemos no seu trabalho de quimbandeira uma compreensão de que a saúde do corpo estava diretamente ligada à saúde das relações sociais e espirituais.

Assemelhando-se, em determinados momentos, ao documento produzido pela polícia de Itaboraí, o relato de Batalha acerca dos *imbanda* em Angola de 1877 se envereda pelo papel que os mais-que-humanos cumpriam nas práticas espirituais de cura e proteção destes ritualistas. Segundo ele, plantas como a babosa, o fedegoso, e a erva de Santa Luzia;<sup>61</sup> o pó de barro branco conhecido como pamba e “não sei quantas cousas mais” eram comumente utilizadas nas beberagens que os *imbanda* davam aos enfermos e constituíam “o segredo dos feiticeiros”.<sup>62</sup> Apesar de as plantas citadas por Batalha não corresponderem àquelas citadas pela polícia como parte central das práticas da quimbandeira Anna Luiza, uma similaridade a se notar está no fato de o fedegoso, assim como a tiririca, ser comumente descrito como uma planta “invasora”. E, como a tiririca, ele atrapalha o cultivo de algodão, frutas cítricas, cana-de-açúcar, milho, café, representando além disso perigo para pastagens, devido à sua toxicidade para o gado.<sup>63</sup> Ao mesmo tempo, o fedegoso é conhecido e utilizado por toda a África Ocidental e Central, até hoje, como uma eficaz maneira

---

61 *Aloe vera*, *Senna occidentalis*, e *Commelina erecta*, respectivamente.

62 Batalha, *Costumes angolenses*, p. 33.

63 Arnaldo Solano Neto et al., “Sowing Depth in Emergence of *Senna occidentalis* Seedling”, *Holos*, n. 8 (2021), pp. 1-13, .


de tratar uma variedade de doenças.<sup>64</sup> É curioso que as plantas enredadas às vidas da quimbandeira e dos *imbanda*, de um lado e de outro do Atlântico, sejam justo aquelas que ameaçam alguns dos principais produtos de cultivo comercial durante a segunda metade do século XIX e que fazem seu habitat nas estradas, fazendas, currais, roças e pastagens. Durante seu julgamento, Anna Luiza fala da percepção acerca dos locais onde ela colhia as ervas presentes na sua prática:

Perguntado se ela respondente não recebia dinheiro pelas drogas que dava aos escravos?


Respondeu que ela pedia [que] lhe pagassem, porém que eles diziam que não porque ela apanhava as drogas no mato, sendo porém certo que sempre deixavam dinheiro no oratório de Santo Antônio com o que ela só depois comprava velas para ladainhas.<sup>65</sup>

E se na casa da quimbandeira de Itaboraí se dançava e tocava instrumentos, como relataram Anna Luiza e seus filhos, o mesmo se fazia nos rituais de cura descritos por Batalha: “enquanto a *puíta*<sup>66</sup> toca, toca desesperadamente, e o povo canta, atroando os ares sem ritmo nem

---

64 Mamadou Lamine Diarra et al. “Identification botanique de *Senna occidentalis* L. et *Senna italica* Mill. utilisés dans la préparation de médicaments traditionnels améliorés au Mali”. *International Journal of Biological and Chemical Sciences*, vol. 16, n. 6, 2023, pp. 2821-2828, .

65 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Interrogatório da ré Anna Luiza do Nascimento”, fl. 77. A respeito do culto a Santo Antônio na África Central, ver Robert Slenes, “Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil: “creolization” and identity politics in the black south Atlantic” in Livio Sansone et al. (orgs.), *Africa, Brazil, and the construction of trans-Atlantic Black Identities*, (Trenton: Africa World Press, 2008), pp. 209-246. Sobre o culto a Santo Antônio no caso de Anna Luiza especificamente, ver Hanna Katherine Ferreira, “Santo Antônio Pequeno amansador de burro bravo”: Anna Luiza do Nascimento e os feitiços amansadores de brancos na Vila do Itaboraí” in Adson Rodrigo Silva Pinheiro et al. (orgs.), *A História Através da História: Seminário Discente PPGH-UFF*, (Rio de Janeiro: Ori Editora, 2023), pp. 137-148.

66 Refere-se à *pwita*, tambor de fricção de haste interna que no Brasil assumiria os nomes de “puíta”, “cuíca”, “poíta”, “porca”, “onça”, “roncador”, “socador”, “fungador”. Ver: Rafael Galante, “Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro (sécs. XIX e XX)”, Dissertação (Mestrado em História Social), FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, .

cadência”. No texto de 1877., Batalha afirmava ainda que “com o quibanda vem sempre os músicos portadores da puíta”.<sup>67</sup> Em outra publicação, de 1889, ele acrescentaria que em determinadas ocasiões, para cuidar de uma pessoa enferma e/ou afastar espíritos responsáveis pelo infortúnio e adoecimento, “o quibanda, junto com outros doutores, mulheres amigas, etc., ao som da *puíta* cantam e simulam uma verdadeira dança macabra”. É possível, portanto, que também na casa de Anna Luiza a música e os músicos, a dança e o canto tivessem um papel na construção de proteção e saúde para além do que a polícia, os senhores de escravos ou literatos como Ladislau Batalha pudessem compreender. Talvez fosse por isso que Antônio José, na mesma fala em que declarava à polícia ir à casa de Anna Luiza “assistir a umas rezas” e que ali “rezavam, ceavam, bebiam vinho e dançavam”, também dissesse que “no ato da dança Anna dançava no meio, digo, conjuntamente com eles convidados, e em uma dessas ocasiões em que ele interrogado achou-se presente, tocou viola”. Ainda ligado ao papel central sagrado da música e da dança na prática da quimbandeira está o seu próprio discurso acerca do seu “caixote”, que quem tocava era o companheiro Cláudio, e da saia branca que ela usava para dançar com e por entre os filhos, no ritmo das palmas que eles batiam. A descrição da prática dos *imbanda* em Angola situa as práticas da quimbandeira Anna Luiza e seus companheiros de acordo com um repertório intelectual centro-africano transformado e adaptado ao seu contexto, no sudeste brasileiro. O próprio Fellipe, ao defender-se parcialmente perante as acusações de feiticeiro, revela indiretamente que a dança, o canto, a música cumpriam um papel decisivo e transformador na prática espiritual:

Perguntado se ele interrogado faz uso de raízes de guiné com vinho para obter mulheres para outrem mediante qualquer paga ou recompensa?

Respondeu que é verdade que ele faz uso destes meios e para estes fins, que para seu trabalho tem em sua casa uma mesa e quando aparece algum pretendente a alguma mulher que lhe paga ou promete pagar estende sobre a mesma mesa uma toalha, coloca sobre ela vasilhas com vinho

67 Batalha, *Costumes angolenses*, pp. 33; 31.

misturado com pó de raízes de guiné e faz o mesmo pretendente beber, mas não usa de danças nem de toques.<sup>68</sup>

Na publicação datada de 1889, que assume o mesmo tom depreciador do texto de data anterior na pretensão de descrever a vida de centro-africanos em Angola, Batalha discute como o serviço religioso ali era conduzido por duas entidades – o *nganga*, ou sacerdote, e o “quibanda”, que ele descreve como “o feiticeiro da região”.<sup>69</sup> Juntos, segundo Batalha, o *nganga* e o *kimbanda* formariam uma “família sacerdotal” encarregada de cuidar do corpo e do espírito dos enfermos.<sup>70</sup> Apesar de nem Fellipe nem nenhum dos filhos de Anna Luiza o descreverem para a polícia como *nganga*, podemos considerar a possibilidade de que Anna Luiza e Fellipe tivessem uma relação comparável àquela do *nganga* e do *kimbanda*. Poderia ser, portanto, por conta da diferente hierarquia litúrgica (ou simplesmente pelos papéis diversos que os dois cumpriam) que Anna Luiza, “simples quimbandeira”, “não tem Quingongá”,<sup>71</sup> “não tem tambor”.<sup>72</sup>

A definição do *kimbanda* como ritualista de grande sabedoria encontra ressonância em descrições posteriores em Angola do século XX. Nos anos 1960, por exemplo, o escritor luso-angolano Óscar Ribas descreveu os *imbanda* como aqueles que “curam doenças, diagnosticam através da adivinhação, afastam a má sorte, reestabelecem harmonia matrimonial ou provocam inimizade [e] apesar de não ser [sua] especialidade,

---

68 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas ao preto Fellipe”, fl. 5.

69 Ladislau Batalha, *Angola*, Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1889, p. 60.

70 Batalha, *Angola*, p. 60.

71 A respeito do *quingongá* mencionado por Anna Luiza, que hora parece se referir ao balaio contendo farinha de trigo e açúcar, e hora se refere ao cargo ocupado por Fellipe, Eduardo Possidônio sugere que possa ser algo como uma “pequena cesta” que encontrada no caso de José Sebastião da Rosa, que continha diversos preparos e se chamava “gongá”, e que diferia da denominação atual de altar. Ver Possidônio, “Caminhos do sagrado”, p. 241-242.

72 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas à Anna Luiza do Nascimento, preta livre”, fl. 5.

[eles] podem causar a morte de alguém”.<sup>73</sup> De forma similar, Wyatt MacGaffey demonstra justamente como, na África Central, eram considerados feiticeiros malignos os indivíduos de comportamento antissocial, que buscassem benefícios individuais às custas do sofrimento do resto da comunidade.<sup>74</sup> Parece ser exatamente uma consideração da função política e social do kimbanda e outros ritualistas como mediadores de conflitos e restauradores da harmonia o que fundamenta uma das definições que Nei Lopes dá ao termo “quimbanda” na Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana: “ritualista que, manipulando as forças vitais, restitui o equilíbrio do indivíduo e da sociedade”.<sup>75</sup>

A autoidentificação como “*apenas quibandeira*”, portanto, se desdobra nas conexões sul-atlânticas entre o Brasil e a África Central, permitindo que compreendamos que alguém em sua posição estava embrenhada nos conflitos sociais, interpessoais e políticos de sua comunidade devido à natureza de sua função. Os povos BaKongo, por exemplo, se referem às noções de “ritual” e “guerra” por meio da mesma palavra, *mvita*. Como destaca MacGaffey, a prática ritual é, também para estes povos, vista como um conflito constante contra forças malignas ou antissociais.<sup>76</sup>

Seguimos, portanto, para uma discussão das forças antissociais presentes em Itaboraí, dos desafios que elas representavam para Anna Luiza e seus filhos, e das formas de proteção criadas pela comunidade quimbandeira que ali tinha se estabelecido.

---

73 Oscar Ribas, *Sunguilando: contos tradicionais angolanos*, Porto, Portugal: Edições ASA para a União dos Escritores Angolanos, 1989, p. 173, *cit. in* Elisa Dias Ferreira de Azevedo, “O complexo cultural luandense oitocentista: reflexões sobre o papel da religião católica na conformação dos ‘filhos da terra’”, Dissertação (Mestrado em História), Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015, [↗](#), p. 106.

74 Wyatt MacGaffey, “The Eyes of Understanding: Kongo Minkisi” in Wyatt MacGaffey and Michael D. Harris, *Astonishment and Power: Kongo Minkisi & the Art of Renée Stout*, (Washington: National Museum of African Art, 1993), pp. 60-61.

75 Nei Lopes, *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, São Paulo: Selo Negro Edições, 2004, p. 570.

76 MacGaffey, “The Eyes of Understanding”, p. 61

## Os corações maus dos brancos

A cada ano, profissionais, fazendeiros, comerciantes e prestadores de serviços se faziam constar no *Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro*. Entre eles encontramos, por diversos anos seguidos, os nomes de Joaquim José Alves, Joaquim Bernardino Alves Illustre e Epifânio José de Vargas. Além de serem fazendeiros de cana-de-açúcar e donos de engenhos de açúcar a vapor em Itaboraí, eles também eram os principais senhores de escravos mencionados no inquérito policial contra Anna Luiza e Cláudio Manoel.<sup>77</sup>

Se, por um lado, Anna Luiza, seus filhos e companheiros, plantas e outros seres formavam uma rede de relações em que compartilhavam de saberes, práticas e projetos políticos, por outro sabemos que a classe senhorial de Itaboraí também formava uma rede entre si. Joaquim José Alves, que em 1881 tinha aproximadamente 25 anos, era filho de Fidélis José Alves, médico, com Maria Joana Alves.<sup>78</sup> Fidélis, pai de Joaquim José, era proprietário de terras e de escravos, listado durante a década de 1850 e o início da década de 1860 como “lavrador de café”.<sup>79</sup> Joaquim José Alves era casado com Joaquina Rosa Alves, filha de Joaquim Bernardino Alves Illustre, e as duas famílias eram proprietárias de terras na região de Pachecos, na Vila de São João de Itaboraí.<sup>80</sup> É provável que a prisão de Anna Luiza e seus filhos só tenha ocorrido por conta da articulação dessa rede familiar de patriarcas que em algum momento descobriu seus escravos conspirando para amansar seus corações.

---

77 Ver, por exemplo, *Almanak*, edição 38, 1881, p. 89. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

78 AAN, ACMRJ, Itaboraí, batismos 1850-1860, “Joaquim”, 3 nov. 1856, imagem 59, [🔗](#); *Almanak*, ed. 19, 1862, p. 98.

79 Gilciano Menezes Costa, “A produção de café na Vila de São João de Itaboraí e sua comercialização em Porto das Caixas (1833-1875)”, *Revista Cantareira*, n. 32, 2020, [🔗](#); *Almanak*, ed. 15, 1858, p. 439.

80 Apesar do sobrenome “Alves” compartilhado pelas famílias dos noivos, o registro paroquial esclareceu que não havia parentesco entre eles; ver AAN, ACMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Casamentos paroquiais 1860-1882*, “Joaquim José Alves e Joaquina Rosa Alves”, 7 fev. 1874, imagem 131, [🔗](#).

Há indicações de que o subdelegado José Frederico de Paula Antunes foi alertado sobre as atividades de Anna Luiza por Joaquim José Alves, genro do proprietário da fazenda Montevídio, onde a quimbandeira vivia. Cláudio Manoel, o aprendiz de Anna Luiza, declarou no tribunal que Joaquim José havia torturado alguns de seus escravos para extrair informações a respeito dos dias e horários em que as reuniões na casa de Anna Luiza aconteceriam:

Perguntado se sabe o motivo pelo qual era acusado?

Respondeu que sim e que quem o delatou foram os escravos de Joaquim Jose Alves, quando foram castigados por seu senhor. Sim é certo que o dito Joaquim Jose Alves havia proibido a preta Anna, a ré no processo, que não consentisse que seus escravos frequentasse [sic] casa para reuniões ameaçando-a mesmo de a expelir de suas terras, ao que a dita ré desobedeceu, pois continuarão os pretos a frequentar as suas reuniões.<sup>81</sup>

Foi a tortura que Joaquim José infligiu aos escravizados o que possivelmente permitiu que o subdelegado José Frederico planejasse o cerco à casa de Anna Luiza, bem como as prisões e apreensões que se seguiram. Até mesmo porque, quando interrogados, alguns dos filhos de Anna Luiza informariam que as reuniões ocorriam tradicionalmente aos domingos.<sup>82</sup> O fato de que uma cerimônia estava acontecendo no dia 6 de dezembro, que caía numa terça-feira, pode ter sido uma tentativa de fugir à perseguição dos fazendeiros da região.<sup>83</sup>

Além disso, o envolvimento de Joaquim José e de Illustre nas prisões de 6 de dezembro é evidenciado pela improbabilidade de que os policiais pudessem ter chegado à casa de Anna Luiza sem seu conhecimento, uma vez que ela e diversos dos outros presos viviam nas terras de Montevídio. Curiosamente, nenhum dos dois foi intimado a prestar testemunho, ou a

81 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Interrogatório do réu Cláudio”, imagem 79.

82 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas ao pardo Amâncio Luiz Manoel”, fl. 11.

83 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas a preta Sylvania Roza do Amor Divino”, fl. 12.

responder oficialmente quaisquer questões acerca das atividades de Anna Luiza e seus companheiros.

Junto ao também fazendeiro Epifânio José de Vargas, Joaquim José e Illustre eram os maiores interessados nas prisões e nas conclusões às quais a polícia de Itaboraí chegaria através do inquérito. Isso porque devemos tomar em consideração os diversos testemunhos que corroboravam o fato de que Anna Luiza vinha fornecendo pós de ervas para que os trabalhadores escravizados nas terras dos três homens amansassem seus corações. Anna Luiza, em algumas ocasiões, admitiria explicitamente distribuir os pós das ervas com o intuito de “amansar” Joaquim José, a quem ela se referia como “Quincas Alves”: “Disse que tem somente a dizer que ela é inocente; que é verdade ter dado pós aos escravos de seu Quincas Alves, mas que não foi com o fim de matar pessoa alguma, sim o amansar, e que seu companheiro Cláudio sabe tudo, porque juntamente com ela fazem as tais bebidas e praticava outros atos”.<sup>84</sup>

Interrogada três dias após sua prisão, Silvania confirmaria a versão da mãe, declarando que “escravos de Joaquim Alves e Irmão iam [à casa de Anna Luiza] sempre comprar os tais pós para amansar o coração dos brancos e quase todos ficavam sempre a dever”.<sup>85</sup> Já Cláudio, apesar de não mencionar por nome nenhum dos três fazendeiros, diria que “fazia também parte da sessão, a qual consistia em danças, comidas, bebidas misturadas pós, digo, com pós de diversas raízes. Tem por fim estas reuniões em abrandar corações duros dos brancos”.<sup>86</sup> Até mesmo aqueles que negavam envolvimento nas atividades da quimbandeira admitiram saber que ela distribuía os pós entre escravizados que buscavam sua ajuda. Amâncio Luiz, ao ser questionado “a quem viu a preta Anna dar pós para abrandar

---

84 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Interrogatório a Anna Luiza Bernarda do Nascimento”, fl. 47.

85 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas a preta Silvania Roza do Amor Divino”, fl. 13.

86 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas ao pardo Cláudio Alves Pacheco”, fl. 6.

corações de brancos?” diria que “além de outros, se lembra ter visto dar aos pretos de Joaquim Bernardino Alves Illustre e visto por mais de uma vez”.<sup>87</sup>

Esse fato parecia ser conhecido por alguns fazendeiros da região, em níveis diversos, há anos. Segundo Silvania, a mãe conduzia as cerimônias em sua casa há mais de sete ou nove anos “e que apesar dos conselhos por ela respondente dados para que não prosseguisse nelas [...] continuou até a presente data”.<sup>88</sup> Cláudio por fim declarou que: “Joaquim José Alves havia proibido a preta Anna, a ré no processo, que não consentisse que seus escravos frequentasse (*sic*) [sua] casa para reuniões ameaçando-a mesmo de a expelir de suas terras, ao que a dita ré desobedeceu, pois continuaram os pretos a frequentar as suas reuniões”.<sup>89</sup>

O fazendeiro e senhor de escravos Epifânio José de Vargas, como já mencionado, também declararia em depoimento que, anos antes, havia ido à casa da quimbandeira junto a um outro homem para dispersar seus escravos e tirar satisfações a respeito do que ocorria nas cerimônias por eles frequentadas. Anna Luiza e seus malungos, entretanto, não foram pegos de surpresa nessa ocasião graças ao homem descrito como “um hauçá” que os havia alertado.<sup>90</sup> Para compreender a insistência de Anna Luiza, é importante que consideremos em primeiro lugar o provável comprometimento da quimbandeira com o difícil projeto de amansar ou abrandar os corações maus dos brancos. É possível, também, que as obrigações litúrgicas dessem a Anna Luiza pouca escolha quanto a fazer ou não as cerimônias em sua casa. MacGaffey e Harris discutem, por exemplo, as consequências negativas que podiam afligir os ritualistas centro-africanos caso não cumprissem com suas obrigações espirituais.<sup>91</sup>

---

87 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas ao pardo Amâncio Luiz Manoel”, fl. 11.

88 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, Auto de perguntas a preta Silvania Roza do Amor Divino”, fl. 12.

89 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Interrogatório do réu Cláudio Alves Pacheco”, fl. 79.

90 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “6ª Testemunha”, fl. 44.

91 MacGaffey, “The Eyes of Understanding”, p. 50.

Se Joaquim José, Illustre e Epifânio já tinham conhecimento das atividades de Anna Luiza, o que teria motivado a sua dedicação, em dezembro de 1881, para que ela e seus filhos fossem presos? É possível que os fazendeiros tivessem descoberto, pouco antes, a aplicação de pós em suas comidas e bebidas. Há, porém, um outro elemento que talvez explique esta dedicação, que vem à tona nas respostas de Sylvania em seu interrogatório.

Disse mais que Manoel Nunes (escravo de Illustre o qual se enforcou ontem) foi à casa [...] da mãe dela respondente, que lhe vendeu pós para acabar com a barriga de Guilhermina escrava do mesmo Illustre a qual estava pejada dele que a mãe dela respondera que não fazia isso e que então o dito Manoel Nunes dissera que ia ter com o preto Fellipe para o dito fim e que dias depois o mesmo Manoel lhe dissera que tinha obtido do Fellipe os pós que desejava pelos quais tinha dado cinco mil reis e ficando a dever outros cinco, sendo todavia visto que Guilhermina não pariu.<sup>92</sup>

O que se compreende na resposta contraditória de Sylvania (contraditória ao menos na forma em que foi registrada pelo escrivão da polícia) é que Guilhermina, uma das mulheres que Illustre mantinha em cativeiro, engravidou. O texto do escrivão se torna particularmente ambíguo nessa passagem. A estrutura da frase possibilita tanto a interpretação de que Guilhermina estava grávida “dele”, Illustre, o último homem a ser mencionado antes da contração “dele”, quanto de que a mulher estava grávida “dele”, o escravizado Manoel Nunes, sujeito da longa frase, já que foi à casa “da mãe dela respondente”.

A ambiguidade presente na construção do texto do inquérito policial toca no ponto abordado por Lorena Féres da Silva Telles ao notar as práticas que ocultavam a paternidade dos filhos de escravizadas, que eram registradas como solteiras, mães de filhos “naturais” e pais desconhecidos.<sup>93</sup> Por trás da opacidade dos registros havia as dificuldades de estabelecimento

92 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, Auto de perguntas a preta Sylvania Roza do Amor Divino”, fl. 12.

93 Lorena Féres da Silva Telles, *Teresa Benguela e Felipa Crioula estavam grávidas: Maternidade e escravidão no Rio de Janeiro*, São Paulo: Editora Unifesp, 2022, p. 72.

de núcleos familiares em determinados contextos, os desafios para que elas exercessem autonomia sexual, e as vulnerabilidades a abusos sexuais num contexto marcado invariavelmente pela disparidade extrema de poder com relação aos senhores.<sup>94</sup> Apresentando uma segunda face dessa violência, ambiguidade no texto pode também estar atrelada às teorias médicas e estereótipos racistas que atribuíam às mulheres negras uma suposta degeneração sexual.<sup>95</sup>

Consideremos primeiramente a interpretação de que Guilhermina engravidou como resultado da violência sexual de Illustre, e que Anna Luiza ou havia fornecido ou *podia* ter fornecido ervas abortivas para interromper a gravidez indesejada. O aborto buscado por Guilhermina e as ervas que o possibilitariam foram o primeiro grande foco de investigação da polícia em seus primeiros interrogatórios após a prisão de Anna Luiza. Não há, porém, sinais de que Guilhermina tenha sido intimada a depor oficialmente, como informante, nos autos do processo. A linha de investigação com relação à sua gravidez interrompida foi abandonada conforme a polícia focou seus esforços em provar que Anna Luiza praticava charlatanismo, inquirindo depoentes acerca das cobranças que a mulher fazia ou deixava de fazer àqueles que buscavam seus conhecimentos de cura.

Há ainda a segunda interpretação de que Guilhermina tivesse engravidado de Manoel Nunes e que ambos tivessem buscado meios de interromper a gravidez. Essa interpretação nos leva a imaginar que o interesse do patriarca na prisão de Anna Luiza se deu, em parte, devido ao fato de que, com o aborto, um grupo de mulheres e homens negros conspirou para perturbar a racionalidade econômica escravagista que se baseava na hereditariedade da escravidão. Mesmo depois da Lei do Ventre Livre de 1871, que em teoria dava término ao caráter hereditário

---

94 Telles, *Teresa Benguela e Felipa Crioula*, pp. 71-120; Robert W. Slenes, “Senhores e Subalternos no Oeste Paulista” in Luiz Felipe de Alencastro (ed.), *História da Vida Privada no Brasil 2, Império: a Corte e a Modernidade Nacional* (São Paulo: Companhia das Letras, 1997), pp. 233-290.

95 Telles, *Teresa Benguela e Felipa Crioula*, pp. 72-79.


da escravidão, filhos de mães escravizadas ficavam sob a tutela obrigatória dos senhores até os oito anos de idade. Depois dos oito anos, os senhores tinham a opção de separá-los de suas mães, recebendo compensação por entregar crianças à tutela do Estado, ou escravizá-los até que completassem 21 anos. Sob a liberdade precária do ventre de mulheres escravizadas, seus filhos poderiam ser até mesmo herdados ou transferidos entre senhores, que tinham menos interesse em mantê-los vivos.<sup>96</sup>

Os registros paroquiais da Matriz de São João Batista de Itaboraí indicam que “aos 7 dias de dezembro de 1882 nesta freguesia [...] batizei solenemente [...] a Frederico, nascido a 18 de julho deste ano filho natural de Guilhermina, parda, escrava do mesmo senhor [Joaquim Bernardino Alves Illustre] sendo padrinhos Tristão e Leopoldina”.<sup>97</sup> Não é possível saber ao certo, com base no registro de batismo de Frederico, se a Guilhermina do processo de Anna Luiza é a mesma do registro paroquial, tampouco temos mais detalhes a respeito do sucesso ou falha na tentativa de aborto.

Todavia, junto a esse registro, encontram-se os de outras três crianças batizadas no mesmo dia, filhas de mulheres escravizadas por Illustre: “Maurícia, preta, nascida a quinze de outubro deste ano, filha natural de Apolinária [...], padrinhos José e Guilhermina”; “Nila, preta, nascida a trinta de outubro deste ano, filha natural de Maria crioula [...]. Foram padrinhos Adão e Josepha”, e “Luiz, nascido a 14 de junho deste ano filho natural de Firmina crioula [...] sendo padrinhos José e Jacintha”.<sup>98</sup> Das crianças batizadas no dia 7 de dezembro de 1882, apenas Frederico e Luiz, filhos de Guilhermina e Firmina, viveram para além dos dois anos de idade: Nila, filha de Maria, falecera aos 14 meses em janeiro de 1884

---

96 Angela Alonso, *Flores, votos e balas: O movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 119-121; Telles, *Teresa Benguela e Felipa Crioula*, pp. 221-222.


97 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Frederico”, 7 dez. 1882, imagem 179, .

98 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Maurícia”, “Nila”, “Luiz” 7 dez. 1882, imagem 179.

de “tubérculo mesentérico”,<sup>99</sup> e Maurícia, filha de Apolinária, falecera no mês seguinte, de raquitismo.<sup>100</sup> Quando perdeu sua filha Maurícia em 1884, Apolinária já tinha dado à luz a Damazio em 1877, visto morrer seu filho Manoel, com cinco meses em 1880, e dado à luz, novamente, ao filho Paulo, em 1882.<sup>101</sup> A experiência cruel de Apolinária era comum a diversas outras mulheres escravizadas nas terras de Illustre. Em 1877, a escrava de nome Deolinda teria o filho Cypriano,<sup>102</sup> e no ano seguinte perderia o filho Galdino de apenas dois anos.<sup>103</sup> Em 1880, se tornava mãe da filha Adelina,<sup>104</sup> e em 1882 batizava Sóstenes, que morreria em fevereiro de 1884.<sup>105</sup> Além de Deolinda, Apolinária, Maria, Firmina e Guilhermina, eram várias as outras escravizadas de Illustre cuja existência era marcada pelas seguidas gestações documentadas nos livros de batismo e óbito de Itaboraí. Seus nomes eram Apolinária, Bráulia, Cândida e Marcelina. Para essas mulheres, que equilibravam a própria existência entre experiências constantes com a morte, dor, desconforto e complicações ocasionadas pelas muitas gestações, é provável que fosse de extrema importância o trabalho realizado por Anna Luiza, Fellipe, as ervas, e demais seres da prática espiritual da quimbandeira e seus filhos.

Pode-se dizer algo similar acerca das mulheres escravizadas por Epifânio identificadas nos registros paroquiais: Sabina, Joana, Cecília,

---

99 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Óbitos paroquiais 1872-1888*, “Nila”, 21 jan. 1884, imagem 98, .

100 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Óbitos paroquiais 1872-1888*, “Mauricia”, 17 fev. 1884, imagem 99.

101 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Damazio”, 2 jan. 1878, imagem 96; AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Óbitos paroquiais 1872-1888*, “Manoel”, 16 ago. 1880, imagem 75; AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Paulo”, 3 set. 1882, imagem 174.

102 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Cypriano”, 2 jan. 1878, imagem 95.

103 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Óbitos paroquiais 1872-1888*, “Galdino”, 7 set. 1878, imagem 61.

104 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Adelina”, 23 jun. 1880, imagem 145.

105 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Sostenes”, 29 jun. 1882, imagem 170; AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Óbitos paroquiais 1872-1888*, “Sóstene”, 7 fev. 1884, imagem 99.

Margarida, Catharina, Rozalina, Jerônima, Maria, Silveria, Carlota, Paula.<sup>106</sup> Apesar de terem sido encontrados menos registros de óbitos das crianças geradas por elas, muitas dessas mulheres enfrentaram múltiplas gestações e sofreram tipos diversos de incertezas e perdas. Em 1874, por exemplo, o vigário registrava o batismo de “Júlia [...] filha natural de Jerônima [...] e a Crescêncio, filho natural de Cecília [...] e sendo as mais escravas de Epifânio José de Vargas que neste ato declarou que desistia dos serviços dos mesmos inocentes até 21 anos, e que se obrigava a criá-los até a idade de oito anos”.<sup>107</sup> Arelada à atitude de desistir de escravizar os recém-nascidos estava a incerteza, para Cecília e Jerônima, acerca dos destinos de seus filhos depois dos oito anos de idade, que podiam ser entregues para a tutela do Estado.

Entre 1872 e 1873, quando Joaquim José ainda era menor de idade, sua escrava Paula tinha dado à luz às filhas Paulina e Benedita, enquanto Izabel batizava a filha Mônica.<sup>108</sup> Generosa, uma jovem de vinte anos escravizada por ele, falecia.<sup>109</sup> Nos anos seguintes, Marcelina, Paula, Thomázia, Francisca, Delfina, Izabel, Margarida, Eliziária, Leopoldina e Christina teriam diversos filhos registrados nos livros de batismo de Itaboraí, e muitas delas viriam a perder alguns de seus filhos.

É justamente à experiência torturante e cíclica de gestar, parir, criar, ver falecer ou ser separadas de seus filhos que faz referência Jennifer Morgan ao citar o desespero, o esgotamento, e a profunda instância de oposição à escravidão que motivava mulheres a praticar formas diversas

---

106 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Estanislaú”, “Eugenia”, “Augusta”, “Paranhas”, “Antonia”, “Sabina”, 14 out. 1872, imagem 14; AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Julia”, “Theotonio”, “Heraclides”, “Possidonia”, 22 ago. 1874, imagem 51; AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Leandra”, 25 mar. 1877, imagem 87.

107 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Julia”, “Crescencio”, 22 ago. 1874, imagem 51.

108 AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Paulina”, “Monica”, 4 out. 1873, imagem 34; AAN, CMRJ, *São João Batista – Itaboraí, Batismos 1871-1886*, “Benedicta”, 4 jan. 1872, imagem 4.

109 AAN, CMRJ, *Itaboraí, Registros de óbito outubro de 1860-maio de 1888*, “Generosa”, 12 set. 1872, imagem 149.

de infanticídio na travessia do Atlântico, e sob escravidão no continente americano.<sup>110</sup> Independentemente da forma como Guilhermina ou qualquer uma delas tivesse engravidado, um aborto tramado pela comunidade destas mulheres escravizadas era, de fato, uma forma de renegar a quantificação de sua prole como máquinas geradoras de capital.<sup>111</sup> Segundo Barbara Bush, por exemplo, o aborto induzido e o infanticídio por parte de mulheres negras escravizadas na Jamaica foram uma forma pela qual elas desafiaram as más condições de trabalho e a futura escravização da prole.<sup>112</sup> Morgan e Michelle Murphy fazem uma crítica à razão econômica que fantasiava estimativas dos futuros preços de crianças escravizadas e o retorno que elas garantiriam, em cada faixa de idade, a partir do investimento dos escravizadores.<sup>113</sup> Como Morgan aponta, no cerne das estimativas de retorno de investimentos e “custo de manutenção” das crianças escravizadas está a capacidade reprodutora das mulheres que geravam estas crianças. Para Hilary Beckles, o funcionamento da escravidão como uma empreitada que consumia os corpos dos trabalhadores escravizados adquire significados outros relacionados ao gênero e à sexualidade das mulheres negras, que informam sua resistência ao regime de trabalho e ao regime de reprodução.<sup>114</sup>

Considerando as diversas experiências de luto pelas quais essas mulheres passaram ao longo dos anos, o plano de Guilhermina e de Manoel Antunes constituía uma tentativa de interromper e desnaturalizar violências relacionadas à maternidade sob escravidão, ainda que a interrupção da gestação fosse uma experiência fisicamente árdua e dolorosa. Se, nos registros eclesiásticos, essas muitas mulheres

---

110 Jennifer Morgan, *Reckoning with Slavery: gender, kinship, and capitalism in the early Black Atlantic*, Durham: Duke University Press, 2021, pp. 207-244.

111 Michelle Murphy, *The Economization of Life*, Durham: Duke University Press, 2017, pp. 32-34; Morgan, *Reckoning with Slavery*, pp. 207-244; Barbara Bush, *Slave Women in Caribbean Society, 1650-1838*, London: Indiana University Press, 1990, pp. 120-150.

112 Bush, *Slave Women*, p. 135.

113 Murphy, *The economization of Life*, p. 24; Morgan, *Reckoning with Slavery*, pp. 33; 54.


114 Hilary Beckles, *Centering Woman: Gender discourses in Caribbean slave society*, Kingston: Ian Randle Publishers, 1999, p. 158.

escravizadas figuravam como reprodutoras silenciosas no ciclo de nascimento-morte-nascimento de filhos, a mobilização de Guilhermina para provocar um aborto necessariamente chama atenção para suas agências, desejos, medos ou anseios em meio ao ciclo ao qual eram submetidas. Na tentativa bem ou malsucedida de abortar, coloca em questão a teoria do médico Amâncio de Carvalho, que em 1887 argumentaria que, com a Lei do Ventre Livre em 1871, o número de abortos e infanticídios teria diminuído.<sup>115</sup> Na direção contrária, seu caso frustra tentativas de explicar de forma simplista, a partir do suposto incentivo oferecido pela lei de 1871, as muitas gestações das mulheres escravizadas por Epifânio, Joaquim José e Illustre.

É possível que diversas dessas mulheres, ainda que escravizadas por senhores diferentes, se conhecessem mesmo que não frequentassem a casa de Anna Luiza. Essa possibilidade surge com o fato de que por diversas vezes os registros de batismo demonstram que mulheres escravizadas por Epifânio batizavam seus filhos junto às da fazenda de Joaquim José cujas escravas tinham por vezes batizado os filhos ao lado de outras, da fazenda de Illustre. As mulheres escravizadas por Joaquim José comumente escolhiam, como padrinhos para seus filhos, outros trabalhadores escravizados pelo pai dele, Fidélis. Os estreitos laços estabelecidos entre os senhores de escravos podiam acabar por facilitar a formação de uma extensa rede de homens e mulheres escravizados.

Eram certamente mulheres como elas, identificadas entre os livros de batismo e óbito da cidade, que à noite buscavam os pós de raízes de Anna Luiza e os levavam de volta às cozinhas onde trabalhavam nas casas de Joaquim José, Illustre e Epifânio. À comida e bebida que elas serviam nas casas dos fazendeiros, regularmente aplicavam os pós que Anna Luiza preparava, em tentativa de abrandar as muitas faces da violência que perpetravam. Se eram muitas as forças antissociais e malignas com as quais

---

115 *Anuario médico brasileiro II – 1887 (1888)*, pp. 224-5, *cit. in* Cassia Roth, “From free womb to criminalized woman: fertility control in Brazilian slavery and freedom”, *Slavery & Abolition*, v. 38, n. 2 (2017), pp. 269-286, .

elas tinham de lidar, eram muitos também os rituais guerreiros que Anna Luiza tinha a realizar na busca de proteger seus filhos física e espiritualmente. Segundo Wyatt MacGaffey e Kimbwandênde Kia Bunseki Fu-Kiau, o cosmograma Kongo expressa uma compreensão de que o mundo dos vivos e dos ancestrais se espelham e mantêm tênue contato entre si, criando um movimento circular em que a morte seria simplesmente uma transformação da existência.<sup>116</sup> É possível que Anna Luiza, a partir do repertório que informava sua prática, pudesse compartilhar com as mães sujeitas ao infortúnio de perder os filhos este mundo centro-africano em que os ciclos não se resumissem às indignidades e violências da escravidão, e oferecessem a possibilidade de mudanças radicais.

A quimbandeira parecia estar preparada para fazer o trabalho necessário frente aos desafios que ela e seus filhos enfrentavam. Numa de suas falas no inquérito, já citada aqui, Anna Luiza dizia misturar os pós de raízes ao vinho branco. Fellipe, interrogado, admitiria misturar pó das raízes de guiné com vinho para auxiliar pretendentes na conquista da pessoa desejada.<sup>117</sup> Já Amâncio diria que tinha bebido vinho com os pós de ervas porque Anna Luiza o teria dito “que este remédio era bom, porque ele tivesse inimigos não lhe fariam mal algum”.<sup>118</sup> A prática que Anna Luiza e Fellipe adotavam de misturar os pós de plantas ao vinho remetem à conhecida prática centro-africana de misturar a terra de cemitério ao vinho de palma, como forma de atrair boa sorte.<sup>119</sup>

---

116 Para Fu-Kiau, “a vida de um ser humano é um contínuo processo de transformação, um girar e girar [...]. O ser humano é kala-zimakala, um ser-morrendo-vivendo-sendo. Um ser em movimento contínuo [...]”. (tradução minha), *African Cosmology of the Bântu-Kôngo: Tying the Spiritual Knot: Principles of Life and Living*, New York: Athelia Henrietta Press, 2001, p. 35; trabalho não publicado de Wyatt MacGaffey cit. in Robert Farris Thompson, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, New York: Vintage Books, 1984, p. 108.

117 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas ao preto Fellipe”, fl. 5.

118 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas a preta Sylvania Roza do Amor Divino”, fl. 12.

119 Thompson, *Flash of the Spirit*, p. 105.

Quando o subdelegado invadiu a casa de Anna Luiza junto ao lavrador Domingos Vieira de Assis, a quem teria intimado como ajudante, era à arte de trazer proteção, saúde e boa sorte para seus filhos que ela parecia estar dedicada. Na ocasião de seu testemunho, Domingos explicaria que:

indo com o subdelegado à casa da preta Anna Luiza do Nascimento, aí foi apresentado ao dito subdelegado uma porção de pós de cor vermelha, uma porção de raízes, um rosário com umas figas pendentes, dizendo ela que os pós tinham dado uma porção aos escravos de Alves para ser ao mesmo Alves administrado em alguma comida ou bebida porque eles têm a virtude de amansar e que sabe por ouvir dizer que em casa da dita preta se fazem sessões de feitiçaria e nada mais disse.<sup>120</sup>

Robert Farris Thompson afirma que para os BaKongo, o chão – terra de cemitério, ligada aos espíritos ancestrais, e a argila branca extraída do fundo dos rios, conhecida como *mpemba* –, assim como pós de feitos da madeira avermelhada do sândalo, são materiais capazes de incorporar espíritos que têm o poder e vitalidade para promover saúde e proteção.<sup>121</sup> É possível que a “porção de pós de cor vermelha” que Domingos vira na casa de Anna Luiza sinalizasse a compreensão, por parte da quimbandeira e de seus filhos, da necessidade de receber o fortúnio da proteção contra malefícios e saúde. Mais que proteção e saúde, todavia, vermelho para os BaKongo estava relacionado à mediação dos poderes de ancestrais para promover transformações para os vivos.<sup>122</sup> No contexto da casa de Anna Luiza, a cor podia sinalizar, por um lado, uma compreensão da morte, que era tão presente no dia a dia dos frequentadores, como transição entre mundos. Por outro lado, em cerimônias cujo principal intuito era transformar radicalmente o coração de senhores cruéis, os pós vermelhos que Anna Luiza apresentava ao subdelegado também podiam falar, sem que ele se desse conta, de um projeto coletivo de transformação do mundo.

---

120 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “2ª Testemunha”, fl. 14.

121 Thompson, *Flash of the Spirit*, p. 177.

122 MacGaffey, “The Eyes of Understanding”, p. 62.

Com relação às capacidades dos pós de terra, de madeira, ou de argila branca de carregar espíritos de proteção e cura, encontramos no inquérito policial uma curiosa menção que Amâncio faz à *mpemba*, ou *pemba*:

Perguntado se tem frequentado a casa de Anna Luiza do Nascimento e assistido as sessões de feitiçaria que ela costuma fazer?

Respondeu que frequenta a casa da referida Anna e que tem visto ela dar não só raízes raspadas de guiné e tinguaciba e socadas de tiririca grande sob a denominação de “pembas” aos convidados para beberem dizendo-lhes que serve para curar dores de barrigas e tonturas, assim como tem visto fornecer a outras pessoas para levarem para casa os ditos pós e rasas de raízes dizendo servir para abrandar corações e amansar corações de brancos.<sup>123</sup>

A resposta de Amâncio é curiosa porque sua menção da *pemba* como pós de raízes difere da conhecida definição da *pemba* como a argila branca ou giz branco com os quais se fazem pontos riscados, que em kikongo refere-se a “giz” e em kimbundu refere-se a “cal”.<sup>124</sup> É possível e até provável que a resposta de Amâncio fosse um erro de alguém pouco envolvido nos detalhes dos acontecimentos na casa de Anna Luiza, ou ainda que o escrivão o tenha compreendido mal. Não deixa de ser interessante, todavia, considerarmos um outro significado que a palavra assume nas representações do cosmograma kongo, em que a montanha do mundo dos mortos ou ancestrais, localizada na parte inferior do cosmograma, chama-se de *mpemba*, “argila branca”. Essa montanha do mundo dos mortos, *mpemba*, se opõe simetricamente à montanha do mundo dos vivos, *ntoto*, ou terra.<sup>125</sup> Qual poderia ser a relação, portanto, entre a *mpemba*, montanha-território do mundo ancestral, e os pós de tiririca, tinguaciba e erva-de-guiné que Anna Luiza preparava para seus filhos? É possível, por exemplo, que a quimbandeira associasse seu conhecimento das ervas com os ensinamentos recebidos de ancestrais. Ainda que a associação da *pemba* às raízes

123 AN ACR, N. 1080, Cx. 77, *Processo Ana Luísa Bernardo do Nascimento*, “Auto de perguntas ao pardo Amâncio Luiz Manoel”, fl 11.

124 Lopes, *Enciclopédia brasileira*, p. 540.

125 Thompson, *Flash of the Spirit*, p. 109.

de plantas seja errônea no inquérito policial, uma exploração dos significados diversos e correlacionados da palavra pode nos dar alguma ideia acerca de como Anna Luiza pode ter visto sua relação com esses seres mais-que-humanos.

Joaquim Manuel de Macedo, num texto fictício que se assemelha, na descrição etnocêntrica das espiritualidades afro-brasileiras, ao inquérito produzido pela polícia no caso de Anna Luiza, menciona a pomba de forma similar à que vemos na fala de Amâncio: “referve a dança que se propaga: saracotea a obscena negra e o sócio, interrompendo seu bailar violento, leva a cuia ou o vaso que contém a beberagem a todos os circunstantes, dizendo-lhes: “toma pomba!” e cada um bebe um trago da pomba imunda e perigosa”.<sup>126</sup>

Citando os registros do escritor centro-africano Nsemi Isaki em 1900, Thompson sinaliza que materiais desprezíveis como folhas, conchas, bolsinhas e potes de cerâmica, assim como a terra, a argila e o pó de sândalo, podiam ser veículos recipientes de *minkisi*. Um *nkisi*, segundo Isaki, seria “a coisa que usamos para ajudar uma pessoa quando ela está doente, e da qual obtemos saúde; o nome se refere a folhas e remédios combinados [...]. Um *nkisi* também é algo que caça a doença e a expulsa do corpo”. Tomando em conta as repetidas menções de Anna Luiza às folhas e raízes que utilizava como elementos de promoção de saúde e proteção, é possível que elas fossem, em sua prática, uma parte constituinte dos *minkisi*: pequenas materializações ou corpos-recipientes da energia vital de espíritos protetores. E se, como afirma Thompson, a força vital a animar um *nkisi* pode ser a do espírito de um ancestral, faria sentido que Anna Luiza associasse os pós de ervas, que protegem, curam e abrandam corações, com remédios-recipientes dos poderes conectados ao mundo ancestral, *mpemba*.<sup>127</sup>

---

126 Joaquim Manuel de Macedo, *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, Rio de Janeiro: Garnier, 1869, p. 159.

127 Thompson, *Flash of the Spirit*, pp. 117; 188.

## Ecologias mais-que-humanas

No Brasil ela emergiria com o nome popular de “amansa-senhor” ou “erva-de-guiné”, e em Cuba, Colômbia, República Dominicana e Panamá brotaria sob a alcunha de “anamú”. Suas folhas seriam brevemente mencionadas numa publicação de 1858, em Cuba, pelo poder abortivo.<sup>128</sup> Quase um século depois, no jornal carioca *Correio da Manhã*, ela seria descrita como a “erva pipi”, uma “planta diabólica” sobre a qual o botânico Eurico Teixeira da Fonseca, nascido no ano de 1871 em Porto das Caixas, Itaboraí, decidira escrever brevemente.<sup>129</sup> Segundo ele, sua “raiz foi muito empregada pelos negros escravos e feiticeiros como arma de vingança contra seus senhores, donde o nome que lhe davam de remédio para amansar senhor”.<sup>130</sup>

Em 1869, é possível que as folhas da erva-de-guiné já se fizessem presentes, sorrateiras, sem menções diretas, nos contos publicados de um *outro* escritor natural de Itaboraí. Voltamos aqui a *Vítimas algozes: quadros da escravidão*, em que Joaquim Manuel Macedo descreveria as alianças que se formavam entre escravizados e determinadas raízes, folhas e frutas para amansar senhores. A publicação, que afirmava relatar “casos reais”, começa endereçando aos leitores a constatação de que a escravidão era um “cancro social”, construindo didaticamente o comum argumento abolicionista de que a proximidade entre as famílias de senhores e os escravizados, ocasionada pelo regime escravagista, provocava uma degeneração moral no seio familiar branco. O conto intitulado “Pai Raiol, o feiticeiro” relata a forma como o feiticeiro Pai Raiol e sua companheira, graças a seus conhecimentos acerca das ervas, lograram levar a família de seus senhores à completa ruína moral e econômica. Nele, Macedo escreve:

---

128 *La Charanga*, Habana, 28 fev. 1858, p. 7. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional da Espanha, [🔗](#).

129 *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 23 nov. 1941, p. 13. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#); Eurico Teixeira da Fonseca, *Plantas Medicinales Brasileñas*, Rio de Janeiro: Almeida Marques & Cia., 1940.

130 *Correio da Manhã*, 23 nov. 1941, p. 13.

O feiticeiro das fazendas e dos estabelecimentos rurais, ainda mesmo dos mais modestos, é, se infelizmente entre os escravos existe, o negro herbolarário, o botânico prático que conhece as propriedades e a ação terrível de raízes, folhas e frutas que debilitam, enlouquecem, e fazem morrer o homem; que abatem com as forças físicas a força moral do homem, e ao que eles chamam – amansar o senhor; que excitam a luxúria, e os instintos animais; que atacam o cérebro e corrompem a razão; que envenenam pouco a pouco dilacerando o estômago e os intestinos até matar no fim de horríveis tormentos, ou que de repente, em poucas horas, em breves minutos assassinam, como o tiro do bacamarte, mas sem o ruído do tiro do bacamarte

Quem deu essa ciência ao negro analfabeto e ignorante?... a rude experiência própria ou a revelação fraternal que o prepararam na África e que mais o armam, escravo na colônia escravagista: iniciado nos venenos vegetais d’África, o negro atizou a inteligência para fazer o mal, vendo-se escravo; recolheu e guardou a rude ciência dos olhos que distinguem as plantas; onde foi, procurou, experimentou, achou vegetais benéficos; conheceu uns pela experiência de outros escravos, foi ensaiando muitos nos animais domésticos, nos animais da fazenda; no aspecto, no sabor, no cheiro adivinhou às vezes o veneno nas flores, nos frutos, nas raízes do cipó, do arbusto, da árvore, preparou assim sua ciência prática, misturou-a com sacrílegas rezas com imprecensões e votos desprezíveis e com uma química extravagante, imunda, nojenta que compõe cozimentos, e infusões em que dez ou mais substancias inertes ou apenas asquerosas se juntam com uma que é o veneno que opera.<sup>131</sup>

Presente no imaginário popular que se faz ver no trecho do conto de Macedo está, em primeiro lugar, uma associação do conhecimento de escravizados acerca das plantas com o perigo iminente de revolta (“o tiro do bacamarte, mas sem o ruído do tiro”). Mais à frente, o conto faria uma correlação direta entre Pai Raiol e a figura insurgente de Zumbi dos Palmares, quando um filho do fazendeiro chorava assustado, chamando o feiticeiro de “zumbi”, por identificar nele “um monstro negro imaginário, herói sinistro de estúpidas e horríveis histórias, com que escravas, em vez de entreter, assombravam o nervoso menino”.<sup>132</sup>

---

131 Macedo, *As vítimas-algozes*, p. 161.


132 Macedo, *As vítimas-algozes*, pp. 92-93.

Se Macedo tinha a pretensão de que o conto fosse crível, lido como uma possível história verídica, essa associação da figura do feiticeiro com a figura de um guerreiro insurgente contra a escravidão deveria, necessariamente, corresponder ao imaginário da época. É plausível que, conforme a percepção da autoridade moral dos senhores de escravos decaía na década que se seguiu a 1871, homens como Epifânio, Joaquim José e Illustre começassem a fazer associações similares entre as atividades dos feiticeiros Anna Luiza e Fellipe, seus conhecimentos acerca das ervas e potenciais revoltas da força de trabalho escravizada.

A descrição destes elementos vegetais que “debilitam, enlouquecem, e fazem morrer o homem” ou que “atacam o cérebro” também é consistente com o que escreveria, quase dez anos mais tarde, o botânico brasileiro Joaquim Monteiro Caminhoá acerca dos efeitos da erva-de-guiné. Segundo ele, indivíduos sob seu efeito se tornariam apáticos e sofreriam danos cerebrais caso as doses fossem continuamente aplicadas.<sup>133</sup> A possível aparição indireta da erva-de-guiné no conto de Macedo como agente silenciosa da empreitada de “amansar o senhor” é não só consistente com as explicações de Anna Luiza sobre o propósito das misturas que distribuía, como também sugere a popularidade do método de “amansar” durante o século XIX.

As descrições de Macedo e Caminhoá ecoariam, ainda, na publicação de autoria dos naturalistas alemães Theodor e Gustav Peckolt, que em 1900 mencionaria que, no passado, “feiticeiras” usavam erva-de-guiné para se vingar de seus inimigos, que enlouqueciam após consumir misturas feitas de suas raízes. Eles descreveram o envenenamento por erva-de-guiné como “um processo lento [que] em seu pico, causa hiperexcitação, insônia, e quase causa alucinações. Depois de alguns dias, causa sintomas opostos: indiferença, fraqueza mental, pequenas convulsões,

---

133 Joaquim Monteiro Caminhoá, *Elementos de botânica geral e médica*, Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1877, *cit. in* Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo, “AMANSA-SENHOR: a arma dos negros contra seus senhores” *Revista Pós Ciências Sociais* v. 4, n. 8 (2007), pp. 31-42, .

mudez devido à parálise da laringe, e finalmente morte ao fim de um ano, dependendo da dosagem”.<sup>134</sup>

Domingos Sodré, feiticeiro de meados do século XIX que era especializado na arte de amansar senhores em Salvador, pode ajudar-nos a compreender o que fazia a erva-de-guiné às pessoas escravizadas que com ela se aliavam. Discutindo o caso de Domingos, João José Reis demonstra que “a ideia de lançar mão de recursos rituais para controlar o poder senhorial, para “amansar senhor”, por exemplo, tinha uma certa idade”, citando casos múltiplos que datam desde 1646 até os últimos anos da escravidão.<sup>135</sup> É importante notar também que Reis demonstra serem muitos os ingredientes utilizados para amansar senhores, como raiz de trigo, raspas de sapato, penas e bicos de pássaros, pó de búzio e diversas outras ervas como o mulungu (*Erythrina speciosa*). Considerando a concepção centro-africana de que esses elementos todos, por serem vegetais, animais ou minerais, podem funcionar como remédios-recipientes do poder de curar e proteger, faz sentido que também eles fossem aplicados à missão de amansar senhores.

A prática de amansar senhores era nacionalmente difundida e comumente relacionada ao envenenamento gradual daqueles que seriam pacificados, como vemos nos trabalhos de Joaquim Monteiro Caminhoá e de Theodor e Gustav Peckolt, e em diversos outros casos citados por Reis.<sup>136</sup> Como concebiam a prática, todavia, os especialistas e aqueles que faziam uso dela? Quais podiam ser, para a quimbandeira Anna Luiza e seus filhos escravizados, os significados e implicações de “amansar corações maus”, “abrandar corações” na Vila de São João de Itaboraí? Que lugar ocuparia a ideia de “coração” ou “coração mau” para quem os buscava abrandar? Se buscarmos explicações na matriz centro-africana

---

134 Theodor Peckolt e Gustav Peckolt, *História das Plantas Úteis e Medicinais do Brasil*, Belo Horizonte: Fino Traço, 2016, p. 710, cit. in Camargo, “AMANSA-SENHOR”, p. 32. É interessante notar que estas duas publicações também mencionam as propriedades abortivas da erva-de-guiné, como no breve caso do jornal em Cuba.

135 Reis, *Domingos Sodré*, p. 147.

136 Peckolt e Peckolt, *História das Plantas Úteis*, p. 710; Reis, *Domingos Sodré*, pp. 147-159.

que parece orientar a autodenominação de Anna Luiza como quimbandeira, encontraremos, por exemplo, que a palavra em kimbundu para designar “coração” – *muxima* – é empregada em múltiplos contextos com significados diversos. No *Dicionário kimbundu-português* de Antônio de Assis Junior encontramos *muxima* definida como “coração; íntimo; consciência; Voz secreta; fig. Regaço; colo; seio; Cerne (de árvore); Âmagô; centro; *mukwa* –, adj. Consciencioso; bot. Escrofulária; v. pl. *mixima*”.<sup>137</sup>

Pedro Ângelo da Costa Pereira, que reúne provérbios do kimbundu encontrados em diversas fontes escritas, inclui na coletânea instâncias em que *muxima* refere-se a diversas das definições listadas no dicionário de Assis. Encontra-se *muxima* como consciência, como em “Uoso katie maka ni muxima, katie maka ni mujitu eu”, traduzido como “quem não conversa com seu coração (consciência) não conversa com o seu hóspede”.<sup>138</sup> Em “A tu ijyia polo, ka tu ijyia muxima”, que se traduz como “conhecem-nos pela cara. Não nos conhecem pelo coração”, vemos *muxima* assumindo o significado daquilo que é íntimo, aproximando-se de “quem vê cara não vê coração”.<sup>139</sup> Em outras instâncias, vemos que *muxima* é utilizada para compor expressões associadas a estados de espírito, como “afligir”, “irritar”, “culpa” ou “mágoa”.<sup>140</sup> Nesses casos, portanto, *muxima* assume o papel que sinaliza aquilo que é ligado a sentimentos.

Já para “Muxima wandala i adile, mêsu mandala i amwene”, encontramos *muxima* como “estômago”: “O estômago quer o que já comeu, os olhos querem o que já viram”.<sup>141</sup> Finalmente, há ainda “Hengele, hengele;

---

137 Antônio de Assis Jr, *Dicionário kimbundu-português, linguístico, botânico, histórico e corográfico. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios*, Luanda: Argente, Santos & Cia., s.d., p. 325.

138 Pedro Ângelo da Costa Pereira, “PUTU ILONGA, KIMBUNDU KILONGOLOLA (O PORTUGUÊS EDUCA, O QUIMBUNDU ESCLARECE): Estudo dos gêneros de sabedoria no grupo etno-linguístico quimbundo, rumo à literatura ambundo”, Tese (Doutorado em Letras), Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2020, p. 136, ¶ ; ao coletar os provérbios encontrados, Pereira manteve a grafia original das fontes, que pode apresentar erros ou aportuguesamentos da grafia em kimbundu.

139 Pereira, “PUTU ILONGA”, p. 55.

140 Assis, *Dicionário kimbundu-português*, pp. 63; 96; 136; 156-157; 183; 187; 193; 201; 205; 234.

141 Pereira, “PUTU ILONGA”, p. 177.

ndunge, ndunge: hengele u-i-tela múkwa-muxima, wakâmbe o muxima, ububujuka ngó”, que se traduziria como “piada é piada, astúcia é astúcia: é que a piada deve ser dita a pessoa de sentimento, que o desavergonhado apenas vacila”.<sup>142</sup> Nesse provérbio, portanto, *múkwa-muxima* seria “pessoa de sentimento”. Numa tradução alternativa, a expressão equivaleria a “esperto”, o que corresponde, de fato, à definição do dicionário de Antônio de Assis de “mukwa-muxima” como “consciencioso”.<sup>143</sup>

Em kimbundu, “*mukwa-*” indica uma pertença ou proximidade a algo. É uma construção comumente utilizada para descrever profissões, por exemplo. Encontramos “*mukwa-kutokwesa*”, que se traduziria literalmente como alguém “da pesquisa”, ou pesquisador, e “*mukwa-ufunu*”, ou “da arte” para referir-se a artistas ou artesãos.<sup>144</sup> Pode-se compreender que “*mukwa-muxima*” faz referência a alguém conectado ao próprio coração, ou aos próprios sentimentos. Observa-se, então, que *muxima*, como coração, lugar ligado simultaneamente à consciência, aos sentimentos, ao estômago, e ao íntimo, conduz ou possibilita a esperteza ou inteligência em *mukwa-muxima*. De forma relacionada à associação de *muxima* com a capacidade intelectual, encontramos também em Assis a expressão “*kubuuika muxima*” como “tornar indeciso”.<sup>145</sup> Curiosamente, nesse mesmo dicionário a palavra “*kubuika*” corresponde a “acamar; pender para o chão [...]; amaciar; suavizar; abrandar [...]; acabar; perecer; extinguir-se [...]; deixar de existir; [...] Destruição”.<sup>146</sup>

São diversas as considerações às quais essas muitas definições e usos da palavra podem nos levar quando pensamos no caso de Anna Luiza, seus filhos e as plantas presentes na sua empreitada para amansar os corações maus dos brancos de Itaboraí. Em primeiro lugar, elas nos convidam a considerar a possibilidade de que, para a quimbandeira, a ideia de “amansar corações”, “abrandar corações maus” ou “abrandar corações duros dos brancos” pudesse estar ligada a provocar neles uma mudança

---

142 Pereira, “PUTU ILONGA”, p. 195.

143 Assis, *Dicionário kimbundu-português*, p. 325.

144 Niyi Tokunbo Mon’a-Nzambi, *Kimbundu 2*, Salvador: Segundo Selo, 2021, pp. 16-17.

145 Assis, *Dicionário kimbundu-português*, p. 174.

146 Assis, *Dicionário kimbundu-português*, p. 170.

de consciência ou de pensamento. Essa possível compreensão do coração como território do sentimento e da capacidade intelectual sugeriria a prática de amansar corações com plantas como a erva-de-guiné, como uma estratégia de persuasão, uma forma de transformar o âmago dos senhores de escravos: seu lugar de sentir-pensar.


Ao mesmo tempo, as variações “kubuika” e “kubuuika” que, associadas ou não a *muxima*, falam sobre abrandar, confundir ou destruir, sugerem que talvez para a quimbandeira e suas plantas não houvesse contradição entre persuadir os fazendeiros sentimental e intelectualmente, e causar-lhes confusão mental ou a morte. Aí, então, a ideia de abrandar corações se aproximaria dos efeitos que os botânicos do século XIX atribuíam à aplicação da erva-de-guiné. É provável que a erva-de-guiné, principalmente em combinação com outras plantas, tivesse significados e usos múltiplos nos saberes e práticas ritualistas de Anna Luiza e seus filhos. Em sua habilidade de simultaneamente curar os escravizados e libertos, e amansar seus algozes, a erva-de-guiné virava o microcosmo senhorial de ponta-cabeça e perturbava o dualismo presente na oposição entre os conceitos de curar e envenenar.

De fato, a erva-de-guiné nos convida a considerar que, para a comunidade quimbandeira que aqui encontramos, a ideia de curar pessoas e amansar aqueles que os violentavam poderia não conter contradição alguma, afinal. A habilidade de paralisar, calar, confundir ou matar tanto os frutos quanto as raízes da violência de Joaquim José, Epifânio e Illustre era fundamental para a sobrevivência das mulheres libertas e escravizadas vivendo sob seu arbítrio. As alianças forjadas entre os humanos e mais-que-humanos funcionavam, portanto, como um mecanismo de promoção de (re)equilíbrio social, espelhando as funções sociais, políticas e intelectuais dos *imbanda* de Angola. Ao amansar a violência senhorial em suas muitas facetas, pode-se argumentar que a erva-de-guiné, junto às outras plantas e seres a ela associados, cumpria um papel fundamental nas negociações e conflitos que se deram entre escravizados e seus escravizadores.

Encontramos, no cerne dessa comunidade, aquilo que Cedric Robinson descreveu como “uma consequência inteiramente involuntária e inesperada pelos comerciantes e ideólogos da escravidão”, ou o que Angela Davis articulou como “a ruptura inevitável no âmago do sistema escravagista”.<sup>147</sup> A própria erva-de-guiné, arbusto de origem americana, era fruto do intercâmbio colombiano, consequência involuntária da colonização e do comércio transatlântico de escravizados.<sup>148</sup> A sua chegada à África Ocidental durante os primeiros anos do comércio transatlântico de escravizados e o seu emprego em práticas de cura espiritual na região podem ser evidências de compartilhamento intelectual entre povos indígenas americanos e africanos.<sup>149</sup> O uso que Anna Luiza fazia da erva-de-guiné faz parte de histórias e ecologias mais amplas e longevas ligadas a tradições intelectuais e espirituais dos dois lados do Atlântico.



Uma breve discussão sobre os significados e os poderes associados à tiririca também pode nos ajudar a compreender alguns dos conflitos ocorridos na última década da escravidão em Itaboraí. Conhecida popularmente nas liturgias afro-brasileiras contemporâneas como dandá-da-costa, a tiririca é comumente classificada por agrônomos como “a principal planta invasora do mundo” ou “a mais agressiva da família das Cyperaceae”.<sup>150</sup> Isso se deve ao fato de que, uma vez retirada de seu território de origem na Ásia ou na África e transportada para o outro lado do Atlântico durante o período colonial, a tiririca encontrou nas grandes monoculturas um espaço ideal para seu crescimento e reprodução. Se, à superfície, ela apresenta folhas e flores finas e delicadas, subterraneamente ela se propaga rapidamente por

---

147 Cedric J. Robinson, *Black Marxism: the Making of the Black Radical Tradition*, London: Zed Press, 1983, p. 173; Angela Davis, “Reflections on the Black Woman’s Role in the Community of Slaves”, *The Black Scholar*, v. 12, n. 6 (1981), pp. 2-15, , p. 6.

148 Voeks, “Ethnobotany of Brazil’s African Diaspora”, pp. 395-416, .

149 Verger, *Ewé*, p. 36.

150 “O que é a tiririca do mato? Entenda mais sobre essa erva daninha”, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 11 mar. 2022. Disponível em ; “Conheça uma das Plantas Daninhas Mais Agressivas do Mundo”, *Agro Bayer Brasil*, 9 jul. 2022. Disponível em ; Foloni et al., “Programa de manejo da tiririca”.

meio de um sistema de rizomas e tubérculos que se fixam ao solo, crescendo horizontalmente pelas lavouras e dificultando sua retirada.

É provável que os trabalhadores escravizados, libertos ou livres que trabalhavam nas lavouras de Itaboraí convivessem com a tiririca, sendo eles encarregados das tentativas de controlar seu domínio do solo nas lavouras. Na década de 1880, quando os engenhos de açúcar e as plantações de cana-de-açúcar, café, mandioca e outros gêneros alimentícios eram a principal atividade econômica da região, a tiririca tornava-se uma ameaça tanto à viabilidade da agricultura quanto aos modos de vida a ela associados. Apesar de certamente não representar o mais importante distúrbio para Itaboraí nesse período, ela se somava a diversos fatores que na última década da escravidão colocavam em xeque a estabilidade das elites locais.

Alguns anos após a invasão da casa de Anna Luiza pela polícia em Itaboraí, já na recém-proclamada República brasileira, em dezembro de 1889, um texto de autoria anônima publicado em um jornal do Rio de Janeiro utilizou a tiririca como metáfora para discutir disputas políticas racializadas e a repressão a grupos de capoeiras na cidade do Rio de Janeiro:

Terminou o reinado da navalha e da rasteira.

[...] Planta indígena, a capoeiragem vivia aqui como a tiririca nos jardins: arrancada, reproduzia-se com mais vigor. Parecia impossível extinguir a pernicioso cohorte, parecia perdido trabalho tentar sufocá-la, tantos foram os insucessos quando nos passados tempos os chefes policiais queriam ou simulavam querer reprimi-la.<sup>151</sup>

O texto celebrava o suposto fim do “reinado da navalha e da rasteira”, técnicas que capoeiras, associados às disputas políticas da monarquia, aplicavam em confrontos corporais.<sup>152</sup> Comparando a capoeiragem à tiririca – uma planta “impossível de extinguir” – o artigo discute, ainda que não intencionalmente, a resiliência das formas afro-brasileiras

151 *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 22 dez. 1889, p. 1. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

152 Carlos Eugênio Líbano Soares, *A negregada instituição: os capoeiras na Corte Imperial, 1850-1890*, Rio de Janeiro: Access Editora, 1999.

de sociabilidade e organização. Nesse contexto, a tiririca opera como um agente racializado que perturba o jardim enquanto espaço de categorização, domesticação e mercantilização da Natureza pelo Homem.

Assim como os capoeiras, a tiririca escapava ao controle desejado pelas classes senhoriais do fim do século XIX. Como remédios vivos, detentoras do poder de curar e proteger, a tiririca e a erva-de-guiné se embrenhavam pelas lavouras, por debaixo da terra e pelo âmago da consciência dos fazendeiros para transformar seu sentir-pensar. No trabalho extenuante de arrancar do chão os tubérculos interconectados da tiririca, lavradores tinham acesso a uma das plantas que viabilizariam seu projeto de amansar os corações maus dos brancos.

---

*Recebido em 23 out. 2023*

*Aceito em 10 jul. 2025*

---

doi: 10.9771/aa.v0i72.57333

Este artigo constrói uma análise crítica do inquérito policial e dos autos do processo contra os libertos Anna Luiza do Nascimento e Cláudio Manoel entre 1881 e 1882, quando eles foram acusados de charlatanismo em Itaboraí, Rio de Janeiro. Ao ser interrogada, todavia, Anna Luiza se declararia uma simples quimbandeira que distribuía pós de ervas entre escravizados para amansar os corações maus dos brancos. Com o auxílio de registros paroquiais e periódicos da época, reconstruo os mundos sagrados de Anna Luiza e seus companheiros, o repertório intelectual centro-africano com o qual eles se relacionavam e os projetos políticos aos quais eles se dedicavam ao amansar os corações maus dos brancos. O caso de Anna Luiza demonstra que plantas como erva-de-guiné (*Petiveria alliacea*), tiririca (*Cyperus rotundus*) e tinguaciba (*Zanthoxylum tingoassuiba*) formavam, junto a sujeitos escravizados, libertos e livres, ecologias mais-que-humanas envolvidas nos conflitos e negociações na última década da escravidão na província do Rio de Janeiro.

Espiritualidade afro-brasileira | escravidão | África Central | Rio de Janeiro | século XIX

***TO TAME THE EVIL HEARTS OF THE WHITES: MORE-THAN-HUMAN ECOLOGIES, RACE AND GENDER IN THE NINETEENTH CENTURY***

*This paper critically analyzes the police investigation and court proceedings in relation to Anna Luiza do Nascimento and Cláudio Manoel, two freed persons accused of charlatanism in Itaboraí, Rio de Janeiro, between 1881 and 1882. When she was interrogated by the police, however, Anna Luiza stated that she was simply a quimbandeira who distributed herbal powders among the enslaved to tame the evil hearts of the whites. Drawing on parish records and periodicals, the paper reconstructs the sacred worlds that Anna Luiza and her community inhabited, the Central African intellectual cosmology with which they engaged, and the political projects they pursued in seeking to tame the evil hearts of the whites. This case demonstrates that plants like Guinea hen weed (*Petiveria alliacea*), purple nutsedge (*Cyperus rotundus*), and tinguaciba (*Zanthoxylum tingoassuiba*) formed, alongside enslaved, freed, and free individuals, more-than-human ecologies that were deeply entangled in the conflicts and negotiations of slavery's final decade in the Rio de Janeiro province.*

Afro-Brazilian spiritualities | Slavery | Central Africa | Rio de Janeiro | 19th century