

Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII

Central African Utopias: Redefining Ancestry in Brazilian Calundus in the 17th and 18th Centuries

Alexandre A. Marcussi^{*,1}

RESUMO

Este artigo discute alguns dos significados culturais condensados em torno dos calundus, cerimônias religiosas e terapêuticas de origem centro-africana praticadas na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII. Os calundus eram práticas de cura concebidas, em grande medida, para o tratamento de uma aflição espiritual suscitada pela interrupção do culto aos ancestrais. Como pretendo argumentar, essa “doença dos calundus” difundiu-se entre populações de escravizados nos territórios atlânticos do império português em razão das dificuldades impostas pela escravidão ao funcionamento regular do culto aos antepassados. Pretendo abordar as noções de ancestralidade, doença e cura que emergem nos calundus como expressões de um sistema de pensamento centro-africano que apresentava um discurso crítico em relação à escravidão, concebendo-a como doença, engendrando também novas

ABSTRACT

This paper addresses some cultural meanings associated to *calundus*, religious and therapeutic ceremonies of Central African origin practiced in Brazil during the 17th and 18th centuries. *Calundus* offered a therapeutic practice to treat a kind of spiritual illness caused by the interruption of ancestor worship. As I intend to argue, the “disease of the *calundus*” disseminated among slaves and freedmen in the Atlantic territories of the Portuguese empire because slavery created significant encumbrances for the regular practice of ancestor worship. Concepts of ancestry, disease and cure embedded in the *calundus* will be discussed as expressions of a Central African system of thought that offered a critical counter-discourse against slavery, represented as a kind of disease, and gave birth to new forms of utopian consciousness for Africans in America.

* Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Departamento de História. Belo Horizonte, MG, Brasil. alexandremarcussi@gmail.com <<http://orcid.org/0000-0002-0199-1323>>

formas de consciência utópica para os africanos na América.

Palavras-chave: calundu; escravidão; ancestralidade; religiões afro-americanas; diáspora centro-africana.

Keywords: calundu; slavery; ancestry; African-American religions; Central African diaspora.

A diversidade de formas de vivência da escravidão para africanos e seus descendentes nas Américas é tema bastante bem explorado pela historiografia, que há muito abandonou generalizações totalizantes sobre o cativo para abordar a multiplicidade de dinâmicas que pautavam as relações entre senhores e escravos² nas sociedades escravistas. Numerosos estudiosos ressaltaram as transformações estruturais sofridas pelas instituições escravistas ao longo do tempo e as diferentes configurações regionais de economias que empregaram a mão de obra escrava africana em variadas proporções e que recorreram com ênfase diversa ao comércio atlântico e/ou interno de escravos, às alforrias e à reprodução natural da escravaria (Berlin, 1980; 1996; Parés, 2005; Marquese, 2006; Heywood; Thornton, 2007). Outros estudiosos enfatizaram como, em uma mesma época e região, as situações do cativo, o grau de autonomia dos escravos e os arranjos possíveis entre cativos e senhores variaram, dando ensejo à emergência de um amplo espectro de situações de dependência e à multiplicação dos caminhos possíveis de resistência (Lara, 1988; Reis; Silva, 1989; Mattoso, 1990).

Essa diversidade das situações do cativo reflete-se, evidentemente, na variedade de maneiras como cativos e libertos vivenciavam, do ponto de vista cultural, psicológico e intelectual, suas relações com a escravidão. Contudo, quando adentramos o campo de uma investigação fenomenológica que tome como foco a experiência vivida e as formas de pensamento dos escravos e libertos, a historiografia ainda é lacunar. Para além de razões ideológicas ligadas à presunção de um caráter supostamente assistemático do pensamento intelectual dos escravos, um motivo de ordem metodológica para essa ausência é a própria natureza da documentação, que foi majoritariamente produzida pelas elites escravistas e que dificilmente reflete, em sua superfície, o ponto de vista e o pensamento dos escravos e libertos, exigindo complexos procedimentos metodológicos para que se possa reconstruir o universo mental dos cativos. Por isso, embora conheçamos bem o pensamento dos intelectuais eclesiásticos, dos administradores e dos senhores de escravos acerca da escravidão (Vainfas, 1986; Zeron, 2011), sabemos muito pouco a respeito do que os próprios

escravos e libertos, africanos ou nascidos nas Américas, efetivamente pensavam e de como se sentiam em relação ao cativo.³

Este artigo aborda a problemática de uma história intelectual da escravidão, sob o ponto de vista dos escravos, a partir do estudo de uma manifestação cultural específica: as cerimônias religiosas conhecidas na América portuguesa nos séculos XVII e XVIII pela denominação de calundus. É possível encontrar, nos elementos ritualísticos e nas concepções terapêuticas e cosmológicas que subjaziam aos calundus, uma linguagem na qual se expressavam as ideias de uma parcela dos escravizados a respeito da escravidão. Tomando de empréstimo de Lévi-Strauss (2012) a noção de “pensamento selvagem” (que designa a capacidade de elaborar operações lógicas e abstratas por meio de significantes extraídos do mundo empírico), podemos entender como a experiência religiosa dos calundus codificava, na prática, um complexo entendimento centro-africano do cativo por meio de elementos como sintomas patológicos, parentes, entidades sobrenaturais, danças e remédios.⁴

DOENÇA E ANCESTRALIDADE EM ANGOLA E NA AMÉRICA PORTUGUESA

Os calundus eram cerimônias religiosas praticadas por africanos na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, com acompanhamento de música de percussão, cantos e danças e contando frequentemente com fenômenos de transe espiritual. Sua natureza era eminentemente terapêutica, na medida em que um sacerdote, o(a) “calundzeiro(a)”, curava indivíduos doentes mediante a consulta a espíritos. A clientela que procurava os calundus para se curar de uma série de enfermidades era bastante heterogênea, contando não apenas com escravos, mas também com clientes brancos que, em alguns casos, pertenciam às elites locais.

Sua origem cultural remontava à grande zona do continente africano conhecida como África Centro-Occidental, sobretudo os territórios localizados ao sul do rio Congo (Mott, 1994; Sweet, 2003). Há uma querela historiográfica a respeito do caráter “africano” ou “sincrético” (ou seja, afro-católico) da prática: enquanto James Sweet (2003) viu nos calundus a reprodução fidedigna de uma forma de religião africana, sem interferência europeia, Laura de Mello e Souza (1986; 2002) enfatizou as interações entre formas africanas e católicas de religiosidade. Kalle Kananoja (2013), em consonância com o conceito de “crioulização atlântica” (Heywood; Thornton, 2007), sugeriu que as interações

entre catolicismo e religiosidades centro-africanas que podem ser atestadas em muitos calundus refletem intercâmbios culturais iniciados já em territórios africanos, em razão da grande presença do catolicismo em Angola e no Congo.

Na documentação inquisitorial e eclesiástica referente à América portuguesa os termos empregados para fazer referência a essas cerimônias variaram, podendo ser observadas, em diferentes lugares e momentos, as designações “lundus”, “ulundus”, “colundus”, “calandus” ou “calundus”.⁵ Em Angola, cerimônias semelhantes (das quais derivaram suas contrapartes americanas) foram designadas pelos nomes de “quilundos” – termo do qual deriva “calundu” (Sweet, 2003, p.144) –, “saquelamentos”, “zumbi” e “juramentos do bulungo”.⁶

Para tornar a terminologia mais complexa, esses termos pareciam designar não apenas a cerimônia religiosa em si, mas uma série de outros sentidos atrelados. Na raiz etimológica, aliás, *quilundo* designava um tipo de espírito que se introduzia no corpo dos vivos por possessão espiritual, e não um ritual (Cavazzi de Montecúcolo, 1965, v.1, p.209). Esse sentido pode ser atestado em algumas ocorrências luso-americanas. Em 1694, afirmou-se que a angolana Catarina “cura de ulundus, a quem a dita negra diz que são seus parentes que morreram em Angola, sua terra da dita negra, os quais lundus se metem em outras negras, e elas, oprimidas com esses ulundus, a vão chamar para efeito de lhos lançar fora” (Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 318v).⁷ Nota-se aqui que os termos “ulundu” e “lundu” referem-se a almas dos mortos que se incorporavam em outras pessoas, em clara aproximação com o sentido original do termo *quilundo*. Em outras ocorrências, calundu parecia designar a doença da qual sofria o enfermo que procurava a cerimônia terapêutica. A calunduzeira Luzia Pinta, que atuava em Sabará, após descrever suas cerimônias em interrogatório inquisitorial, mencionou aos inquisidores “a doença de sua terra, a que chama calanduz” (Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 45v).

Não se tratava de mera confusão ou contaminação semântica. O vínculo entre doença, cura e entidade espiritual constitui de fato o eixo central que nos permite compreender as concepções culturais e cosmológicas em torno dos calundus. Na percepção expressa nos calundus, a doença era entendida como tendo sido produzida ou causada por um espírito, de modo que a intervenção desse espírito, no contexto ritualístico da cerimônia terapêutica, era vista como condição para a cura da enfermidade. No caso da angolana Catarina, fica clara a noção de que a doença era causada pelos espíritos, já que as enfermas se sentiam “oprimidas com esses ulundus”. Em 1722, em Mariana, o liberto Félix recebeu em seus calundus um escravizado benguela chamado Francisco:

chegando o tal negro Félix, a ele denunciante [Francisco] lhe perguntou se tinha alguma moléstia no seu corpo, ao que lhe respondeu que sentia umas picadas, e [Félix] lhe disse que aquelas picadas lhas faziam as almas da costa, e que tornasse lá outro dia para o curar. E com efeito foi, e achara as mesmas danças de calundus... (Inquirição de Lisboa, liv. 318, fl. 143)

A expressão “almas da costa” deve ser entendida como referindo-se aos espíritos de pessoas mortas no continente africano (em outro trecho da denúncia, mencionam-se explicitamente “as almas da Costa da Guiné”), as quais estariam causando a moléstia de Francisco. Tanto nos calundus de Catarina quanto nos de Félix, nota-se que esses espíritos patogênicos eram representados como almas dos mortos, e especificamente de falecidos africanos: “seus parentes que morreram em Angola”, para Catarina, e “as almas da costa”, para Félix. Essa concepção é confirmada pela declaração do exorcista baiano Frei Luís de Nazaré, o qual, na década de 1730, narrou ao Santo Ofício sua tentativa malsucedida de exorcizar Tomásia. Segundo o frei, a suposta endemoninhada “tinha feitiços dos que chamam calundus entre os negros, e consistem em se dizer que as almas dos seus parentes defuntos vêm falar pela boca dos enfeitizados, o que é muito ordinário naquele país [o Brasil]” (apud Souza, 1986, p.263).

Um detalhe significativo emerge da denúncia contra a angolana Catarina e do relato de Luís de Nazaré: a ideia de que o espírito causador da doença não seria a alma de um morto qualquer, mas, mais especificamente, a alma de um parente falecido do doente. A concepção encontra eco nas práticas terapêuticas encontradas em território angolano. Em 1720, o capitão do presídio de Benguela, Antônio de Freitas Galvão, foi denunciado ao Santo Ofício por envolver-se em uma “festa” ou cerimônia gentilica chamada “saquelamento”, semelhante aos calundus luso-americanos. Uma das testemunhas afirmou que Antônio

mandara fazer a dita festa em memória de sua mulher defunta, por se lhe dizer que ela era a causa da sua enfermidade, que padecia de uma potra [isto é, uma hérnia intestinal], e que a alma da dita defunta estava metida na dita potra, o que chama vulgarmente o gentio “zumbi”, e que só fazendo-lhe a dita festa sararia da sua enfermidade. (Inquirição de Lisboa, liv. 285, fl. 257)

A descrição do saquelamento do capitão Antônio explicita o que podemos verificar em alguns casos de calundus luso-americanos: a ideia de que a doença, aqui chamada de *zumbi*, era causada pelo espírito de um parente morto – no caso, sua esposa falecida. Segundo a denúncia, Antônio teria sido instruído por

um curandeiro africano a “ordena[r] a dita festa para agrado da alma de sua mulher defunta” (Inquirição de Lisboa, liv. 285, fl. 270v).

Mas por que o espírito de um falecido estaria atormentando a saúde de um dos seus parentes vivos, e por que seria necessário “honrá-lo” (e não simplesmente expulsá-lo ou exorcizá-lo) para curar a doença? O relato do missionário barbadinho Frei Luís de Módena, que atuou em Angola, ajuda a esclarecer a questão. Comparecendo à mesa do Santo Ofício de Lisboa em 1721, ele declarou a respeito do *zumbi*:

Disse que o *zumbi* é uma doença; ainda que venha naturalmente, o feiticeiro a atribui à arte diabólica em razão de que a pessoa enferma está vexada da alma de algum seu ascendente, pela tal pessoa enferma não dar ao dito feiticeiro muitas coisas comestíveis, que o mesmo afirma [que] pede a alma do dito defunto, e que, por não lha dar as coisas referidas, a tal pessoa defunta se introduz no corpo da dita pessoa enferma e lhe causa a tal doença, por cuja razão, quando o feiticeiro é chamado para curar do *zumbi*, lhe fazem banquetes... (Inquirição de Lisboa, liv. 266, fl. 35v)

O vínculo entre a doença, o parentesco, as oferendas e a cura explicita-se no relato de Luís de Módena: supostamente, o espírito de “algum ascendente” do enfermo (ou seja, um de seus antepassados) pediria a seu descendente “muitas coisas comestíveis” (ou seja, oferendas). Pelo fato de que o descendente em questão não teria feito as oferendas adequadas, seu antepassado teria se introduzido em seu corpo, causando a doença de *zumbi*. A forma mais adequada de tratar a enfermidade seria, portanto, oferecer ao espírito do antepassado, por intermédio do sacerdote (que o missionário denomina “feiticeiro”), aquilo que antes lhe havia sido negligenciado.

Sendo assim, a doença derivava de uma falta cometida pelo descendente, o qual, sendo teoricamente responsável por honrar seus antepassados com oferendas, havia falhado em fazê-lo e recebia por isso um castigo espiritual. Frei Luís de Módena referiu-se à doença como *zumbi*; como vimos, em outras regiões, noções semelhantes podiam receber outras denominações. Um documento anônimo do início do século XVIII descreve a mesma doença pelo nome de *quilundo*, mais próximo da forma “calundu” que se enraizou na América portuguesa:

Quando alguém sofre de uma enfermidade ... entende-se que ele tem Quilundos. Para curá-los, consulta-se um cirurgião chamado Nganga de Quilundos, que ordena que o doente seja posto em uma casa escura à noite, acompanhado de vários assistentes seus. E o cirurgião vai sozinho até outro cômodo, onde ele invoca

o Demônio, com quem ele se consulta sobre a doença, do que resulta que o Nganga diz que ele não precisa temer pela sua saúde perdida, já que irá restaurá-la para ele, e o recrimina por não tê-lo reconhecido imediatamente como Autor de sua vida. Como castigo, permitiu que ele tivesse uma tal doença, para reduzi-lo a sua obediência. E ... ele promete recuperar sua saúde através da mão do Nganga, que lhe dará a cura se ele fizer um pacto: ele pode ter sua saúde se fizer uma festa para o Quilundo, que é o ídolo invocado, com muitas demonstrações de gratidão. (apud Sweet, 2003, p.144, trad. minha)

É possível entender que o curandeiro convocado para tratar o enfermo, o *nganga* de *quilundos* (literalmente, em quimbundo, “sacerdote de *quilundos*”) invocava o espírito causador da doença, o qual entrava no corpo do sacerdote e falava com o doente pela boca do *nganga*. O espírito se intitulava “Autor [da] vida” do doente, donde se subentende que ele seria um dos seus antepassados e deveria ser honrado como criador de sua vida. Para ser mais exato, o descendente deveria render-lhe “obediência” e “gratidão”, e foi para torná-lo obediente que o espírito “permitiu que ele tivesse uma tal doença”, na condição de um “castigo”. O relato confirma a ideia da doença como uma punição e adiciona mais um sentido: ela seria um instrumento usado por um antepassado para forçar um de seus descendentes a obedecê-lo e honrá-lo da forma devida. Vê-se aqui que a doença era suscitada não pela malícia do espírito, mas sim pela negligência de seu descendente, e que constituía na verdade uma espécie de intimação para a retomada das obrigações espirituais perante o antepassado negligenciado. É por isso que o espírito não devia ser expulso, mas sim honrado com oferendas cerimoniais. A cura, portanto, era o restabelecimento de uma situação de normalidade respeitosa na relação entre um indivíduo e seus ancestrais.

O espírito que causava a doença era o mesmo que promoveria a cura quando seus laços espirituais com sua descendência estivessem restabelecidos por meio das oferendas cerimoniais adequadas. Isso explica o fato de que encontramos, nos calundus da América portuguesa, referências aos espíritos de “parentes mortos” ora como causadores das doenças (como vimos nos exemplos de Catarina e Félix), ora como agentes de cura, como se verifica no caso de Lucrecia e Maria, que faziam calundus na região de Jaguaripe (Bahia) na década de 1680 e alegavam que “todas aquelas cerimônias faziam para que os seus parentes defuntos lhe viessem dizer as enfermidades e mezinhas que haviam de aplicar” (Inquirição de Lisboa, liv. 256, fl. 144). No caso de Luzia Pinta, o vínculo indissolúvel entre doença e cura ganhava ainda mais ênfase quando a calundzeira afirmava que “lhe [vinha] nessa ocasião [durante suas

cerimônias] a doença da sua terra, a que chamam calanduz, com a qual, ficando como fora de si, entra a dizer os remédios que se hão de aplicar e a forma por que se hão de fazer” (Inquirição de Lisboa, proc. 252, fl. 46). Era *ao ficar doente* que ela se tornava capaz de promover a cura.⁸

Não pretendo com isso dizer que *todos* os enfermos que procuravam os calundus luso-americanos (entre os quais se incluíam brancos e membros das elites sociais, em adição a escravos e libertos nascidos no Brasil) entendessem suas aflições como provenientes de uma negligência em suas obrigações perante seus antepassados. Os calunduzeiros participavam de um amplo mercado de agentes terapêuticos da sociedade colonial, que incluía médicos diplomados, cirurgiões licenciados e ilegais, sangradores, curandeiros e exorcistas (Ribeiro, 2003), sendo frequentemente procurados pelos doentes após experiências infrutíferas com outros tratamentos. Os calundus eram percebidos através das lentes de um universo cultural em que era ubíqua, mesmo entre aqueles com formação médica, a noção de que as doenças podiam ser causadas por feitiços (Nogueira, 2012), demandando, para a cura, intervenções espirituais como aquelas que os calunduzeiros ofereciam. Sendo assim, é razoável supor que boa parte dos clientes de um(a) calunduzeiro(a) não sentisse que sua ancestralidade estivesse especialmente implicada em suas aflições.

O que quero sugerir, contudo, é que existia uma noção de ruptura das relações harmônicas com a ancestralidade que era central para a coerência interna da prática dos calundus. É provável, dadas as declarações de vários calunduzeiros a respeito das “almas dos parentes defuntos”, que essa ideia fosse relevante para os sacerdotes e para uma parcela significativa de sua clientela, em especial os escravizados centro-africanos que os procuravam. Para eles, a “doença dos calundus” era a expressão patológica de um desequilíbrio, uma perturbação ou uma ruptura nas relações espirituais entre os vivos e os mortos, exprimindo o sentimento de uma obrigação negligenciada perante a ancestralidade. Nesse sentido, a ritualística dos calundus apresentava uma linguagem a partir da qual era concebida, expressa e ressignificada uma noção centro-africana de ancestralidade, permitindo a recriação, em solo americano, de uma forma de culto aos antepassados africanos.

A DOENÇA DA ESCRAVIDÃO

Cerimônias como os calundus, a cura de *zumbi* e os saquelamentos devem ser encaradas como pertencentes a uma modalidade de um complexo ritualístico mais amplo, que era o culto aos ancestrais, onipresente nas sociedades

localizadas na África Centro-Occidental na época do comércio de escravos. As manifestações centro-africanas de religiosidade exibiam regularidades e similitudes notáveis (Thornton, 2002). A despeito de variações regionais na cosmologia e nas práticas ritualísticas, é possível dividir esquematicamente os cultos religiosos centro-africanos em cultos a espíritos territoriais ou da natureza, por um lado, e cultos aos antepassados, por outro.⁹

O culto aos antepassados inseria-se no contexto dos complexos sistemas de parentesco das sociedades centro-africanas, nas quais o acesso à terra, ao trabalho, à partilha da riqueza socialmente produzida e ao matrimônio era mediado em grande medida pelas linhagens, grandes grupos de parentesco no interior dos quais direitos e responsabilidades eram transmitidos de geração em geração (Radcliffe-Brown, 1973, p.46-76). Nesse contexto, o culto aos antepassados definia um campo de direitos e responsabilidades para os indivíduos participantes: por meio de seu envolvimento na celebração ritual dos ancestrais comuns de uma linhagem, o indivíduo reafirmava sua posição no interior da hierarquia daquele grupo de parentesco e, assim, apresentava-se como portador legítimo dos direitos que lhe eram atribuídos (Fortes, 1965). Além disso, o culto aos antepassados era uma importante instância de atribuição de identidades sociais, dada a importância das linhagens na definição de papéis sociais em sociedades centro-africanas. Sendo assim, não espanta que a separação do indivíduo em relação a seus antepassados e à sua parentela pudesse ser sentida como uma fonte de aflições e perturbações afetivas e somáticas para muitos centro-africanos em Angola e na América portuguesa.

Se a importância do culto aos ancestrais era tamanha para esses indivíduos, então como podemos compreender que aqueles acometidos pela doença dos calundus tivessem negligenciado suas responsabilidades rituais perante seus antepassados? Estaríamos talvez diante de descendentes francamente irresponsáveis, sofrendo pressão de seu grupo cultural para a retomada de suas obrigações? Ou quem sabe não se tratasse do resultado de um fenômeno de “deculturação” por meio do qual os escravos africanos, distanciados de suas raízes e tradições culturais, estariam vivenciando uma ansiedade decorrente da desintegração de suas culturas? Porém, se fosse esse o caso, como poderíamos explicar que o culto aos ancestrais, especificamente (e não, digamos, aos espíritos naturais), tenha assumido papel tão desproporcionalmente preponderante na vivência religiosa dos centro-africanos nas Américas?¹⁰ Pretendo sugerir que o problema que nos permite compreender a emergência dessa “doença da ancestralidade” nos territórios atlânticos portugueses não se limitava à esfera da “cultura”. A doença relacionava-se com as estruturas

econômicas e com as hierarquias sociais do império português, podendo ser entendida, na verdade, como a “codificação”, em termos religiosos, de um entendimento centro-africano a respeito das sociedades atlânticas lusitanas.

O culto aos ancestrais não era apenas uma questão de devoção particular ou um assunto de foro íntimo nas sociedades centro-africanas. Pelo contrário, envolvia um conjunto de cerimônias altamente complexas, de caráter público, das quais participava um grande número de pessoas pertencentes a uma mesma linhagem. A celebração dos antepassados começava nos rituais funerários, por meio dos quais se produzia simbolicamente o antepassado, convertendo-se um morto inicialmente hostil em um espírito de um ancestral que mantinha relações harmônicas com a linhagem (Fortes, 1965). Como vimos no caso das doenças da ancestralidade, a relação entre um morto e seus descendentes só seria harmônica se houvesse tratamento ritual adequado; em caso contrário, o espírito do defunto mostrava-se ameaçador a seus descendentes. No reino do Congo, os funerais duravam 8 dias e incluíam uma série de tabus e restrições aos parentes vivos, que se estendiam por até um ano (Hilton, 1985, p.10-11). Em Matamba, de acordo com a descrição do missionário Giovanni Cavazzi, o funeral também durava 8 dias e contava com uma complexa série de etapas que requeriam a participação de um enorme número de pessoas e um dispêndio considerável de recursos, sendo necessário até mesmo construir habitações provisórias para os parentes distantes que acorriam à cerimônia (Cavazzi de Montecúccolo, 1965, v.1, p.128-129).

As formas mais significativas de culto aos antepassados nas sociedades centro-africanas dependiam de uma estrutura social e humana conferida pelos grupos parentais. Em terras portuguesas, sob o cativo, os centro-africanos enfrentavam desafios consideráveis para garantir sua realização. Em primeiro lugar, havia a proibição oficial em relação aos ritos religiosos não católicos, que eram considerados diabólicos e sistematicamente perseguidos por agentes da justiça eclesiástica e secular. Em segundo lugar, e possivelmente mais importante, o próprio funcionamento do comércio de escravos criava entraves significativos para a realização das cerimônias públicas relativas aos antepassados. Em meados do século XVII, após o fim das guerras entre os portugueses e o reino do Ndongo, o fornecimento de escravizados para os portos atlânticos da África Centro-Occidental passou por um processo de interiorização. No final da centúria, o comércio atlântico já recebia escravizados capturados em regiões bastante distantes da costa, como o reino da Lunda, que se somavam aos escravos oriundos das sociedades costeiras (Miller, 1988, p.71-139). Isso implicava que muitos dos cativos que chegavam à costa encontravam-se distantes

de suas sociedades de origem e de seus grupos de parentesco, ficando portanto impossibilitados de participar dos complexos e demandantes rituais públicos envolvidos no culto aos seus ancestrais.¹¹

Em Luanda, maior cidade portuguesa da África Centro-Occidental, ainda era possível encontrar algumas formas simplificadas de culto aos ancestrais, em especial no que diz respeito às cerimônias fúnebres, que lá eram denominadas *entambes*. Essas cerimônias incluíam reuniões na casa do falecido durante 8 dias, frequentemente com a participação de parentes que eram publicamente convocados em várias regiões da cidade (Ferreira, 2014, p.186). Isso era possível em Luanda em razão da existência de uma população livre de ascendência ambunda residente na cidade, com parentela local estabelecida. A tarefa, contudo, era muito mais difícil para os escravos trazidos de outras regiões. Para eles, a escravidão representava um obstáculo mais difícil de transpor para garantir a continuidade regular do culto público aos antepassados familiares. Restava a possibilidade de preservar, em âmbito privado, algumas formas mais restritas de culto aos ancestrais, como aquelas que se verificavam na região Sudeste do Brasil no século XIX em torno do fogo doméstico (Slenes, 2011, p.239-261).

A ruptura com a ancestralidade e com a parentela assumia dimensões bastante relevantes para a vivência cotidiana dos centro-africanos. Se os direitos e responsabilidades eram majoritariamente transmitidos no interior dos grupos de parentesco nas sociedades da África Centro-Occidental, o indivíduo sem parentela local ficava privado da capacidade de determinar condições mínimas da sua vida social, como o trabalho, a sobrevivência material ou a constituição de família. Para obter acesso a esses direitos e garantir sua sobrevivência nessas sociedades, o indivíduo sem parentes precisava submeter-se à autoridade de um patrono do qual passava a ficar completamente dependente – sendo essa uma das possíveis definições de “escravo” nas sociedades africanas organizadas pelo parentesco (Meillassoux, 1995).¹²

As relações entre “parentesco” e “escravidão” mostravam-se complexas em sociedades africanas. As duas noções podiam apresentar-se de forma entrelaçada, já que não havia uma condição juridicamente definida de “escravo” como propriedade privada de seu senhor, em contraponto com uma condição do “parente” como um indivíduo inteiramente autônomo, com laços meramente afetivos. Os “escravos” podiam, em alguns casos, ser representados como parentes subordinados, e as linhagens possuíam prerrogativas e direitos sobre seus membros mais jovens que restringiam significativamente a autonomia dos indivíduos diante de seus parentes mais velhos. Tanto o parentesco

como as diversas formas de subordinação de pessoas que podiam ser associadas à “escravidão” podem ser pensados como diferentes modalidades de distribuição de “direitos sobre pessoas”, o que levou Igor Kopytoff e Suzanne Miers a propor a ideia de um “contínuo da ‘escravidão’ ao parentesco” (Kopytoff; Miers, 1977, p.22).

Ainda assim, os “escravos”, concebidos como “parentes” subordinados exclusivamente a um único patrono e sem outros vínculos parentais significativos, quase sempre possuíam menos direitos e prerrogativas e menor capacidade de recorrer à proteção de múltiplos ramos parentais, em comparação com os indivíduos nascidos no seio das linhagens às quais pertenciam como membros de direitos plenos. Nessas condições, é compreensível que africanos privados dos símbolos que manifestavam seu pertencimento a uma parentela (como o culto aos ancestrais) se aproximassem da condição de subordinação e alienação de direitos que associamos à “escravidão”. Era essa percepção de alienação em relação aos direitos parentais que se expressava por meio da “doença dos calundus”.

Para os centro-africanos escravizados em terras portuguesas, separados de seus grupos familiares e impossibilitados de retomar adequadamente o culto público aos ancestrais de sua linhagem principal,¹³ a interrupção do culto aos antepassados era percebida como manifestação concreta indissociável de sua condição social marginal. Afinal, perceber-se privado dos antepassados e apartado da parentela equivalia a se conceber como um indivíduo sem direitos e prerrogativas parentais, numa tradução bastante fiel da condição do cativo para o idioma cultural centro-africano. Em outros termos, a ruptura com a ancestralidade expressava precisamente a consciência dos cativos centro-africanos a respeito de sua condição escrava. Era, se assim podemos dizer, uma forma específica de “consciência de classe” expressa em uma linguagem africana. Não é à toa, portanto, que essa percepção tenha levado à emergência de aflições corporais e de uma diversidade de doenças do corpo e da alma. Por meio dos sintomas patológicos de seus corpos, os centro-africanos exprimiam um entendimento acerca da tragédia de sua situação social ao mesmo tempo que imaginavam a escravidão como um distúrbio a ser combatido – e eventualmente curado. É a escravidão, portanto, que permite entender a emergência dos calundus como uma espécie de doença endêmica das áreas atlânticas do império português, e que nos possibilita entender essas cerimônias como um código religioso por meio do qual os centro-africanos elaboraram um sistema de pensamento crítico em relação à escravidão.

A ANCESTRALIDADE DESCENDENTE

Se a doença dos calundus expressava uma angústia associada com a situação social do cativo para muitos escravizados centro-africanos, então as cerimônias terapêuticas deviam ser concebidas, de alguma forma, como uma maneira de amenizar essa situação social e espiritual extrema. Elas podiam ser consideradas, portanto, como uma espécie de cura da escravidão. Contudo, para um escravo em território luso-americano, o tratamento nas mãos de um(a) calunduzeiro(a) não implicava concretamente nem o acesso imediato à liberdade nem o fim do cativo. Quando muito, para alguns convalescentes ele significava uma possibilidade de honrar seus ancestrais com oferendas e restabelecer com eles uma relação harmônica, mesmo sob o cativo. Era possivelmente um primeiro passo para a reparação de uma perda suscitada pela escravidão. Qualquer que seja o caso, estava implícita aí uma ressignificação da ancestralidade para cujos termos convém atentarmos. Como pretendo sugerir, os novos sentidos dessa ancestralidade regenerada revestiam-se de possibilidades e horizontes para imaginar o fim do cativo para muitos escravizados centro-africanos.

Primeiramente, é preciso ressaltar que, para muitos calunduzeiros, suas cerimônias consistiam de fato em um caminho muito concreto para a liberdade, sob a forma da alforria. Era o caso, por exemplo, de Pai Caetano, residente em Vila Rica em meados do século XVIII: um de seus clientes, o Doutor Manuel da Guerra Leal Souza e Castro, ficou tão satisfeito com o resultado da cura que comprou o calunduzeiro de seu antigo senhor e lhe concedeu a alforria (Inquirição de Lisboa, liv. 315, fl. 277v-278). Para outros praticantes, as cerimônias (pelas quais usualmente se cobrava uma taxa dos doentes) eram um instrumento para acumulação de um pecúlio que poderia ser usado para a negociação da liberdade. Foi o que ocorreu com vários calunduzeiros que atuavam como escravos de ganho para seus senhores e, ao cabo de alguns anos, compravam suas alforrias.¹⁴ Essa possibilidade podia ser vista como uma janela aberta também para os doentes, uma vez que a cura podia ser o primeiro passo num processo iniciático que culminaria na transformação dos enfermos em calunduzeiros, o que lhes daria um instrumento para acumular dinheiro e negociar sua liberdade.

Havia, contudo, outro sentido mais simbólico e mais amplo para essa “cura da escravidão”, que podia ser vivenciado pelos africanos a partir de uma nova noção da ancestralidade criada nas cerimônias dos calundus. Vimos como, em muitos calundus luso-americanos os espíritos causadores das doenças, que

deviam ser honrados e cultuados para a promoção de cura, correspondiam aos antepassados dos enfermos. Em outros casos, porém, observa-se uma curiosa inversão: os espíritos eram representados não como os ascendentes dos aflitos ou dos calundzeiros, mas como seus *filhos*. Essa transformação pode ser observada no caso de Branca, que fazia seus calundus na região do Rio Real da Praia (Bahia) na virada do século XVII para o XVIII. Segundo uma testemunha, Branca

dançava e cantava em língua que ela testemunha não entendia. E, depois da música, [a testemunha] ouvira umas vozes diferentes, mas proferidas pela boca da mesma curandeira, que ela também não entendera. E que, acabada a dita dança, lhe dissera a mesma curandeira que os seus filhos, por quem ela chamara nas suas cantigas, cujas incógnitas vozes se ouviram depois delas, lhe vieram dizer que o seu mal, de que ela estava cega, tinha remédio, e sararia por meio dos medicamentos que ela lhe desse... (Inquirição de Lisboa, liv. 274, fl. 242)

No calundu de Branca, após os cantos e danças, os espíritos entraram no corpo da calundzeira e, por sua boca, revelaram a cura para a cegueira de sua paciente. O que é digno de nota é que os espíritos invocados por Branca para falarem por sua boca e para curarem a enferma não eram seus antepassados ou seus “parentes defuntos”, mas seus “filhos”.

O fenômeno repetia-se em Salvador nas cerimônias do liberto João, por cuja boca “falava ... uma voz preternatural, a qual dizia o dito João que era de seus filhos, e é público e notório que assim o dizia, porque todos os que usam destes mesmos bailes sabe ele testemunha que dizem o mesmo” (Inquirição de Lisboa, liv. 278, fl. 143). O caso de João nos deixa entrever que a substituição dos espíritos dos antepassados pelos dos filhos não parecia ser fenômeno isolado, antes podendo ser atestada em diversos calundus, ao menos na Salvador no final do século XVII. A inversão também se verificava em Minas Gerais, onde, em 1755, em Brumado, uma testemunha afirmou, a respeito do alforriado Pai Garcia, “que cura [de feitiços] e adivinha várias coisas, e que lhe adivinha seu filho ou filhos, ou ventos, e lhe dizem o que adivinha, e que seu filho ou filhos tinham morrido na sua terra de Benguela” (Inquirição de Lisboa, liv. 307, fl. 273).

Um olhar mais atento para o caso de Branca nos ajudará a qualificar como esses “filhos” eram representados. Segundo relato da testemunha, após uma primeira tentativa malsucedida de cura,

dissera a dita Branca curandeira que seus filhos não tinham descido nem falado da primeira vez por terem vergonha da muita gente que ali estava, não obstante que, para que naquelas ocasiões viessem a falar e inculcar mais eficaz remédio ao

seu achaque, chamara por seu filho maior, por voz que ela testemunha entendera que era a de Ganga, que, por ser pessoa de mais respeito, se lhe tinha armado uma mesa com toalhas na mesma casa; à porta, ao pé da mesa, uma ovelha amar-rada, e uma bocetas [i.e., vasilhas] em cima da mesa, e alguns comes e bebidas, a que chamam aluá, do que lhe diziam que comiam e bebiam os ditos seus filhos, o que ela testemunha não via por cega, mas os circunstantes que ali se achavam lha diziam. (Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 242-242v)

Branca afirmava invocar o espírito de seus filhos, mas estes eram representados no ritual de forma semelhante à maneira como seriam tradicionalmente representados os antepassados. Em primeiro lugar, havia uma hierarquia de filhos, alguns “menores” e outros “maiores” (assim como há antepassados mais próximos e mais distantes), e o “filho maior” foi invocado para curar uma moléstia especialmente difícil. Seu nome, segundo ouvira a testemunha, era Ganga, clara transliteração de *nganga*, que significa “sacerdote” em quimbundo e quicongo. A ideia é estranha, pois pressuporia que um dos filhos de Branca já fosse um sacerdote e já tivesse morrido antes de sua mãe ser comercializada como escrava para a América, o que é uma hipótese remota dada a idade precoce na qual os escravos centro-africanos costumavam ser embarcados. Devemos ler “Ganga” como uma espécie de título honorífico usado por Branca para distinguir o espírito “mais importante” que ela invocava, suposição que se reforça pela declaração de que ele era “pessoa de mais respeito”, o que lhe dava direito a abundantes oferendas de comidas e bebidas – tipicamente oferecidas aos antepassados, nas culturas centro-africanas. Ou seja, embora Branca afirmasse invocar seus “filhos”, o tratamento cerimonial que lhes despendia era idêntico àquele esperado em relação aos antepassados.

Algo semelhante pode ser observado no caso de Francisco Dembo, que, em 1636, gritava durante a noite para a dona da casa onde morava pedindo a ela “que lhe viesse dar vinho ... dizendo que os seus filhos lho vinham pedir, e dizia que os meninos eram as almas dos meninos da sua terra, que vinham pedir vinho” (Inquisição de Lisboa, liv. 219, fl. 311v). De forma análoga ao que ocorria com Branca, Francisco Dembo falava dos filhos, ou dos “meninos da sua terra”, mas os representava como se fossem seus antepassados, aos quais tradicionalmente se ofereciam bebidas alcoólicas na condição de oferendas cerimoniais nas culturas centro-africanas.

É possível interpretar essa permutação entre filhos e antepassados não como alteração fortuita ou como “deturpação” do material cultural centro-africano, mas como aquilo que Lévi-Strauss (2010, p.114-124) chamava de

inversão estrutural, articulada a alguma outra transformação significativa no sistema simbólico. Que transformação seria essa?

Vimos como o culto aos antepassados (do qual os *calundus* constituíam uma modalidade) organizava as relações e hierarquias internas aos grupos parentais nas sociedades centro-africanas. A prática ritual referia-se, portanto, a relações sociais com um grupo de parentesco que habitava a mesma região e que participava coletivamente das cerimônias. No caso dos escravizados extraídos de seus grupos parentais originais, levados como escravos para os portos lusitanos de Angola ou para a América portuguesa, os indivíduos não podiam mais vivenciar seu vínculo com esse grupo parental, de modo que o culto ao ancestral comum perdia seu referente social imediato e, portanto, sua pertinência como instância atribuidora de papéis sociais. Mais pertinentes para esses escravizados seriam os novos vínculos sociais que eles poderiam construir nas sociedades escravistas onde passavam a viver, como as relações de compadrio, de coabitação, de matrimônio (formal ou informal) ou de descendência. Para essas novas relações, os antepassados da linhagem de cada escravizado não poderiam fornecer referencial comum a todo o círculo social – mas os descendentes, sim, unindo em torno de uma mesma figura espiritual pais, mães, padrinhos e toda uma comunidade social recriada sob o cativo. O tratamento cerimonial dos descendentes (reais ou imaginados, concretos ou simbólicos) permitiria, assim, solidificar ritualmente os vínculos e solidariedades no interior dessa comunidade. Dessa forma, a inversão do sentido do culto da ancestralidade, dos ascendentes para os descendentes, do passado para o futuro, expressava uma solução criativa para a organização de um novo grupo parental reconstruído e permitia “realocar” e enraizar a solidariedade parental no novo território americano, explorando e redimensionando criativamente a linguagem do parentesco e da ancestralidade para se adequar a uma nova rede de relações sociais.

Tratava-se de reimaginar formas de solidariedade que permitiriam reconstruir relações de parentesco a fim de viabilizar um projeto de futuro para as comunidades de centro-africanos e seus descendentes na América. A ancestralidade descendente preservava o papel da ancestralidade como categoria fundamental para o sistema de pensamento e para a visão de mundo dos centro-africanos, mas representava uma tomada de consciência para a necessidade de estabelecer novos padrões de sociabilidade. Articulando o passado (a ancestralidade) com o futuro (a descendência) a partir de uma situação presente (o cativo), os *calundus* codificavam uma complexa consciência temporal e histórica fundamentada em uma visão utópica de superação da doença da

escravidão. Era nesse sentido simbólico, talvez, que o calundu ganhava seu significado como uma “cura do cativo” para uma parcela substantiva dos centro-africanos trazidos à força para a América portuguesa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os calundus afro-luso-americanos não eram apenas cerimônias religiosas preservadas pelos centro-africanos na América portuguesa como índices de uma “resistência cultural” abstrata, a partir de uma rejeição automática e militante da cultura europeia ou por um princípio mais ou menos espontâneo de “tenacidade cultural” como aquele aventado por Melville Herskovits (1990). Esses rituais terapêuticos foram fruto de um complexo processo de reinvenções culturais e de criação de novos sistemas de pensamento ancorados numa reflexão dos escravizados centro-africanos acerca da experiência do cativo. Nesse sentido, apontavam muito menos para um passado africano a preservar do que para um futuro de liberdades e solidariedades a se imaginar e criar.

Perseguidos pelos agentes eclesiásticos, mas intensamente disseminados na sociedade colonial luso-americana a despeito da repressão, os calundus pareciam uma epidemia impossível de se erradicar. E isso se deve ao fato de que eles apenas espelhavam a ubiquidade daquela que os centro-africanos consideravam a verdadeira doença da sociedade imperial portuguesa: a escravidão. Acompanhando a disseminação sistemática de um tipo de aflição espiritual e corporal ligada à perda da liberdade e do senso de identidade social dos africanos, os calundus codificaram um sofisticado sistema de pensamento, em linguagem cultural centro-africana, a partir do qual cativos e libertos na América puderam elaborar uma consciência histórica radicada na tragédia da “doença da escravidão” e na esperança utópica de uma regeneração futura. Sendo assim, os calundus podem ser considerados como um discurso africano que exprimia uma crítica à escravidão praticada no império português, deixando entrever parte de um rico universo de reflexão intelectual dos africanos sobre sua situação e sobre o mundo em que viviam contra sua vontade.

FONTES PRIMÁRIAS

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 219, 256, 261, 274, 278, 285, 307, 315. (Cadernos do Promotor, n. 18, 56, 67, 81, 85, 92, 115, 125).

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252. (Processo de Luzia Pinta).

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índice pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2v.

REFERÊNCIAS

BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg, VA: Omohundro Institute of Early American History and Culture, v.53, n.2, p.251-288, Apr. 1996.

_____. Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America. *The American Historical Review*, Washington, DC: American Historical Association, v.85, n.1, p.44-78, Feb. 1980.

DUBOIS, Laurent. Luzes escravizadas: repensando a história intelectual do Atlântico francês. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, ano 26, n.2, p.331-354, 2004.

FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil During the Era of the Slave Trade*. New York: Cambridge University Press, 2014.

FORTES, Meyer. Some Reflections on Ancestor Worship in Africa. In: INTERNATIONAL African Institute. *African Systems of Thought: Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, Dec. 1960*. London: Oxford University Press, 1965.

HERSKOVITS, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston, MA: Beacon Press, 1990.

HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. New York: Cambridge University Press, 2007.

HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

KANANOJA, Kalle. Pai Caetano Angola, Afro-Brazilian Magico-Religious Practices, and Cultural Resistance in Minas Gerais in the Late Eighteenth Century. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Walnut Creek, CA: Left Coast Press, v.2, n.1, p.18-37, May 2013.

KOPYTOFF, Igor; MIERS, Suzanne. African "Slavery" as an Institution of Marginality. In: MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor (Ed.) *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1977. p.3-81.

- LARA, Sílvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2010. (Mitológicas, 1).
- _____. *O pensamento selvagem*. 12.ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MACGAFFEY, Wyatt. Crossing the River: Myth and Movement in Central Africa. In: HEINTZE, Beatrix; OPPEN, Achim von (Ed.) *Angola on the Move: Transport Routes, Communications and History*. Frankfurt: Otto Lembeck, 2008. p.221-242.
- _____. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2015.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos estudos – Cebrap*, São Paulo, n.74, p.107-123, mar. 2006.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- MILLER, Joseph C. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1988.
- MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, Ouro Preto, n.1, p.73-82, dez. 1994.
- NOGUEIRA, André Luís L. Doenças de feitiço: as Minas setecentistas e o imaginário das doenças. *Varia Historia*, Belo Horizonte: UFMG, v.38, n.47, p.259-278, jan./jul. 2012.
- PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n.33, p.87-132, 2005.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- SLENES, Robert W. L'arbre nsanda replanté: cultes d'affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-Est (1810-1888). *Cahiers du Brésil*

- Contemporain*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme, n.67/68, (partie 2), p.217-313, 2007.
- SLENES, Robert W. The Great Porpoise-skull Strike: Central African Water Spirits and Slave Identity in Early-Nineteenth-Century Rio de Janeiro. In: HEYWOOD, Linda (Ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p.183-208.
- _____. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2.ed. corrig. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2011.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- _____. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.) *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002. p.293-317.
- SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2011.
- _____. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2003.
- THORNTON, John K. "I am the subject of the king of Kongo": African Political Ideology and the Haitian Revolution. *Journal of World History*, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, v.4, n.2, p.181-214, 1993.
- _____. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda (Ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p.71-90.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. (História Brasileira, 8).
- ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.

NOTAS

¹ A pesquisa da qual resultou este artigo contou com financiamento da Fapesp e do CNPq.

² Há um debate na historiografia sobre a escravidão a respeito do emprego dos termos "escravo(a)" e "escravizado(a)". Nota-se uma tendência recente que consiste em substituir o primeiro pelo segundo, sempre que possível, com o intuito de ressaltar o processo social de produção e reprodução da condição dos escravos. Este artigo aborda vivências subjetivas da escravidão que são específicas de indivíduos retirados das sociedades africanas nas quais nasceram e afastados de seus grupos parentais originais, nem sempre extensíveis para aqueles já

nascidos nas Américas sob o cativo. Empregarei o termo “escravizado(a)” para fazer referência específica a esses indivíduos que vivenciaram diretamente o processo de alienação de seus direitos e papéis sociais no continente africano. Para fazer referência ao conjunto dos indivíduos submetidos à condição jurídica da escravidão, empregarei o termo mais geral de “escravo(a)”. Trata-se não apenas de uma diferença de referente, mas também de ênfase: “escravizado(a)” chama a atenção para o processo de alienação de direitos que acompanha a escravização de africanos, enquanto “escravo(a)” ressalta a condição jurídica dos indivíduos nas sociedades escravistas. Como veremos, a experiência da escravidão podia se manifestar de forma bastante distinta para os capturados e para os nascidos sob o cativo, de modo que me parece importante assinalar terminologicamente a diferença entre ambos.

³ Apesar de seu número ainda limitado, vale a pena destacar alguns trabalhos que têm tentado desenvolver o campo de uma história do pensamento escravo. Dentre eles, destaco a obra pioneira de C. L. R. James na década de 1930 (JAMES, 2010) e os trabalhos mais recentes de THORNTON (1993), DUBOIS (2004) e SWEET (2011).

⁴ Este artigo condensa algumas das reflexões e conclusões de minha tese de doutorado (MARCUSI, 2015).

⁵ A variação pode ser explicada pela morfologia das línguas bantas, como é o caso do quimbundo, de onde derivam os termos indicados. Nesses idiomas, as flexões gramaticais (de pessoa, gênero, número, tempo ou classe nominal) são aplicadas ao radical da palavra por meio da adição de prefixos. Daí que tenha sido possível o surgimento de tantas variações a partir do mesmo radical “lundu”.

⁶ *Quilundo*, como nos mostra o relato do missionário Giovanni Cavazzi (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, v.1, p.209), era um termo usado especificamente entre os jagas. Sua predominância no vocabulário que passou à América portuguesa se explica, provavelmente, pelo influxo de cativos oriundos de territórios jagas como Matamba e Cassanje no porto de Luanda, na segunda metade do século XVII (MARCUSI, 2015, p.42-43).

⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 261, fl. 318v (Cadernos do Promotor, n.67). Daqui em diante, as referências às fontes inquiritoriais serão feitas sempre em formato abreviado, entre parênteses.

⁸ A rigor, o(a) calundzeiro(a) jamais se livrava definitivamente de sua “doença”, já que esta persistia pela ligação que ele(a) mantinha continuamente com seu antepassado, a qual lhe permitia invocar sua ajuda para curar outros doentes. Assim, submeter-se ao processo terapêutico dos calundus habilitava o antigo doente a tornar-se, ele próprio, um calundzeiro. Doença, cura e sacerdócio eram uma e a mesma coisa. Esse processo de conversão do doente em curandeiro, bem como suas implicações para a reprodução dos calundus em território luso-americano, encontram-se mais bem explorados em MARCUSI, 2015, p.111-137.

⁹ A dicotomia, contudo, não era absoluta, pois as cosmologias centro-africanas admitiam a progressiva transformação de espíritos de antepassados distantes em espíritos territoriais e da natureza (MACGAFFEY, 1986, p.74-78).

¹⁰ Há evidências para a ocorrência, nas Américas, de formas religiosas associadas ao culto

centro-africano aos espíritos naturais, como o culto aos espíritos das águas (KANANOJA, 2013; SLENES, 2002). Embora a questão ainda careça de pesquisas mais detalhadas, os cultos aos espíritos das águas parecem ter tido importância secundária em relação ao culto da ancestralidade centro-africana nas Américas antes do século XIX, quando, segundo SLENES (2007), eles ganharam uma relevante dimensão política em associação a rebeliões de escravos no Sudeste brasileiro.

¹¹ A questão é mais complexa no caso dos escravos oriundos das zonas costeiras. Embora muitos deles não estivessem tão distantes de seus grupos parentais e até pudessem fazer parte de pequenas linhagens subordinadas de escravos, já tendo nascido em situações de dependência análoga à escravidão, sua comercialização para os portos atlânticos ou para a América portuguesa também os distanciava dos grupos parentais ou “para-parentais” nos quais haviam nascido. É possível especular que, para os indivíduos já nascidos sob a escravidão, em estruturas parentais limitadas, a interrupção do culto aos antepassados talvez não fosse sentida de forma tão dramática.

¹² Ressalte-se que o termo “escravidão” define um regime jurídico de propriedade privada sobre pessoas que é característico das sociedades escravistas ocidentais, e que não corresponde necessariamente às várias modalidades de subordinação e marginalização de indivíduos em sociedades africanas (KOPYTOFF; MIERS, 1977, p.3-7). Ressalte-se, ainda, que diferentes sociedades africanas possuíam formas distintas de subordinação de indivíduos, resultando em configurações bastante particulares, nem sempre semelhantes, de relações análogas à “escravidão” (KOPYTOFF; MIERS, 1977; MEILLASSOUX, 1995; LOVEJOY, 2002).

¹³ No caso dos ambundos e bacongos, grupos linguísticos majoritários no comércio atlânticos de escravos na África Centro-Occidental, a linhagem principal era quase sempre a materna, excetuando-se a transmissão por via paterna de alguns ofícios e prerrogativas ligadas ao poder político, como passou a ocorrer no reino do Congo na segunda metade do século XVI (HILTON, 1985, p.69-103). Ressalte-se que a centralidade da matrilinearidade no discurso centro-africano nunca excluiu a existência concreta de vínculos bilaterais, incluindo aqueles com a linhagem paterna. Para MACGAFFEY (2008), a ideia da matrilinearidade como unidade fundamental e originária das sociedades centro-africanas seria uma narrativa mítica e uma representação idealizada de certa organização social e de um modelo específico de transmissão de autoridade suscitado pela disseminação da escravidão na região a partir do século XVII.

¹⁴ Menções a essa prática são fartas na documentação. A título de exemplo, podemos citar o caso de Lucrecia e André, de Jaguaripe, que foram comprados por seu senhor Pedro Coelho Pimentel especificamente para o fim de servirem de escravos de ganho com seus calundus (Inquirição de Lisboa, liv. 256, fl. 136v-137v).

Artigo recebido em 4 de março de 2018.

Aprovado em 28 de setembro de 2018.

