



SEÇÃO TEMÁTICA

Em “certos dias santos” numa “dança sem fim”: o movimento dos corpos dos escravizados em suas experiências religiosas no Brasil Colonial (Pernambuco, século XVII)

On “specific holy days” during “unending dance”: the body motion of enslaved people in their religious experiences in Colonial Brazil (Pernambuco, 17th century)

Robert Daibert Jr. *

Resumo: Este artigo tem como objetivo principal analisar o significado do corpo na experiência religiosa de alguns escravizados de origem centro-africana que viveram em Pernambuco nos anos 30 do século XVII, a partir da análise de dois textos produzidos, neste período, por Zacharias Wagener, um viajante europeu que morou na região. Procura-se demonstrar que o movimento de seus corpos, descrito nestes relatos, estava ligado à sua capacidade de transcendência, superação do sofrimento e construção de sentido por meio da releitura de alguns elementos das tradições religiosas centro-africanas transplantadas para o Brasil, que contribuíam para a sobrevivência e ressignificação, neste território colonial, das heranças religiosas de seu continente de origem.

Keywords: Danças. Religião. Rituais afro-brasileiros. Escravidão. Heranças africanas.

Abstract: This paper aims to analyze the meaning of one's body within the religious experience of some enslaved people abducted from Central Africa, who lived in Pernambuco, during the 1630s, through the analytical reading of two texts written on that period by Zacharias Wagener, a European traveler who lived in that region. It aims to demonstrate that the motion (movement) of their bodies, described in such texts, was connected to their abilities to transcend, overcoming suffering, and building meaningful lives. This was possible through the reinterpretation of some elements found in their original Central African religious traditions, transplanted to Brazil, which contributed to the survival and alternative understanding, in this colonial territory, of the religious inheritance from their birthplace continent.

Keywords: Dance. Religion. African-Brazilian rituals. Slavery. African heritage.

Introdução

Em 1634, Zacharias Wagener, aos 20 anos de idade, desembarcou na cidade de Recife, na Capitania de Pernambuco. A região era na época uma próspera produtora de açúcar, situada no nordeste do Brasil e dominada pelos holandeses. O jovem rapaz era natural da cidade Dresden, na Saxônia, e desempenhou inicialmente a função de

* Professor do PPG em ciência da religião da UFJF. Doutor em história (UFRJ). ORCID: 000-0003-4726-0339 – contato: robert.daibert@ich.ufjf.br

soldado da Companhia das Índias Ocidentais. Mas, por demonstrar certa experiência e aptidão para a caligrafia, desenho e cartografia, logo foi promovido a escrivão (Falcão, 1964, p. 4). Wagener viveu no Brasil entre 1634 e 1641 e, neste período, documentou uma série de imagens da fauna, flora, construções e figuras humanas da região.

Todos esses registros foram agrupados em um livro intitulado posteriormente de *Zoobiblion (Livro dos Animais)* (Wagener, 1997). Essa obra reúne 110 desenhos, quase todos coloridos a aquarela, dos quais 73 são de animais¹, 19 de plantas, raízes e frutas, 8 figuras humanas típicas², 7 registram mapas, paisagens com seres humanos, construções (como um engenho de açúcar e o mercado de escravizados) e ainda alguns costumes e experiências cotidianas. Cada imagem é acompanhada por um texto explicativo elaborado pelo próprio autor (Falcão, 1964, p. 8). Sugestivamente, quase nenhuma pessoa branca é representada em seus desenhos, de modo que a grande maioria das figuras humanas retratadas é de africanos, indígenas e mestiços que aparecem como parte de uma natureza selvagem em uma publicação destinada a mostrar aspectos exóticos do território colonial da América do Sul para os europeus (Wagener, 1997).

O texto transcrito abaixo acompanha a aquarela número 105 do *Livro dos Animais* (Wagener, 1997), intitulada *Negertanz (Dança de Negros)*³. Em seu registro, Wagener documenta um dos raros momentos de folga semanal da população escravizada, que vivia em Pernambuco no período colonial.

Quando os finórios [espertalhões] terminam sua duríssima semana de trabalho, recebem permissão para do mesmo modo aproveitar a seu gosto os domingos, quando, reunindo-se em locais determinados, incansavelmente dançam de manhã à noite com os mais variados saltos e contorções do corpo, ao som de tambores e pífanos tocados com muita propriedade, homens e mulheres, jovens e crianças, no meio da maior confusão, enquanto outros andam em voltas tomando uma forte bebida feita de açúcar chamada de grape [grapa, garapa]; assim também gastam certos dias santos, nesta dança sem fim em que acabam tão empoeirados e emporcalhados a ponto de se tornarem às vezes irreconhecíveis. (Wagener, citado por Tinhorão, 2000, p. 57)

Neste texto, Zacharias Wagener documentou uma experiência singular vivenciada pelos escravizados aos domingos: neste dia eles podiam, excepcionalmente, usufruir de seu tempo e movimentar seus corpos, conforme seus próprios desejos⁴. Sob seu olhar europeu, a dança parecia desordenada, confusa e, porque não dizer, selvagem. Em seu relato, o pintor aparentemente não aprovou o que disse ter observado: homens, mulheres e crianças dançando o dia todo em pulos e contorções ou andando em voltas e ingerindo uma bebida forte e sujando suas roupas. Tudo isso em um dia santo. Em sua visão, as danças dos escravizados parecem profanas e incompatíveis com seu modelo cristão protestante de dia santo ou de experiência religiosa.

Por um lado, o estranhamento do pintor é fruto de sua visão etnocêntrica pois, como era comum em sua época, suas próprias referências europeias e sua compreensão

1 Entre eles: 27 peixes, 17 aves, 29 animais terrestres (mamíferos, répteis, anfíbios, insetos e aracnídeos).

2 São elas: “Omeme Brasileiro”, “Mulher Brasileira”, “Omeme Tapuya”, “Mulher Tapuya”, “Omeme Negro”, “Mulher Negra”, “Mulato” e “Mameluca”.

3 A imagem encontra-se disponível em <https://calundú.org/>

4 A análise da aquarela não será feita neste texto, pois merece uma pesquisa à parte.

de experiência sagrada são tomados como códigos de conduta desejados, corretos ou mesmo superiores aos dos povos colonizados. Por outro lado, de modo complementar, também é possível afirmar que a percepção de Wagener era acompanhada por um profundo desconhecimento a respeito das tradições religiosas e culturais africanas.

Assim como muitos outros observadores e viajantes europeus que passaram pelas Américas durante o período colonial, Wagener interpretava experiências religiosas não europeias como inferiores, equivocadas ou não civilizadas. Essa percepção aparece em várias passagens de seu livro. Quando trata dos tapuias, por exemplo, ele afirma que esses indígenas são “gente pobre, de todo cega e ignorante, nada sabendo de Deus nem de sua Divina Palavra. Honram, servem e adoram o demônio, com quem têm grande afinidade” (Wagener, 1997, p. 168). Sua visão a respeito dos africanos escravizados e seus descendentes no Brasil Colonial não destoa desta interpretação.

Em outro registro, junto à prancha 97, que traz uma imagem do “Homem Negro”, o jovem viajante descreve mais uma experiência de canto e dança de africanos e seus descendentes. Segundo Wagener, os escravizados têm

[...] a esperança de outra vida melhor; por causa disso enterram seus familiares e a eles se dirigem com uma gritaria ridícula e estranha. Sentam-se ao redor da cova e perguntam ao morto, cantando em coro: “hei, hei, hei, porque morreste? Hei, hei, hei, faltou-te pão, farinha, fumo ou cachimbo?” Em seguida a essas múltiplas e inúteis perguntas, atiram para dentro da sepultura pedaços de fumo e toda a sorte de raízes, a fim de que o falecido possa continuar a se deleitar na outra vida. E voltam do enterro cantando e dançando. Os [negros] nascidos aqui no Brasil são chamados criolos, sendo doutrinados pelos portugueses na fé católica e pelos holandeses na calvinista. (Wagener, 1997, p. 175)

Zacharias Wagener não tinha elementos para compreender os desejos dos escravizados à luz de suas heranças culturais e religiosas africanas quando, excepcionalmente, podiam decidir o que fazer em um dia de folga ou quando tinham a liberdade para enterrar seus mortos, conforme seus próprios rituais. Um ponto de difícil entendimento para Wagner, e também para qualquer pessoa que não conheça as tradições religiosas africanas, diz respeito ao movimento dos corpos dos escravizados em seus dias santos. Se seus corpos eram maltratados de segunda a sábado, em uma rotina de trabalhos físicos forçados e pesados, porque “incansavelmente dançam de manhã à noite com os mais variados saltos e contorções do corpo, ao som de tambores e pífanos”? (Wagener, citado por Tinhorão, 2000, p. 57). Por que faziam isso em um dia considerado santo para os cristãos? Qual o sentido de manter seus corpos durante tanto tempo em movimento de danças, pulos e contorções durante o dia santo? Considerando que esse era seu único dia de descanso, por que não escolhiam atividades em que seus corpos pudessem de fato repousar? Por que suas roupas ficavam empoeiradas a ponto de ficarem irreconhecíveis no fim do dia? Por que jogavam oferendas dentro dos túmulos? Por que cantavam, dançavam e gritavam nos rituais de sepultamento? Para responder tais questionamentos, será preciso entender o sentido e os significados religiosos da dança e do movimento dos corpos dos escravizados apontados no texto de Wagener.

Neste artigo, procuro interpretar o significado da dança na experiência religiosa desses escravizados presentes nos dois textos produzidos por Zacharias Wagener, citados acima. Meu objetivo é demonstrar que o movimento de seus corpos, descrito nesses

relatos, estavam ligados à sua capacidade de transcendência, às suas tentativas de encontro com o sagrado, à construção de sentido para sua existência e à superação das dores e sofrimentos impostos pelo cativo. Tudo isso, conforme pretendo argumentar, foi possível graças a uma espécie de releitura de alguns elementos das tradições religiosas centro-africanas transplantadas para o Brasil, que contribuíam para a sobrevivência e ressignificação, em nosso território colonial, das heranças religiosas de seu continente de origem.

Para tanto, farei uma incursão na bibliografia dedicada à compreensão da cosmologia centro-africana banto em seus aspectos estruturais. Neste percurso, pretendo apresentar, em linhas gerais, uma espécie de síntese do repertório simbólico religioso compartilhado por esses povos transplantados para o Brasil. Após essa exposição, será possível realizar o exercício de interpretação dos dois textos aqui proposto. Ao final, tento evidenciar que Zacharias Wagener, mesmo sem ter conhecimento dessas tradições, registrou indícios de que as práticas religiosas herdadas dos centro-africanos eram reatualizadas no Brasil Colonial por parte da população escravizada.

Cosmologia e tradições religiosas centro-africanas: o cenário por trás das danças

Nas últimas décadas, as pesquisas acadêmicas revelaram a extraordinária quantidade de escravizados traficados da África Central para o Brasil entre os séculos XVI e XIX. Entre o final do século XVI e, durante boa parte do século XVII, houve o predomínio da entrada de centro-africanos. Especificamente para o século XVII, abarcando, portanto, o período em que Zacharias Wagener viveu no Brasil, estudos apontam que mais de 90% traficados para esse território colonial eram originários da África Central (Sweet, 2007, pp. 32-33).

A população centro-africana, escravizada nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda, apesar das diferenças étnicas, compartilhava o mesmo tronco linguístico: era falante das línguas banto. Segundo Robert Slenes, essas pessoas escravizadas descobriram em sua jornada do interior dos sertões de sua terra natal rumo à Costa Atlântica - e mesmo durante a travessia no navio negreiro - que tinham muito em comum. Apesar de diferenças étnicas, compartilhavam a mesma cosmovisão banto (Slenes, 2007, p. 116). Essa base comum permitiu que muitos traços culturais e significados religiosos fundamentais fossem compartilhados entre os diferentes povos dessa grande região, vista hoje como um espaço geográfico menos heterogêneo do que se imaginava (Craemer; Vansina; Fox, 1976, pp. 458-475). Embora os diferentes grupos étnicos dessa parte do continente apresentassem uma grande diversidade, é possível detectar em todos eles a presença de uma única cosmologia centro-africana, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas.

Segundo Altuna, (1985, pp. 58-59) a cosmovisão banto é estruturada a partir de uma pirâmide vital, dividida entre o mundo invisível e o mundo visível. Em uma ordem hierárquica de importância, no primeiro grupo encontram-se a divindade suprema, os

arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. No segundo grupo estão situados os reis, os chefes de reino, tribo, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros (Altuna, 1985, pp. 58- 61).

Para o presente estudo, merecem destaque o papel dos ancestrais e dos antepassados. Os ancestrais, espíritos fundadores de linhagens, eram venerados por ter deixado uma herança espiritual favorável à evolução de sua comunidade. Eram eles os responsáveis por garantir a solidariedade e a estabilidade de um grupo no tempo, bem como sua coesão no espaço (Lopes, 2008, pp. 149-152). Esses “grandes mortos”, de acordo com a crença dos centro-africanos, receberam do Deus criador a energia vital e atuavam como elo entre os homens e essa divindade suprema. Eram figuras quase míticas e, muitas vezes, não se tinha conhecimento detalhado sobre suas histórias (Malandrino, 2010, p. 83). Em alguns casos, no entanto, eram considerados fundadores de comunidades por ter firmado as primeiras alianças com os espíritos da natureza.

Logo abaixo dos ancestrais, na hierarquia espiritual, merecia grande destaque, nessa cosmovisão, a figura dos antepassados. Mais perto dos seres humanos, eles eram em geral parentes próximos e, como defuntos mais recentes, eram personalizados. Para que o espírito de uma pessoa falecida se tornasse um antepassado, era preciso considerar a forma como ela morreu e a conduta que teve em vida. Era preciso ter deixado as marcas de uma boa conduta moral, ter vivido até a velhice, não ter se suicidado, e ter deixado grande descendência. Além disso, o antepassado deveria se manifestar em algum vivo por meio da possessão, enviando mensagens aos seus familiares com os quais passava a desenvolver uma relação de muita proximidade. Todos esses sinais apontavam para o perfil do antepassado que, assim como os ancestrais, passava a ser cultuado e assumia a função de intermediário entre o Ser supremo e determinada comunidade dos vivos. Embora falecidos, os antepassados continuavam membros ativos do grupo familiar e da comunidade a que pertenceram durante sua vida. Eles se tornavam os guardiões e os protetores de seus parentes vivos. Em contrapartida, o grupo familiar precisava alimentá-los e cultuá-los. Caso contrário, eles podiam acabar esquecidos da memória dos vivos com o passar do tempo (Malandrino, 2010, pp. 70, 78, 83-88). Esse esquecimento poderia trazer consequências negativas para a comunidade.

Alguns antepassados, em decorrência de seus feitos notáveis e da perpetuação de seu culto no tempo, conseguiam ascender à condição de ancestrais, assumindo um caráter mais divinizado (Alcantara, 2008, p. 37). Em alguns grupos étnicos centro-africanos, os ancestrais chegavam a atingir alto grau de sacralização e podiam até mesmo ser considerados divindades secundárias ou, conforme o caso, de primeira ordem (Lopes, 2008, p. 150). Já os antepassados que não atendiam a esses requisitos preservavam-se mais humanizados, destacando-se no empenho em aumentar a força vital de suas famílias e comunidades (Alcantara, 2008, p. 37). Havia situações também em que determinados antepassados caíam no esquecimento na medida em que deixavam de ser cultuados na sucessão de gerações.

Na segunda parte da pirâmide, mundo visível, o homem possuía a maior força. Nessa categoria, o grau hierárquico dos seres humanos variava conforme sua função na comunidade. Em ordem de importância encontravam-se: os reis, os chefes do clã,

de famílias, os especialistas da magia e os anciãos. Todos eles eram figuras revestidas de significados sagrados, inclusive os que ocupavam cargos políticos. Os anciãos eram vistos como depositários da plenitude da sabedoria, guardiões da tradição e espécies de “bibliotecas vivas” (Altuna, 1985, p. 171). Geralmente atuavam nas sociedades centro-africanas como sustentáculos da cultura, transmitindo aos mais jovens histórias e crenças. Cabia aos anciãos a responsabilidade de tomar decisões que mantinham a unidade do grupo. Por estar naturalmente mais próximos da morte, acreditava-se também que eles estavam mais próximos do mundo dos mortos e, conseqüentemente, dos antepassados e ancestrais (Silva, 2009, pp. 73-75).

O sentido geral da cosmovisão compartilhada pelos centro-africanos e seus descendentes no Brasil era de que o mundo invisível governava o mundo visível e que este último atuava e comunicava-se com o primeiro por meio de interações estabelecidas por rituais em que a dança assumia um lugar fundamental, conforme veremos adiante. Tais práticas religiosas eram baseadas no complexo cultural ventura/desventura, espécie de paradigma que entendia o universo como algo constituído originalmente pela harmonia, bem-estar, saúde, segurança, poder, status, riqueza e fecundidade (ventura) (Craemer, Vansina, Fox, 1976, p. 461). O estado de equilíbrio sintetizado pela ideia de força ou boa vida, como expressão da ausência do mal, era dividido em três grupos de valores. O primeiro deles estava ligado à fecundidade que incluía gerar filhos, ser bem-sucedido nas caçadas e colheitas. O segundo incluía as noções de segurança e proteção garantidas pela invulnerabilidade e impunidade. Já o terceiro grupo estava associado ao desejo de melhoria na posição social por meio da prosperidade nos bens materiais (Craemer, Vansina, Fox, 1976, pp. 467-469).

Havia também a crença nas forças malévolas que, por meio de pensamentos e sentimentos malignos, podiam direta ou indiretamente causar danos como doença, morte, empobrecimento, esterilidade, corrupção, desavenças, escravidão e toda sorte de experiências negativas. Assim, a ordem natural, estado de equilíbrio e felicidade, podia ser quebrada muitas vezes pela ação de espíritos ou de pessoas que, por meio da feitiçaria, conseguiam impor o infortúnio e a doença (desventura). Todos os acontecimentos positivos e que traziam felicidade aos seres humanos eram explicados como aumento da força vital (ventura), e tudo que trazia sofrimento, dor ou infelicidade era explicado como diminuição da força vital (desventura).

A noção de força vital é um valor supremo entre os centro-africanos, espécie de chave de compreensão de seus fundamentos e concepção de mundo. É ela que move os homens e o universo. Nessa visão, o mundo é concebido como energia e não como matéria, de modo que a noção de força toma o lugar e se confunde com a noção de ser. Todo ser é, por definição, força e não uma entidade estática, por isso a pessoa humana tem caráter dinâmico. Em outras palavras, o ser não existe em um primeiro momento para depois ser revestido de força, ou para em algum momento possuir força. O ser é força em sua constituição. Mas a energia vital não se limita aos vivos. Sua fonte, conforme sua crença, é um deus supremo e único que distribuiu essa força aos ancestrais e aos antepassados no mundo espiritual e, em seguida, no mundo dos vivos, respectivamente aos reis, chefes de aldeias, de linhagens, anciãos, pais, filhos, ao mundo animal, aos vegetais e aos minerais. Esses mundos, de acordo com esta cosmologia, encontram-se

inteiramente interligados de modo que, como numa teia de aranha, não se pode vibrar um único fio sem gerar movimento em todos os outros. A força vital pode aumentar ou diminuir por meio da lei da interação das forças, de modo que um ser pode fortalecer ou enfraquecer outro ser. As próprias instituições sociais e políticas estão ancoradas nessa noção (Malandrino, 2010, p. 56; Munanga, 1996, pp. 62-63).

Movidas por essa noção de força vital, as comunidades centro-africanas preservavam o valor da solidariedade, entendida como vivência compartilhada dessa energia. Nessa teia, a pessoa estava diretamente conectada aos membros daquela localidade, aos reis, chefes e sacerdotes, aos seus descendentes, ascendentes, antepassados, ancestrais e à própria divindade suprema. Todos se influenciavam mutuamente, fosse para aumentar a vida, fosse para debilitá-la. Como parte de uma cadeia hierárquica, um ser humano (em sua própria força vital) estava subordinado a outras forças vitais maiores ou mais desenvolvidas do que a sua própria força. Acima do ser humano estavam seus pais, os feiticeiros, seus antepassados, seus ancestrais. Todos eles tinham o poder de influenciar sua vida, fortalecendo ou enfraquecendo sua força vital (Malandrino, 2010, p. 56; Munanga, 1996, pp. 62-63).

Assim, os povos da África Central só entendiam a vida no sentido comunitário. Viver não era simplesmente existir, mas sim interagir com a comunidade, estar em movimento nessa grande cadeia de relações e conexões expressas na pirâmide vital, movimentando-se pela comunidade, com a comunidade e para a comunidade. Isso não significava de modo algum viver em igualdade, já que, como vimos, havia gradações que distinguiam a força vital dependendo da proximidade com os antepassados e ancestrais, na hierarquia das forças, dispostas na pirâmide. Quanto mais perto dessas entidades, maior o nível de força vital, quanto mais afastado, maior a debilidade (Altuna, 1985, p. 47, 56, 434; Tempels, 1961).

Após esse percurso, por um lado, a “gritaria” e as danças descritas por Zacharias Wagener naquele ritual de sepultamento não parecem mais tão “ridículas e estranhas”, nem tampouco as perguntas feitas pelos escravizados a um membro falecido de sua comunidade, diante de seu túmulo, parecem inúteis, como entendeu na época o jovem viajante (Wagener, 1997, p. 175). A estrutura básica da cosmovisão, aqui apresentada em síntese, traz elementos significativos que nos ajudam a interpretar o significado da dança nos dois textos de Wagener. Assim, as intermináveis danças e movimento dos corpos dos escravizados naquele “dia santo” começam a fazer algum sentido. Conforme veremos a seguir, os centro-africanos escravizados parecem ter transplantando e adaptado, de alguma forma, muitos elementos dessa cosmovisão para o Brasil Colonial, tanto em seus calundus quanto em seus rituais de sepultamento.

Calundus coloniais e rituais de sepultamento: a cosmovisão banto na dança dos escravizados

De acordo com algumas pesquisas historiográficas (Silveira, 2006, p. 189; Sweet, 2007, p. 179), em seus escritos e pintura, Zacharias Wagener documentou, mesmo sem se dar conta, um ritual de calundu. James Sweet (2007, pp. 143-151) considerou

o calundu colonial uma espécie de aglutinação de variados ritos de cura praticados originalmente na África Central e que tinham em comum o fenômeno da possessão por espíritos. A palavra calundu, segundo o autor, seria uma variante do vocábulo “*quilundu*”, termo usado para designar qualquer tipo de espírito responsável por causar uma doença ou aflição passível de ser curada por meio de rituais. Nesse sentido, segundo o autor, a abrangência desse significado amplamente difundido entre a comunidade escrava teria facilitado, no território colonial, a designação do calundu como uma religião centro-africana transplantada para o Brasil e responsável pelo tratamento de tormentos e angústias. Ou seja, por meio dos rituais de calundu, grupos de africanos e afrodescendentes buscavam combater os maus espíritos causadores do estado de desventura, investindo no fortalecimento da energia vital, responsável pelo bem-estar do grupo social.

De acordo com Alexandre Marcussi, o calundu era um ritual religioso amplamente praticado no Brasil, principalmente na Bahia e em Minas Gerais, durante o período colonial. Embora seja evidente a presença de uma grande variedade de ritos distintos que recebiam o nome de calundu, todos eles tinham em comum o uso de instrumentos de percussão, invocação, transe, a possessão por espíritos, as oferendas e a busca por adivinhação e cura. (Marcussi, 2009, p. 4)

Zacharias Wagener, em seus registros, não tinha condições de perceber exatamente nem interpretar o significado do movimento dos corpos no ritual que presenciava. Mas, mesmo como um observador relativamente distante, ele destacou aspectos significativos que nos permitem considerar seu texto (que acompanha a aquarela *Dança de Negros*) uma descrição de um ritual de Calundu. Nesse sentido, merecem destaque em seus registros: a dança, o uso dos tambores e pífanos, os saltos e contorções do corpo, a sujeira acumulada em suas roupas e corpos e o consumo da forte bebida feita de açúcar (Wagener, citado por Tinhorão, 2000, p. 57).

No início dos rituais do calundu, os cânticos e o toque de instrumentos de percussão precediam ao mesmo tempo em que estimulavam a dança e, conseqüentemente, a invocação e o transe de possessão. Na história da diáspora africana no Brasil, os tambores eram considerados instrumentos sagrados por emitir um som portador da energia vital. Esses objetos eram tratados com extremo respeito e chegavam a receber sacrifícios e oferendas por ser interpretados como veículos de contato entre o mundo dos vivos e as entidades sobrenaturais (Lopes, 2004, p. 639).

As danças, acompanhadas pelos cânticos e toque dos instrumentos, estruturavam os rituais, abriam as portas para o transe de possessão, favorecendo, segundo sua crença, a manutenção e fortalecimento da cadeia de interações entre vivos e mortos, de acordo com a cosmologia centro-africana, conforme vimos anteriormente. Graças às danças, a possessão dos espíritos ocorria e os vivos podiam se comunicar com seus parentes mortos. E assim, por meio da dança e do movimento dos corpos, a energia vital circulava entre o mundo visível dos corpos e o mundo invisível dos espíritos.

Em seu texto, Zacharias Wagener afirma que as danças eram acompanhadas de saltos e contorções de corpos. Essas mesmas expressões corporais aparecem descritas nos processos inquisitoriais contra feitiçaria e em diversos outros relatos coloniais como performances do fenômeno da possessão. Por meio dessa experiência, os escravizados diziam

incorporar as energias de seus antepassados, socializando seus saberes e promovendo a cura de diversos males, aliviando assim as dores do cativo (Antonacci, 2009, p. 62). Após cair ao chão, por algum tempo, o que explica o excesso de sujeira denunciada no relato de Wagener, o possuído permanecia imóvel como se estivesse morto (Nogueira, 2009, p. 3). Em seguida, ele promovia um diagnóstico dos males que afligiam sua comunidade. Em geral, descobria-se que a causa da doença ou perturbação estava associada a alguma feitiçaria feita por um inimigo. Ao entrar em transe, embalado pelas danças, alimentadas pelo som dos atabaques tocados por seus ajudantes, o oficiante do rito geralmente produzia urros e sua voz era alterada, sinalizando a presença incorporada de um antepassado que conversava com seus descendentes, respondendo a perguntas e prestando consultas (Nogueira, 2009, p.5; Sweet, 2007, p.167).

O oficiante muitas vezes durante o transe preparava misturas de raízes e ervas e as oferecia ao cliente que chegava a vomitar ou defecar durante o ritual, expelindo, assim, os espíritos malignos e objetos mágicos que os atormentavam. Para agradar os antepassados, eram feitas oferendas de comidas e bebidas aos mortos. Entre as oferendas mais comuns figurava o aluá, um preparo alcoólico feito da fermentação de ananás, farinha de milho e de arroz. Essas ofertas serviam também para apaziguar os espíritos mais zangados, estimulando sua cooperação (Sweet, 2007, p. 178).

Wagener afirma que a bebida consumida no ritual que presenciou era forte e feita apenas de açúcar. Não sabemos se ele chegou a experimentá-la, mas, pelo grau de etnocentrismo de seus relatos, é possível supor que ele tenha assistido o ritual de uma certa distância. Ou talvez ele não tivesse condições de conhecer todos os ingredientes da bebida, caso a tenha experimentado. Independentemente do tipo de substância utilizada nos calundus, importa destacar a presença e recorrência de seu uso ritual. As matérias-primas podiam variar enquanto a estrutura básica do ritual sobrevivia por meio de suas atualizações. Ou seja, o calundu colonial orientava-se pelos mesmos princípios básicos dos rituais centro-africanos, sofrendo pequenas variações, como por exemplo a mudança do tipo de ingrediente usado na preparação das bebidas, que, juntamente com as danças, favoreciam o transe e a invocação dos espíritos (Sweet, 2007, p. 178).

Alguns elementos, no entanto, permaneciam os mesmos. Esse é o caso do uso de riscos de um barro branco chamado *mpemba* no corpo ou na face do mestre dos calundus para facilitar seu acesso ao mundo dos mortos, onde habitavam os antepassados que deveriam possuí-lo. Segundo Renato Silveira, na aquarela *Dança de Negros*, pintada por Wagener, a mulher de pele mais clara abre os braços para o céu como se estivesse iluminada⁵, mas, segundo o autor, é provável que o pintor tenha destacado em seu rosto o pó de *mpemba*, usado para facilitar o acesso ao mundo dos espíritos. (Silveira, 2006, pp. 189-190). Acreditava-se que os mortos deixavam seus corpos e migravam para o *mpemba*, mundo subterrâneo do barro branco. Assim, essa substância passou a ser considerada o símbolo dos mortos benevolentes e era por isso muito utilizada como elemento de proteção entre os centro-africanos (Sweet, 2007, pp. 177-178). No relato de Wagener, o excesso de “sujeira”, que deixava os participantes irreconhecíveis ao final

5 A imagem encontra-se disponível em <https://calundu.org/>

do dia, pode ser consequência tanto do uso do pó de *mpemba* quanto do fato de que os participantes, durante a possessão, deitavam-se no chão.

Quanto ao ritual de sepultamento descrito por Wegener, é significativa a preocupação dos escravizados em prestar oferendas no túmulo de seus companheiros falecidos. Essa atitude está diretamente relacionada à cosmovisão banto. Porque compreendiam sua posição na pirâmide vital, os vivos deviam obedecer aos seus mortos, prestando-lhes oferendas e sacrifícios, embalados pela dança e pelo movimento dos corpos. Caso contrário, um antepassado podia possuir um descendente como forma de reclamar maior estreitamento de laços entre ambos e combater possíveis negligências nas obrigações rituais. Os participantes desse ritual descrito por Wegener pareciam compreender que mortos e vivos formavam uma só comunidade, em uma relação marcada por obrigações recíprocas. Para que nada faltasse aos vivos, nada também poderia faltar aos mortos. O enfraquecimento da energia vital de uma comunidade era por vezes atribuído à ação de espíritos malévolos ou de feiticeiros. Para solucionar o problema, era necessário recorrer a um líder religioso capaz de adivinhar os motivos pelos quais determinados espíritos atacavam um certo corpo. Em seguida, eram prescritos alguns remédios à base de raízes e ervas ou rituais destinados a apaziguar os algozes (Sweet, 2007, pp. 128-129).

Nessas situações de busca por benefícios, o culto aos ancestrais e antepassados era um meio fundamental de garantir a continuidade ou o fortalecimento da energia vital, assegurando, assim, a ordenação da vida. É nesse sentido que essas entidades demandavam constante atenção dos vivos para que a cadeia de interação da força vital permanecesse ativa (Munanga, 1996, p. 62; Éboli, 2010, p. 29, Malandrino, 2010, p. 80). As relações entre os homens e suas comunidades com os seus antepassados eram orientadas pelo princípio de veneração. Em seus rituais, os centro-africanos e seus descendentes precisavam atender aos desejos e prescrições, que consideravam expressos por seus mortos. A interação entre eles era marcada por uma ânsia de comunhão na qual conviviam sentimentos de admiração, medo e respeito profundo. Tais sentimentos e motivações, incompreendidos na época por Wegener, estavam presentes nas atitudes dos participantes do ritual de sepultamento.

De um modo geral, é possível afirmar que a relação com os antepassados, por meio das danças e cânticos, contribuía para a manutenção ou fortalecimento da energia vital, favorecendo sua circulação por meio da pirâmide vital. Conforme vimos, todos os seres eram por natureza energia vital e possuíam uma posição na cadeia hierárquica representada pela pirâmide, estando, por isso, sujeitos ao dinamismo das interações que perpassavam e afetavam pessoas e comunidades como em uma teia. A dança ritual era, portanto, considerada por eles um meio eficaz de garantir a circulação da energia vital por toda a pirâmide.

Os escravizados centro-africanos e seus descendentes, por meio de suas danças tanto nos rituais de sepultamento quanto nos rituais de calundu, atualizavam e davam prosseguimento à cosmologia banto em território colonial. Em ambos os eventos, por meio do raro movimento livre de seus corpos, acreditavam garantir a comunicação com seus antepassados e transmitir a força vital, recuperando a ventura, o equilíbrio e a harmonia perdidos, contribuindo, assim, para a retomada da ordem e superação de seu sofrimento. O próprio Wegener reconheceu que as atitudes dos escravizados naquele

ritual de sepultamento estavam ligadas à “esperança de outra vida melhor”. Mas, como e quando isso seria possível? Numa concepção cristã, essa vida melhor estava associada a uma futura experiência não terrena, *post mortem*, no encontro da alma junto a Deus. Já para os africanos e seus descendentes observados pelo jovem europeu, a perspectiva de uma vida melhor era terrena.

Esse exercício de análise do texto de Wagener nos remete a uma visão africana da relação entre corpo e espiritualidade. Segundo Aguessy,

O domínio religioso revela-nos outras características da concepção que os africanos têm do universo, da vida e da sociedade. É assim que o tratamento do corpo, que intervém na relação do homem com a divindade, prova a inadequação do pensamento religioso dualista, em que o corpo é eliminado em proveito do espírito. As técnicas do corpo desempenham uma função tão importante que é talvez pelo corpo que se manifesta a divindade. [...] Na unidade corpo-espírito, indivíduo-coletividade, recolhimento-júbilo, veneração-familiaridade, é o homem-total ligado à sociedade que manifesta a divindade ao assumir e sublimar tudo que constitui como homem. (Aguessy, 1977, p. 127)

O estranhamento de Wagener, em ambos os relatos, vem exatamente de uma certa leitura do pensamento dualista (neo)platônico que predominou no Ocidente cristão, sobretudo no protestantismo. Nessa concepção dualista, houve a separação hierárquica entre o corpo, visto como um fardo inferior e mal no mundo dos sentidos e a alma, entendida como superior e boa no mundo das ideias (Moreira, 2016, p. 155). Nessa concepção, o corpo, visto como imperfeito e impuro, lugar de manifestação do pecado e das práticas profanas, precisava ser controlado, vigiado, negado em seus instintos, mortificado para o alcance da futura salvação da alma. Ou seja, o corpo é entendido como uma espécie de cárcere provisório de uma alma que almeja transcendê-lo e superá-lo em um futuro celestial. É significativo que, nos velórios cristãos, as lideranças religiosas consolem os presentes, alertando para o fato de que aquele corpo não tem mais importância. Segundo esse discurso, a alma já estaria em um mundo melhor e superior, junto ao Deus cristão.

Nos rituais centro-africanos, ao contrário, o corpo assume um lugar central e preponderante, tanto nos rituais cotidianos quanto nos rituais de sepultamento. Nesses momentos, por meio do movimento dos corpos e danças, ao som de tambores e outros instrumentos musicais, ocorre o contato com o sagrado. A dança abre as portas para o transe de possessão, situação vista como ápice da experiência religiosa, em que espíritos de ancestrais ou divindades assumem o controle dos corpos e falam por meio deles. Trata-se de um êxtase, momento em que o mundo invisível manifesta-se no mundo visível e o corpo se torna o palco dessa manifestação, abrigando em si as entidades espirituais. O corpo aqui, de modo diferente, é visto como um abrigo perfeito e sagrado de uma experiência transcendente e ao mesmo tempo terrena, que permite ao homem ser outro e ele, ao mesmo tempo, unificando corpo e espírito, em uma dança ritual.

Conclusão

Mesmo sem entender muito bem o que observava em Pernambuco no século XVII, Wagener presenciou um ritual de sepultamento e outro de calundu, ambos conduzidos pelos escravizados que, por meio da dança e do raro movimento livre dos seus corpos,

recriavam valores e significados religiosos de sua terra natal. Por meio de sua dança ritual, os centro-africanos transmitiam sua tradição oral e, assim, preservavam a sabedoria dos seus ancestrais que se prolongava em seus descendentes, mesmo na América Portuguesa.

O que o viajante europeu não entendeu e apressadamente classificou como “gritaria ridícula e estranha” (Wagener, 1997, p. 175) era provavelmente uma possessão, um momento de êxtase, considerado o ponto central da experiência sagrada para parcela significativa de escravizados centro-africanos, seus filhos e netos nascidos no Brasil, no período colonial. Sem dúvida, as oferendas dedicadas aos mortos e depositadas em seus túmulos eram uma experiência profundamente significativa para a manutenção do equilíbrio da comunidade escrava, em consonância com a cosmologia banto. Em suma, a dança era uma atividade central na experiência religiosa desses escravizados. Por isso, conforme relata Wagener, eles passavam o domingo todo envolvidos nesta atividade e, quando voltavam do enterro de seus mortos, seguiam cantando e dançando (Wagener, 1997, p. 175).

O relato de Zacharias Wagener traz pistas significativas de que alguns centro africanos e seus descendentes, escravizados em Pernambuco nas primeiras décadas do século XVII, deram continuidade às práticas e experiências religiosas aprendidas direta ou indiretamente em parte do continente africano. O uso dos instrumentos musicais, as performances (saltos e contorções corporais) durante a dança, “o excesso de sujeira” que deixava os participantes irreconhecíveis, o uso da bebida forte em um contexto ritual e o possível uso da *mpemba*, são vestígios de que o jovem viajante europeu, mesmo sem se dar conta, registrou um ritual do calundu em Pernambuco que, a seu modo, dava seguimento, ao mesmo tempo em que atualizava na prática, elementos herdados da cosmologia centro-africana. Por outro lado, igualmente, os elementos apresentados no relato sobre o ritual de sepultamento apontam fortes indícios de sobrevivência da cosmologia banto entre os escravizados, observados por Wagener.

Em suma, o que Wagener classificou como uma “dança sem fim” era, na verdade, uma dança de fato demorada aos seus olhos, mas uma dança com fim, ou seja, com uma finalidade muito clara, ao menos sob o ponto de vista de seus participantes. Ou seja, nas ocasiões raras e excepcionais em que podiam colocar seus corpos em movimento, os escravizados observados por Wagner promoviam um encontro com o sagrado, de modo que por meio da dança ativavam sua capacidade de transcender, de construir sentido e significado para a sua existência e superação de suas dores do cativeiro. Ou seja, não se tratava apenas de investir em resultados futuros, mas sim de garantir a transformação de seu presente pela circulação da energia vital. Nesse processo, o repertório de significados extraídos da cosmologia banto era fundamental, sobretudo se considerarmos que, nas tradições religiosas africanas, o “corpo é o meio e a forma de expressão para a comunicação sagrada”. (Sabino; Loy, 2011, p. 75)

É muito significativo que os corpos colonizados, acorrentados e violentados pelo sistema escravista, tenham conseguido por meio de suas danças rituais produzir resistência no movimento de seus próprios corpos, graças à reconstrução e ressignificação de suas experiências religiosas transplantadas pelo Atlântico. Assim, a dança “propiciou entre os povos um meio transcendente capaz de produzir símbolos, sentidos e mecanismos de organização coletiva” (Moura, 2015, p. 29). Por meio do corpo em movimento,

em seus rituais, os escravizados demonstravam a capacidade de transcender, suportar sofrimentos, superar situações de desventura, articular resistências e solidariedades contra a opressão colonial, preservar suas culturas e identidades religiosas e construir sentido para sua existência e ação.

Diante das tentativas de castração e controle de sua fala, a dança ritual construiu uma memória corporal de signos religiosos não verbais, numa rede de resistências, em que o movimento dos corpos em experiências religiosas proporcionava momentos de catarse e transcendência por meio do contato com o universo ancestral (Tavares, 2000, p. 478). Seus corpos ritualizados construíram, assim, narrativas que atravessaram a História do Brasil e chegaram aos dias atuais, nos terreiros das religiões afro-brasileiras onde suas histórias ainda hoje são cantadas e dançadas.

O que em geral caracterizava a dinâmica das experiências religiosas centro-africanas era sua capacidade de renovação, abrindo-se a novos movimentos religiosos. Mesmo em território africano, era comum que, sob a liderança de líderes carismáticos, ocorresse a reinterpretação de símbolos, objetos, rituais e mitos estrangeiros. Não se tratava, no entanto, do abandono da cosmovisão ventura/desventura. As novas experiências religiosas eram conduzidas de modo a incorporar elementos estrangeiros com o objetivo de prevenção do infortúnio e maximização da boa sorte (Craemer; Vansina; Fox, 1976, p. 461). Em outras palavras, mantinha-se a estrutura da cosmologia incorporando-se novos símbolos, que eram conformados ao velho paradigma. Nesse processo, cantar e dançar as histórias e os mitos de sua terra natal era fundamental.

Essa dinâmica parece ser a chave de compreensão da dança na experiência religiosa de matriz centro-africana dos escravizados no Brasil. Em linhas gerais, é possível perceber nitidamente a sobrevivência dos princípios fundamentais da religião dos povos bantos, como: a relação com os antepassados, a possessão por espíritos, a busca pela restauração do equilíbrio e da energia vital por meio da dança, pulos e contorção de seus corpos. Os elementos aqui apresentados desenham o esboço de alguns aspectos centrais do repertório simbólico da cosmovisão banto que serviam de matriz e fundamento para as danças rituais e para configuração das práticas religiosas no Brasil durante o período colonial.

As reflexões apresentadas neste artigo não nos levam a entender os significados religiosos centro-africanos como estáticos ou congelados no tempo. Ao contrário, a cosmovisão banto oferecia um repertório de sentidos e orientações cognitivas que eram acionados de modo diferenciado conforme as circunstâncias e a diversidade de experiências religiosas, desfrutadas por muitos africanos e seus descendentes no Brasil.

A meu ver, a dança na experiência religiosa desses escravizados observados por Wagener deve ser interpretada como uma re-atualização da tradição dos povos centro-africanos, em um processo lento que abrigava tanto a permanência de princípios gerais quanto a incorporação de alterações dentro de uma estrutura básica recorrente. Após alguns séculos de silêncio, com o avanço dos estudos e pesquisas sobre a África e a diáspora africana nas Américas, é possível hoje reverter esse quadro de silêncio imposto pelo discurso colonial. Acredito assim que o conhecimento dessa tradição, a partir de suas dinâmicas de renovação e atualização, traz elementos significativos para entendermos melhor as danças incompreendidas por Zacharias Wagener, mas fortemente praticadas pelos escravizados. Curiosamente, as danças que o jovem viajante viu e não

conseguiu entender no século XVII podem ser compreendidas, hoje, graças ao avanço das pesquisas, mesmo sem serem vistas.

Referências

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: AGUESSY, Honorat (Org.), Introdução à cultura africana. Lisboa: Edições 70, 1977.

ALCANTARA, Renato de. A tradição da narrativa no Jongo. 105 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asús. A cultura tradicional banto. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ANTONACCI, Maria Antonieta. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas. Tempo e Argumento. v. 1, n. 1, Florianópolis, pp. 46-67, jan./jun. 2009.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. Comparative Studies in Society and History, v. 18, n. 4, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 458-475, Oct. 1976.

ÉBOLI, Luciana Morteo. Memória e tradição nos dramas de São Tomé e Príncipe e Angola: os teatros de Fernando de Macedo e José Mena Abrantes. 199 f. Tese (doutorado em Teoria da Literatura), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

FALCÃO, Edgar Cerqueira. Zacharias Wagener e o seu “Thierbuch”. Revista de História, v.28, n. 57, São Paulo, pp. 3-11, jan./mar. 1964.

LOPES, Nei. Bantos, malês e identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MARCUSSI, Alexandre. Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. In: II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades, 2008, Franca. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 1, n. 3, Maringá, pp. 30-55, 2009.

MALANDRINO, Brígida Carla. “Há sempre confiança de se estará ligado a alguém”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. 433 f. Tese (Doutoramento em Ciências da Religião). São Paulo. Pontifícia Universidade Católica. 2010.

MOREIRA, T. A ressignificação do papel do corpo na performance ritual do protestantismo renovado. Sacrilegens, v. 13, n. 2, Juiz de Fora, pp. 152-166, jul./dez. 2016.

MOURA, Décio Macedo. A dança e a transcendência. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. Revista da USP, n. 28, São Paulo, pp. 56-63, dez. 1995-fev.1996.

NOGUEIRA, André. Os calundus e as Minas Gerais do século XVIII. Anais do XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza: ANPUH, 2009.

SABINO, Jorge & LODY, Raul. Danças de matriz africana: antropologia do movimento. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SLENES, Robert. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando’: jongueiros cumba na senzala centro-africana”. In: LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (Orgs.). Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

SILVA, Norma Maria Jacinto. Os fios da memória e da história em “De rios velhos e guerrilheiros”: o livro dos rios. Dissertação de Mestrado em Letras Vernáculas. Rio de Janeiro, UFRJ, 2009.

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

SWEET, James H. Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: edições 70, 2007.

TAVARES, Júlio. Educação através do corpo. In: AGUILAR, Nelson. Negro de corpo e alma: mostra do redescobrimento, Brasil 500 anos. São Paulo: Fundação Bial, 2000, pp. 476-481.

TEMPELS, Placide. La Philosophie Bantue. Paris: Présence Africaine, 1961.

TINHORÃO, José Ramos. As festas no Brasil Colonial. São Paulo: Editora 34, 2000.

WAGENER, Zacharias. Prancha 105. In: TEIXEIRA, Dante Martins. (Org.) Brasil Holandês: “Thierbuch” e a “Autobiografia” de Zacharias Wagener. v. 2. Rio de Janeiro: Index, 1997.

Recebido: 15 de janeiro de 2020.

Aprovado: 12 de maio de 2020.