

ARTIGO - DOSSIÊ

AS REPRESENTAÇÕES DA MORTE NA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE SÃO JOÃO DEL-REI: OS RITUAIS DE SEPARAÇÃO E DE INCORPORAÇÃO NO ALÉM-TÚMULO.

THE REPRESENTATIONS OF THE DEATH IN THE ROSARY OF SÃO JOÃO DEL-REI: THE RITUALS OF SEPARATION AND INCORPORATION IN THE ALL-TOMB.

LEONARA LACERDA DELFINO*

RESUMO

O artigo disserta sobre os significados dos rituais mortuários praticados no interior da Irmandade do Rosário de São João del-Rei entre 1782-1828. Para este fim utilizamos os estatutos da confraria, junto ao livro de missas da associação, além dos testamentos dos irmãos forros, os assentos de óbitos e os relatos dos missionários católicos em África. O estudo se desenvolveu com base em tratamento quantitativo e qualitativo das fontes, com vistas a identificar os processos de apropriação e de representação cultural das práticas fúnebres na diáspora atlântica.

PALAVRAS-CHAVE: práticas mortuárias; representações da morte; irmandade do Rosário.

ABSTRACT

The article discusses the meanings of the mortuary rituals practiced within the Brotherhood of the Rosary of Saint John of the King between 1782-1828. To this end we use the confraternity's statutes, together with the association's mass book, in addition to the wills of the brothers linings, death seats and reports of Catholic missionaries in Africa. The study was developed based on quantitative and qualitative treatment of the sources, aiming to identify the processes of appropriation and cultural representation of the mortuary practices in the Atlantic diaspora.

KEYWORDS: mortuary practices; representations of death; brotherhood of the Rosary.

Introdução

O campo de estudos sobre a *história social da morte no Brasil* foi inaugurado com João José Reis em sua obra — *A morte é uma festa* — ao adotar metodologias e propostas analíticas empregadas pela *Escola dos Annales*, como o uso do conceito das *mentalités*, enquanto recurso analítico para o entendimento dos comportamentos coletivos da sociedade escravista perante as transformações fúnebres do Oitocentos. Nesta proposta, o autor adverte — a partir de Van Gennep — para a existência de *ritos de passagem* ou de separação e os *cerimoniais para a incorporação no além*.¹ Segundo o autor, a *separação* e a *incorporação* tinham por objetivo integrar a alma do falecido, de forma segura, na vida pós-túmulo, tendo para isso o respaldo ritualístico de despedida dos vivos.

Deste modo, a realização adequada dos rituais funerários visava atender a segurança dos *vivos* e dos *mortos*. Temia-se a vingança dos últimos, caso seus pares terrenos não lhes garantissem uma transição segura ou deixassem de cumprir as prescrições de suas “últimas vontades”. No sentido inverso, isto é, quando as exéquias obedeciam ao rigor prescrito pelas orientações do moribundo; a *alma* alcançaria o descanso espiritual, podendo, posteriormente, *interceder* pelos vivos, inclusive os auxiliando, no momento da hora derradeira, a realizar o trespasse solidário para a comunidade dos mortos.² Sendo assim, tanto a religião cristã quanto o sistema religioso centro-africano³, como veremos a seguir, primavam pelos cuidados de separação e de integração dos mortos no *além*.

João Antônio Cavazzi⁴, em suas missões nos reinos centro-africanos, nos lembra de uma figura especializada nos rituais do Congo em

“amassar a água e a terra” para untar o corpo do cadáver, concorrendo, deste modo, para o descanso espiritual do morto.⁵ Fábio Leite — ao tratar sobre a questão ancestral na Costa do Marfim — adverte sobre a importância dos cerimoniais funerários na própria *elaboração social do ancestral* nas culturas *iorubás*. Para o autor, o destino final do morto se efetuava em duas modalidades: a reencarnação ou a transformação do espírito em entidade ancestral — através do encaminhamento ao *Ebolo* (espaço sagrado da ancestralidade). Nesse sentido, a *vida pós-túmulo* era revelada aos sacerdotes especializados por meio de sonhos, transe secretos, jogos de adivinhação, etc.. Após descoberta a *causa* da morte e o “destino” da alma, dava-se início aos rituais de preparação do cadáver, sepultamento, sacrifícios, cânticos e danças mortuárias, refeições comunitárias e orações específicas.

A morte para os povos africanos era vista como um processo de *desagregação das forças vitais* e de transfiguração da existência do plano físico visível para o mundo espiritual invisível. Deste modo, a vivência das celebrações mortuárias significava a própria transição ritual do estatuto de morto para o de ancestral, em reafirmação do estreitamento dos laços comunitários e de reiteração do mundo dos vivos com o reino dos ancestrais (*Ebolo*).⁶

Ainda em África, é possível identificar o movimento das trocas culturais entre o catolicismo e os cultos nativos, através dos depoimentos de Cavazzi, mesmo que seu discurso apresente claras hostilidades em relação aos costumes africanos. Excetuando os juízos de valores do missionário, torna-se perceptível o processo de negociação de símbolos,

quando se trata da descrição dos rituais de separação e de incorporação no *além* praticados na África Centro-Occidental. Segundo o capuchinho:

Os cristãos do Congo, embora *não tenham esquecido completamente os ritos dos gentios* (sendo imprudente reformar aqueles abusos que não ofendem a religião) merecem louvor de muito pios e zelosos para com os finados. Além de *serem solícitos em enterrá-los nos cemitérios ao pé das Igrejas e nos lugares onde a Cruz e outras Santas imagens despertam nos vivos a lembrança deles, insistem também na anual celebração de orações e exéquias* e onde não houver padres, em vez de sacrifícios, são esmolas aos pobres para que rezem pelo defunto. ⁷(Grifos Nossos)

Em prosseguimento a seu relato, o missionário italiano menciona que se o velório no Congo ocorresse aos sábados — “dia dedicado à Gloriosa Virgem padroeira daquelas almas”— as orações deveriam ser intensificadas por meio da recitação de rosários.⁸ A meditação dos mistérios era feita na língua *kikongo* e se tornou costume arraigado nas cidades e vilarejos do interior da África Central durante os funerais e as missas fúnebres. Por seu turno, a liturgia católica, re-equacionada aos “costumes e leis do Congo,” alcançou legitimidade naquele território principalmente pela existência das zonas de contato de códigos compatíveis entre o sistema religioso cristão e a cosmologia da cultura *bakongo*, ancorada na veneração e reciprocidade com os ancestrais.

Na região de Angola, os relatos do século XVIII expressam o intercâmbio cultural entre o culto nativo e o catolicismo-congolês. Os relatórios enviados à Coroa, consultados por Linda Heywood,⁹ descrevem como os “ritos não cristãos” vieram a dominar as práticas celebradas dentro das igrejas católicas. Um deles chamou atenção pelo tom de denúncia com que os missionários alertaram às autoridades régias sobre a

participação de brancos em ritos *pagãos*. A realização dos rituais dos sepultamentos, também conhecidos por *tambos* (*entambes*), dependia da encomendação de missas, em concomitância aos *atabaques*, *oferendas*, *danças* e outros rituais ditos *gentílicos*. Em São Paulo de Luanda e outras partes do reino de Angola, o cerimonial de sepultamento perdurava dias e contava também com a recitação do rosário e ladainhas a Nossa Senhora, além das danças, sacrifícios, possessões e oferendas costumeiras.¹⁰

Não obstante, os depoimentos de Cavazzi demonstram como se desenrolava este complexo ritual de passagem, antes mesmo de receber influência dos costumes católicos.¹¹ Segundo Artur Ramos,¹² nos cerimoniais de *entambes/ itambi*, “chora-se, dão-se tiros em sinal de tristeza, mas simultaneamente jogam, brincam, comem e embriagam-se.” Por fim, a família do falecido oferece o banquete ritual aos convidados. No ato da inumação, enterrava-se o corpo em posição sentada outras vezes na horizontal e, em sua sepultura tinha-se por hábito depositar “toda variedade de comida” a fim de alimentar a *alma* do falecido.

Em outras descrições de sepultamentos ou outras modalidades de *entambes*, o monge capuchinho¹³ menciona a presença dos *xinguilas* (médiuns dos espíritos), muito atuantes ao sul de Angola. Habitualmente, o mediador espiritual seguia o cortejo fúnebre à frente do defunto com as mãos voltadas para o chão. Segundo Sweet,¹⁴ embora os termos *xinguila* e *nganga ngombo* não foram frequentes nos documentos produzidos no Brasil, algumas descrições de *sepultamentos gentílicos* na colônia são bem próximas desses ritos fúnebres centro-africanos. Uma delas foi representada em relatos de Jean Baptiste Debret,¹⁵ quando o viajante retratou *o funeral do filho de um rei africano*. A presença de tocadores de caixa

dividindo espaço com “negros volteadores” dados a realizar “saltos mortais” e outras “cabriolas” denota uma especificidade atlântica de vivência dos ritos de incorporação no *além*. O espetáculo *turbulento*, na visão do viajante, reporta-se em nossa análise à maneira atlântica de comportamento fúnebre.

Como se pode notar pelo relato apresentado, as piruetas, cambalhotas e outros gestos — estranhos ao olhar europeu — possuíam uma função ritual pela qual ultrapassava o caráter meramente festivo. Do mesmo modo, o “estrondo de bombas, o ruído das palmas, a harmonia surda dos instrumentos” exerciam uma finalidade de assegurar uma boa passagem na esfera do *além túmulo*, segundo o imaginário híbrido recriado na diáspora. O transporte do cadáver, de acordo com a observação do artista, era feito por meio de uma rede escorada em um bambu e o corpo coberto por um pano mortuário revestido com o desenho de uma cruz no centro.¹⁶ Ao recorrerem ao funeral cristão, os sujeitos estrangeiros da diáspora faziam uso da água benta, do pano mortuário com o crucifixo, da mortalha, da sepultura sagrada, somada ao aparato sonoro garantindo, assim, a seus defuntos uma passagem segura, aplacando os anseios dos espíritos em estado de desligamento.¹⁷

Elementos semelhantes foram identificados no cortejo feminino de uma moçambicana em que o rufo lúgubre seguia o compasso das “palmas das mãos” e o ritmo dos tambores marcando o cadenciamento do canto fúnebre, notável pelo seu “sentido cristão”, na visão do francês, ao lembrar-se do *juízo dos mortos* presente na escatologia católica.¹⁸ Ainda no Rio de Janeiro, um relatório eclesiástico apontou como os sepultamentos mais afastados dos parâmetros ortodoxos nomeados por

tambes geravam tumulto em razão do uso intensivo dos atabaques, oferendas e bebidas.¹⁹ Em Pernambuco o séquito fúnebre chegava a perguntar em coro diante do cadáver a causa da morte. Nas Minas do Ouro, o Bispo Dom Antônio de Guadalupe foi outra autoridade a reclamar do aspecto *gentílico e pagão* dos cerimoniais fúnebres, devido à ocorrência das *vozerias, atabaques noturnos, ajuntamento com comidas e bebidas* lançadas às *sepulturas*.²⁰

Como se pode inferir, os gestos propiciatórios da *boa morte* e os rituais de passamento se fizeram de maneira híbrida²¹ e plural. Deste modo, a liturgia católica foi apropriada à luz dos referenciais culturais da pré-travessia, trazidos e ressemantizados na diáspora atlântica. Além disso, a caridade propiciatória proposta pelos estatutos das irmandades leigas incluía desde a assistência aos enfermos, órfãos, viúvas e presos até as missas e orações a serem recitadas em memória dos irmãos falecidos. Deste modo, tal relação conjunta ao exercício da assistência aos *irmãos vivos e defuntos* fazia parte da sensibilidade imaginária do barroco em que *vivos e mortos* constituíam parte de uma mesma *família ritual*. Neste local de pertencimento, os entes falecidos deveriam ser permanentemente reverenciados e assistidos pela memória e caridade dos vivos.

Nesse sentido, os *irmãos defuntos* do Rosário de São João del-Rei,²² recebiam, de acordo com a norma estatutária, *dez missas em sufrágio*. Assim que a notícia do falecimento chegava até a igreja, o andador se incumbia de avisar todos os confrades com o tanger de sua campainha pelas ruas da vila. Ao saírem todos paramentados com suas opas brancas e incorporados com velas e tochas nas mãos, os confrades acompanhavam a esquife pela qual se conduzia o corpo. O capelão saía à frente

comandando a comitiva, com sua capa de asperge e cruz alçada, também acompanhado pelo juiz ou pelo rei. Chegando ao lugar de destino, o sacerdote providenciava as últimas encomendações do corpo e orações à alma do defunto.²³ Durante o cortejo, os irmãos procuravam recitar terços e ladainhas para a salvação *post-mortem* do falecido.²⁴

No item a seguir, procuramos discutir os significados dos *bens de salvação* no imaginário da escatologia católica, estabelecida no contexto de interculturalidade híbrida do Ultramar. Serão tratados aspectos como a importância do juízo particular para salvação *post mortem* dos estrangeiros na diáspora e a preocupação com o instante da agonia e dos gestos propiciatórios apropriados pelos confrades testadores forros sepultados na igreja do Rosário.

A apropriação do *juízo individual* presente nos relatos testamentários dos irmãos forros do Rosário

A dramatização dos últimos instantes na catequese pós-tridentina privilegiou as cenas do *juízo particular*, em detrimento do *juízo final*, segundo a escatologia do purgatório hegemônica no período moderno. A narrativa do “último combate” fora, segundo Ariès,²⁵ transferida para o quarto do indivíduo, onde se instaurava a luta do bem contra o mal. Nessas representações tornaram-se comum as reproduções da agonia do moribundo em seu leito, rodeado por parentes, amigos e figuras do *além*, como anjos e demônios, além da presença de um sacerdote que o assistia em seu momento final. A *morte do justo* era caracterizada pela serenidade de uma *boa morte*, o cenário geralmente dava indícios de uma vida simples e regrada por penitências e orações. A *morte do pecador* evidenciava justamente

o oposto, o indivíduo era retratado como um ser apegado à vaidade e aos bens terrenos; o seu leito de morte se via cercado por elementos malignos e anjos compassivos, mas inertes diante da potencialidade do mal.

Em vista destas representações imagéticas do *bem morrer*, podemos constatar a valorização do *juízo individual* presente nos relatos testamentários de africanos associados à Irmandade do Rosário da Vila de São João, justamente pelo fato da agonia ser percebida como um momento tragicamente determinante para os devotos, isto é, o momento decisivo a ser traçado pela batalha espiritual *ante-mortem*, conforme a apropriação feita pela liturgia da morte católica. No entanto, é preciso esclarecer que o processo de apropriação²⁶ não deve ser entendido com base em uma noção de exterioridade, ou de religiosidade de superfície, pois a conversão no Atlântico não aconteceu no sentido de dissimulação ou sobreposição de símbolos, mas de re-significação dos mesmos com vistas às necessidades contextuais dos seus agentes praticantes.²⁷

Nesse sentido é que procuramos compreender a apreensão dos sujeitos no exílio da escatologia católica no ultramar. Todavia, os ditames catequéticos não formavam um discurso homogêneo e harmonioso, mesmo se tratando de um discurso ancorado na oficialidade e nos propósitos expansionistas de evangelização. Se por um lado, Antônio Vieira²⁸ procurava suprimir a crença do *terceiro lugar da geografia celeste*, quando os seus *sermões* se dirigiam aos escravos, para justificar a noção de pecado de Coré e a ideia do purgatório terreno (escravidão); por outro, tivemos a disseminação ampla da crença das *almas do purgatório* entre os segmentos diaspóricos na colônia.²⁹

Deste modo, apreendemos indícios de que o temor emitido pelo imaginário religioso cristão em torno do instante agonizante fez com que muitos testadores forros, ingressos na Irmandade do Rosário, relatassem seus receios de se virem desamparados pelas forças celestes ou de sucumbirem às tentações colocadas como prova no momento em que a *alma* também se via fragilizada. O receio ante ao estado derradeiro se fez marcante no depoimento testamentário de José da Silva Lima procedente da Costa da Mina. O irmão do Rosário demonstrou anseio na hora da agonia, ao suplicar pela intercessão do seu “anjo da guarda” e de “todos os santos e santas da Corte do Céu” naquele “último instante”. Implorou também o forro à Virgem Maria para que o servisse como “advogada” perante o “Tribunal Divino”.³⁰ Do mesmo modo, Francisco Gonçalves dos Santos, *preto liberto* de Nação Angola, temeu a sua *hora* e suplicou como “verdadeiro católico,” querer morrer dentro dos preceitos cristãos.³¹ Luiz Gonçalves da Trindade Crioulo, morador da “Fazenda do Lenheiro” decidiu abrir o seu testamento “por temer a morte” e por “ser mortal”, desejando com aquela redação testamentária pôr sua “alma a caminho da salvação”.³² Outro irmão — José Ferreira de Sá Preto de Nação Mina — rogou à Virgem Maria, reverenciada como “Mãe,” para que intercedesse por ele, junto com seu “anjo de guarda e santo do seu nome” diante do momento em que fosse apresentado a seu “Salvador.”³³

Com seu “perfeito juízo e entendimento”, a liberta da Costa da Mina, Josefa da Costa Gouvêa, também filiada ao Rosário, resolveu dar início a seu testamento por não “saber quando Deus” iria chamá-la para quando fosse servi-lo na “bem-aventurança”.³⁴ A moradora do Ingá e devota do Rosário, Vitória Gonçalves Ferreira, pediu que na última hora,

a Virgem Maria, sua “especial intercessora”, não a desamparasse no momento que sua alma se desligasse do corpo e *partisse deste mundo*.³⁵ Ao temer pelo dia incerto, a irmã Tereza Franca Preta Forra encomendou sua alma à *Mãe de Deus*, às “Almas do Purgatório” e pediu pelo “Santíssimo Sacramento”, em nome do “preciosíssimo sangue de Cristo e de sua misericórdia infinita,” para que intercedessem junto à ela naquele instante de agonia.³⁶ Da mesma forma, Tereza da Silva Mina — “por não saber o momento em que Deus a levaria deste mundo” — resolveu dar entrada aquele testamento para deixar registradas as suas *últimas vontades*. Encomendou a irmã do Rosário, a sua alma à Santíssima Trindade e pediu, em especial, a proteção de Nossa Senhora do Carmo.³⁷ Rita Bastos Preta Forra, preocupada em colocar a sua “alma a caminho da salvação”, invocou todos os santos da corte celestial, seu anjo da guarda e, em especial, o chefe das milícias celestes, São Miguel Arcanjo, para que pesasse suas virtudes na balança da justiça divina.³⁸

Depois de tantas invocações celestes, pedidos de intercessão e encomendação pela *alma* em interface às apreensões da *bora incerta*, o testador confrade dava início à exposição de suas “últimas vontades”, isto é, a disposição dos seus bens entre os herdeiros e a distribuição dos legados pios. Cláudia Rodrigues, ao trabalhar o sentimento de temor³⁹ produzido pelo discurso dos testamentos de libertos, chama atenção para a própria estrutura do documento cuja prioridade textual residia na exposição da *protestação de fé* e na nomeação dos intercessores. A ordem de interesses expressava nesta linguagem discursiva uma mentalidade social voltada para o *aparelhamento do bem morrer* e da *salvação*.⁴⁰

Sendo assim, para evitar que a morte chegasse de surpresa, as pessoas agonizantes, “mas de pé” ou em “perfeito juízo” e raramente “em bom estado de saúde e perfeito juízo”, escolhiam cuidadosamente as disposições de suas exéquias. Deste modo, deveriam ficar muito bem claras as orientações sobre o lugar de sepultamento, as formas de encomendação da *alma*, as missas em sufrágio, a indumentária fúnebre e as esmolas aos afetos terrenos e transcendentais, pois não raro as pessoas deixavam esmolas, joias e outros legados aos santos de devoção.

Em consulta aos 71 testamentos de irmãos e irmãs libertos da confraria do Rosário, certificamos que a escolha da mortalha constituiu uma exigência de 77.46% dos testadores.⁴¹ O hábito do “Patriarca São Francisco” foi a indumentária mais requisitada, com 21.12% (ver *tabela abaixo*). A crença presente no imaginário cristão acerca do poder milagroso do cordão de S. Francisco, como instrumento de resgate das almas sentenciadas, pode ter atraído a procura deste vestuário entre os libertos.

Tabela 1: Mortalha, segundo os testadores forros do Rosário (1781-1828).

Mortalha	Nº	%
Hábito de São Francisco	15	21.12
Mortalha sob eleição do testamenteiro (a)	13	18.30
Lençol/ lençol branco	13	18.30
Hábito de Nossa Senhora do Carmo	11	15.49
Hábito de Nossa Senhora da Conceição	1	1.40
Hábito de São Francisco de Paula	1	1.40
Hábito de linho branco	1	1.40
Hábito preto ou azul	1	1.40
Hábito de seriguilha	1	1.40
“Hábito decente”	1	1.40
“Hábito que puder”	1	1.40
Hábito de Santa Tereza	1	1.40

Mortalha preta	1	1.40
Não Menciona	7	9.85
Rasgado/ apagado	3	4.22
Total	71	100.00

Fonte: AMNSP-SJDR, Testamentos extraídos dos Livros de Óbitos (1781-1828).

Em segundo lugar, a escolha da indumentária ficou a encargo do testamenteiro. Identificamos igualmente o mesmo percentual em relação ao uso do lençol (branco ou sem distinção de cor) nas preferências apontadas pelas referências testamentárias (18.30%).⁴² João José Reis aventa a hipótese do pano mortuário se relacionar ao Santo Sudário ou ainda ao fato de apresentar-se mais acessível entre os segmentos mais pobres da sociedade.⁴³ Em Salvador, o lençol branco envolto nos cadáveres foi muito recorrente, fazendo desta cor o símbolo fúnebre de muitas *nações* africanas.⁴⁴ Posteriormente, a indumentária branca se tornou um dos distintivos dos rituais funerários do candomblé.⁴⁵ A prática do branqueamento com a *pemba* e o uso de água de argila branca para o tratamento das enfermidades demonstram como a cor invocava, segundo Rodrigues, “a imagem viva dos espíritos dos antepassados; por isso, para alguns grupos étnicos *bantos*, o branco representava a cor dos defuntos (...).”⁴⁶

Em terceiro lugar identificamos, na escolha dos libertos, o Hábito de N. S. do Monte do Carmo/ Carmelo ou de N. S. do Carmo. Mary Karasch foi precursora em aventar a popularidade do bentinho entre os negros, por enxergarem no objeto mágico a possibilidade de afugentar “as forças invisíveis.”⁴⁷ A adesão maciça à crença do purgatório pelos *segmentos da diáspora* pode ter levado muitos desses irmãos do Rosário a buscar nesta indumentária, o auxílio para o alcance do privilégio sabatino, ou seja, o

anseio de ser libertado no sétimo dia após a morte, através do uso do bentinho. Nesse sentido, a escolha da mortalha, por intermédio da invocação dos santos, expressava uma forma de identificação entre a *alma* e os seres intercessores, permitindo ao falecido o passaporte e a proteção para integração satisfatória na vida pós-túmulo.⁴⁸

No item a seguir daremos continuidade à temática dos rituais mortuários através da análise de outros aspectos presentes nos testamentos, tais como a importância dos *legados pios* para a economia de salvação no *além túmulo*, bem como a distribuição dos sinais divinos (os sacramentos) para a obtenção de uma *boa morte*.

Os Ritos de separação e de incorporação no *além*: os legados pios e os sinais divinos

A distribuição dos legados pios e a caridade na véspera da morte constituem elementos altamente valorizados na *economia de salvação* católica durante o “acerto de contas” para a resolução das dívidas morais contraídas ao longo da vida. Não raro, filhos naturais eram premiados ou reconhecidos; escravos de confiança, libertados e, pessoas afetas contempladas com objetos de valor ou algum quinhão da herança. As doações pias aos santos de devoção, às irmandades, às instituições de caridade ou o ato de distribuir esmolas no dia do enterro, com o oferecimento de roupas e comidas às pessoas indigentes significavam formas de expressão da solidariedade corporativa cristã.

Nos atos de misericórdia, é importante lembrar que o benfeitor se colocava numa posição de privilégio em relação ao beneficiado. Este, por sua vez, se sentia na obrigação de retribuir a benesse, fortalecendo assim

as alianças sociais ancoradas nos princípios de caridade e filantropia cristã.⁴⁹ Por seu turno, o moribundo — ao distribuir legados e esmolas em seu testamento — esperava dos beneficiados os investimentos em orações e sufrágios, fortalecendo, deste modo, suas vantagens espirituais para o alcance da graça mediante a *economia de salvação* católica.

Nesse sentido, o sentimento de piedade cristã *ante-mortem* esteve presente nos discursos testamentários dos irmãos testadores libertos. Em depoimento do barbeiro Francisco Gonçalves dos Santos de Nação Angola — em estado “bastante enfermo”, porém, em seu “juízo perfeito” — deixou doze mil réis à Inácia Joaquina, sua filha *exposta*, criada em sua casa e, naquele momento, casada com Ricardo Antônio Rodrigues. Ao filho de Joaquina, doou “pelo amor de Deus”, doze vinténs. Dos seus bens arrolados, o *preto forro* declarou ter uma “casa coberta de telhas” (localizada atrás da Intendência) cujo valor de sua arrematação seria destinado metade à sua mulher Rita Maria de Souza e a outra, à Senhora do Rosário, a fim de auxiliar nas “obras e ornato” de sua igreja.⁵⁰

A moradora do Ingá — Vitória Gonçalves Ferreira da Costa da Mina — instituiu por sua herdeira universal, a sua *crioula* (provavelmente ex-escrava), Antônia Gonçalves Ferreira. A mesma senhora enferma pediu também que fossem deixados “cinco vinténs de ouro” de esmolas destinadas aos pobres no dia do seu enterro.⁵¹ Pedro Álvares Maciel (natural do Reino do Congo) ordenou a seu testamenteiro que se dissessem “dez missas pelas almas das pessoas” com quem negociou. O *forro* também *coartou*, “por mercê”, os escravos José (pela quantia de seis oitavas) e Manoel (sete oitavas) e lhes deixou toda roupa de seu uso. Para a liberdade da filha de Tereza *preta*, deixou o valor da venda que havia feito

de uma *crioula*, quando negociou com Alferes João Álvares Maciel. Ao crioulo Gaspar legou dez oitavas, o mesmo valor foi dado a Daniel (escravo de D. Hipólita Jacinta Ferreira). Recebeu também esmola de caridade de meia oitava de ouro, a escrava Luzia; e outras tantas pequenas espórtulas foram doadas às pessoas de seu convívio. Depois de beneficiar os seus entes terrenos, sua última vontade se destinou ao agraciamento das suas devoções pessoais: Nossa Senhora da Piedade (da “Capela dos Presos”) e a Senhora das Dores do “Hospital” da Vila (com uma oitava de ouro para cada). Após distribuir todos os legados pios, Pedro Álvares Maciel deixou a sua “alma por herdeira” de todos os seus bens.⁵²

Rosa de Freitas de Nação Mina deixou como herdeira, depois da quitação de suas dívidas, a preta de Nação Benguela, Joana de Freitas, por ter feito ela companhia à sua senhora até nos momentos de enfermidade.⁵³ Já a viúva Maria Correa de Andrade — sócia nas “terras minerais” com outros moradores da Vila — libertou, sob a recomendação do seu marido, a escrava Hilária Mina, pela condição desta “acompanhar” seus filhos durante quatro anos e destes a tratá-la “com humanidade”.⁵⁴ Isenta de toda escravidão (sem obrigação de prestar serviços) ficou liberta a crioula Luzia, sob condição de mandar dizer missas pela alma de sua senhora Joana Xavier.⁵⁵

Em vista de todos os fragmentos mencionados, podemos notar como na ocasião de iminência de morte os irmãos libertos buscavam ampliar seu capital simbólico mediante a *economia de salvação* instaurada pelas práticas propiciatórias da *boa morte* do Ultramar. A libertação testamentária era encarada como uma política de extensão das redes clientelares ou de dependência mútua. Todavia — para além deste

significado, a manumissão estabeleceu-se como o momento oportuno para expor — por meio da caridade, o gesto de penitência, restabelecendo, assim, reparos e investimentos simbólicos na *economia de salvação*. Tal como as esmolas distribuídas entre devoções, as doações feitas às instituições de caridade, às igrejas, as alforrias eram concebidas como *práticas piedosas*. Fossem por “condição” ou “gratuita,” as manumissões testamentárias se constituíam, na perspectiva senhorial, em gestos de misericórdia e de solidariedade cristã. De modo mais amplo, a distribuição de benesses no ato da despedida dos vivos, expandia os laços na comunidade dos mortos, pois os mesmos beneficiados no plano temporal poderiam *retribuir* a graça ao benfeitor em forma de sufrágios e orações em memória do morto.

Outra preocupação frequente nas súplicas dos testadores forros, dizia respeito ao acesso aos sinais sagrados antes do desligamento. Confessar-se e obter o sagrado viático antes da partida era um ritual essencial para os católicos no ato de separação do mundo terreno e de incorporação no mundo espiritual. A ausência de confissão, do arrependimento e da sagrada unção divina significaria, neste instante derradeiro, o primeiro passo ao rendimento da alma às forças malignas. Isso ocorria em razão da alma do moribundo se achar desprotegida e exposta às tentações do mal durante aquele momento de enfrentamento espiritual no duelo final.

No entanto, a recepção desses sinais sagrados — penitência, eucaristia e extrema-unção — carecia de preparo, diligência e organização prévia dos “armadores”, isto é, pessoas responsáveis por aparelhar a casa do enfermo para a recepção do Santíssimo. Sendo assim, nem uma casa poderia receber o cerimonial do viático sem o arranjo de uma pequena

mesa — coberta por uma toalha branca e limpa — a fim de servir de suporte às alfaias sagradas manuseadas pelo intermediário de Deus.⁵⁶ Geralmente o quarto do enfermo deveria estar iluminado por velas e o ambiente aromatizado por incensos para a espera da visita do pároco; este por sua vez, chegava até o local escoltado pelos irmãos do Santíssimo.⁵⁷

Com efeito, o sacerdote aplicava os *santos óleos* sobre os cinco órgãos dos sentidos, considerados veículos do pecado, de modo a penitenciar e absolver os pecados terrenos, preparando o enfermo “a resistir os assaltos do inimigo” ou a se curar dos males do corpo, conforme a vontade divina. Sendo assim, a “medicina da alma” tinha primazia em relação à “medicina do corpo”. Antes da chegada dos médicos, cirurgiões-barbeiros ou outros profissionais da cura corporal, caberia ao pároco a prerrogativa de cuidar das enfermidades da alma, uma vez que a doença física era entendida por causas sobrenaturais.⁵⁸

Em São João del-Rei, muitos confrades do Rosário recorreram ao conforto espiritual dos sacramentos na iminência da morte. Com relação ao total de 1.145 inumações aos defuntos enterrados na igreja do Rosário, entre 1782-1829⁵⁹ notamos que 132 delas faziam referência aos inocentes e 1013 às pessoas adultas. Desses falecidos devotos, a grande maioria (89.63%) recebeu pelo menos um sacramento antes de morrer, ao passo que 575 pessoas (56,76%) foram contempladas com todos os sinais sagrados, demonstrando a importância dada pelos confrades aos rituais de passagem e aos sacramentos, enquanto alimento e purificação da alma. Em relação aos sepultamentos no Rosário, 16 (1,57%) receberam a eucaristia e a penitência (absolvição), 248 (24,48%) a penitência e a extrema-unção, 34 (3,25%), somente a penitência e, 33 (3,23%) não tiveram esta

informação indicada em seus assentos.⁶⁰ Estes dados são reveladores, na medida em que delineiam a recorrência dos irmãos aos rituais sagrados de separação consagrados pela liturgia da boa morte católica na sociedade colonial.

No item a seguir, procuramos analisar os significados atlânticos dados aos ritos fúnebres nesta mesma irmandade. A edificação de um reinado de cunho étnico voltado para a assistência dos *parentes de nação* falecidos fez com que a liturgia da boa morte adquirisse novos contornos. A reorganização identitária dos exilados e seus descendentes pertencentes à congregação dedicada à sufragação das almas demonstrou, a partir das imposições e necessidades contextuais da diáspora, como novos signos de pertencimento foram elaborados com amparo dos ritos mortuários, enquanto sinais diacríticos de organização identitária do grupo.

As missas votivas e os sufrágios no *além túmulo* na gramática cultural atlântica

No interior da irmandade do *Rosário dos Pretos* de São João desenvolveu-se um reinado interno dedicado à assistência das almas dos *parentes de nação*. Esta congregação religiosa de cunho étnico, denominada por “Nobre Nação Benguela”, conseguiu eleger seus *reis, duques e marqueses*, através da consagração do culto dos mortos e dos folguedos de tambores realizados em frente às águas do Córrego Lenheiro, também conhecido como *Praíha*. Os *folguedos da Praia*, como assim foram chamados, reuniam vários povos de nações — *morumbas, angolas, ganguelas e benguelas* — todos *vassalos* da *Nobre Nação* que, além de prestarem homenagem à Virgem

protetora dos *homens pretos*, encontraram na sociabilidade sagrada do *Palácio da Nobre Nação*, suas referências de pertencas atlânticas.

A existência desta congregação foi identificada através da localização do *Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação”*, aberto em 1803, ainda hoje alocado no *Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei*.⁶¹ O objetivo fulcral da Nobre Nação consistia em assegurar aos seus entes falecidos uma passagem segura para a vida no além-túmulo, procurando, através do reforço da concessão de sufrágios, diminuir o estado de sofrimento daquelas almas durante seu estágio no *inferno intermediário*.⁶²

Adalgisa Campos, em seu estudo sobre as irmandades de São Miguel em Minas, assevera que a “crença na missa como fonte de salvação” se desenvolveu como traço característico da religiosidade barroca mineira.⁶³ O fortalecimento do dogma eucarístico, tão propagado pela reforma tridentina,⁶⁴ ajudou na crença de que a missa podia auxiliar na remissão da culpa dos vivos e aliviar as penas veniais dos mortos. Sendo assim, a ideia da reconciliação com Deus se iniciava com o processo de confissão, penitência e contrição e se prolongava para além das fronteiras do *além-túmulo*, quando o sacrifício eucarístico dos vivos era intencionado em memória dos defuntos para o refrigério de suas *almas* em estado de purificação.⁶⁵

Diante do exposto, podemos certificar como as missas e as práticas votivas constituíram-se em um gesto substancial de misericórdia e de abreviação do sofrimento das *almas resgatáveis*, isto é, daquelas em estado de purificação pelos seus pecados veniais. Nesse sentido, a crença no poder salvífico da missa – com a presença ou não da eucaristia – se

intensificou dentro das confrarias leigas e adquiriu lugar privilegiado dentro da *Nobre Nação Benguela*.

As esmolas adjacentes dos peditórios, realizados através dos *folgedos da praia* promovidos pelo *Reino Benguela* e suas *nações de vassalos*, tinham por objetivo concorrer pela salvação das almas dos seus *parentes étnicos*. Por intermédio do instrumento mais misericordioso para atender os mortos, a *corte benguela* procurava atender aos irmãos falecidos por meio da concessão dos sufrágios católicos. Ao todo foram assistidos 28 homens e 19 mulheres do total de falecidos filiados à Nobre Nação.⁶⁶ Desses sufragados, 15 eram escravos (19 mulheres e 6 homens), dois, forros e 31 almas não tiveram sua condição social relacionada nos assentos. Das procedências mencionadas nos registros, a maioria representava as nações *benguela* ou *angola* e apenas um *camondongo* entre os registrados nos pedidos de missas.⁶⁷

Em relação aos encomendantes e contemplados pelo benefício, alguns foram mais beneficiados na “contabilidade do além”, como ocorreu com o caridoso João *Ladino* que, ao encomendar missas aos escravos Miguel, Roque e Domingos, pôde receber em troca dos seus parentes 24 sufrágios por intenção de sua alma.⁶⁸ Numa demonstração patente de solidariedade e de reciprocidade entre *vivos* e *mortos*, João Ladino é um arquétipo convincente desta interdependência apropriada pelos centro-africanos, com finalidade de diminuir o estado de infortúnio e de restabelecer a harmonia entre a esfera terrena e o mundo espiritual. A mesma solidariedade se estabeleceu entre Joaquim da Cunha e seus *irmãos de nação*. Em 27 de setembro de 1800, o *preto* encomendou, pela esmola costumeira, uma missa em intenção à alma de Estevão de Nação Angola

ou Benguela.⁶⁹ Três anos depois, o mesmo encomendante — representante das espórtulas dos “homens pretos da mesma Nação”— intencionou uma celebração em sufrágio à alma de Pedro Angola ou Benguela.⁷⁰ Décadas seguintes, identificamos o nome de João da Cunha Preto como beneficiário do sufrágio intencionado por Francisco Coelho.⁷¹

A referência ao nome de Francisco Coelho de Nação Benguela também é feita em depoimento testamentário de Joana de Freitas Preta Forra, como marido da mesma. Joana teve seu corpo sepultado no Rosário e seu enterro foi feito sob a exigência de ser regido por cerimonial solene, com o acompanhamento de seis reverendos na celebração de sua missa de corpo presente.⁷² Em declaração de suas *últimas vontades*, a testadora pediu a seu marido (testamenteiro) que mandasse dizer 20 missas em sufrágio de sua alma. Francisco — membro da *Nobre Nação* e irmão do Rosário, juntamente com sua esposa falecida — cumpriu as recomendações feitas por Joana. Além disso, seu nome esteve na lista de intenções de missas da Nobre Nação em 1805, quando designou o sufrágio em benefício à alma de Manoel da Silva Guimarães. Depois da morte de Joana, o liberto contraiu novas núpcias⁷³ com Luzia Marques Pinto e, na ocasião do seu falecimento, teve seu corpo sepultado na capela do Rosário.⁷⁴

Outra irmã do Rosário de Nação Benguela, Tereza Joaquina Nunes *preta forra*, ao falecer teve seu corpo envolto pelo hábito de Nossa Senhora do Carmo e foi sepultada na capela de sua devoção.⁷⁵ Tereza Joaquina confiou a seus testamenteiros, o Padre Manoel da Paixão e seu sobrinho João Justiniano da Silva que mandassem dizer 50 missas por sua alma e 10 pela do seu filho João Nepomuceno.⁷⁶ A forra possuía casas,

móveis, *algum ouro lavrado e roupas brancas e de cor*. Terminou de quitar a liberdade de sua escrava Tereza de Nação, a quem deixou também “toda roupa de seu uso” por tê-la acompanhado em sua enfermidade.⁷⁷ Tereza faleceu dez anos depois da redação do seu testamento, foi “encomendada e acompanhada solenemente na capela do Rosário”. A mesma liberta pode ter sido a responsável por encomendar os sufrágios pela Nobre Nação Benguela oito anos antes da sua morte em 1819, quando encomendou uma missa pela salvação da alma de Ana Monteiro em 1811.⁷⁸

A próxima alma a ser beneficiada pela *Nobre Nação Benguela* foi a do liberto João Henrique de Souza Preto da Costa — “escravo que foi de José Anastácio de Souza” — sufragado em 1814, a pedido de João *Numba*.⁷⁹ O mesmo nome do beneficiário foi identificado em testamento de Tereza de Souza Benguela, como marido falecido da testadora.⁸⁰ A viúva forra disse ser proprietária de uma morada de casas “coberta de telha” sita à rua de S. Francisco da Vila de São João del-Rei. Como não possuía herdeiros diretos, em função dos dois filhos do casal (Maria e Matias)⁸¹ não terem “vingados” e falecidos quando ainda eram *inocentes*, a liberta nomeou como testamenteiro e herdeiro universal o preto forro Caetano José da Siqueira. Ao falecer em 1821, a viúva foi encomendada e sepultada na mesma igreja em que estava o corpo do seu marido – João Henrique de Souza. O mesmo teve seu assento de óbito aberto em 21 de janeiro de 1793, quando recebeu todos os sacramentos ministrados pelo Vigário Joaquim Pinto da Silveira Aguiar.⁸²

Através da exposição desses fragmentos, podemos notar o anseio maior dos confrades *benguelas* em garantir a salvação da alma dos seus *parentes de nação*, ao abrirem um livro próprio para o lançamento das

certidões de missas intencionadas a seus irmãos, “parentes de nação”. Não satisfeitos com dez missas asseguradas pela filiação à irmandade do Rosário,⁸³ o grupo étnico, em aliança com outras *nações*,⁸⁴ decidiu pela potencialização dos sufrágios e pela caridade para com os parentes étnicos, através da concessão de mortalhas e sepultamentos dignos aos pertencentes da família ritual da Corte Benguela.⁸⁵

No entanto, é preciso lembrar que a expressão “parentes de nação” reporta-se à uma reformulação do sentido de parentesco que não se reduz à consanguinidade, abrangendo, portanto, a dimensão étnica e espiritual. Nesse sentido, as *almas milagrosas* deixaram de ser anônimas na perspectiva dos desterrados, ao adquirem a referência nominal dada nas certidões de missas votivas, passando a cumprir — nessas intenções de sufrágios e manifestações festivas — o papel de parentes protetores. Com isso, os laços entre os *vassalos* vivos e defuntos da *Nobre Nação* eram reiterados, fortalecendo continuamente o pertencimento identitário e a família ritual/espiritual dos confrades do Rosário dedicados à assistência das almas dos seus entes *patriotas*.

Considerações Finais

A experiência devocional dos irmãos do Rosário em São João del-Rei traz marcas do contato intercultural gerado nos dois lados da *Kalunga*. Nesse sentido, as negociações de símbolos viabilizadas pelas trocas dialógicas dessas apropriações culturais permitiram uma feição híbrida ao culto dos mortos projetado pelos *benguelas*. Esses *irmãos vassalos*, por sua vez, criaram, através do Reinado, um espaço ritual – Palácio da *Nobre Nação de Benguela* – para intensificar a caridade aos irmãos defuntos,

caracterizados como seres padecentes no *além intermediário*, capazes de intercederem ativamente pelos vivos.

Não obstante, asseveramos ao longo deste artigo que o processo de apropriação da liturgia da morte cristã iniciou-se na outra margem do Atlântico. Os *entambes* (ritos fúnebres) praticados em Angola, em cidades como Luanda e Benguela, reuniam sacrifícios, oferendas, atabaques, danças, rituais de possessão, sem que os praticantes abrissem mão das missas. Em conjunto, tais rituais constituíam-se em potenciais aliados na ânsia de aplacar os pedidos dos mortos e na necessidade de reduzir a desventura em prol da bem-aventurança daqueles povos.

Notas

* Doutora em História pela UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora). Possui mestrado em história pela UFJF. Graduiu-se em história pela Universidade do Vale do Sapucaí/UNIVÁS (2004). Trabalhou como professora de história na rede pública do ensino estadual de Minas Gerais, entre os anos de 2005 a 2011. Atualmente desenvolve uma pesquisa de pós-doutorado, articulando temas como ensino de história, PIBID e cidadania nas escolas.

¹¹ GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2ª Ed., 2011. Apud: REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 89.

² REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 89-90.

³ John Thornton chama a atenção para os processos de interações culturais entre europeus e africanos ainda em solo africano. A cosmologia centro-africana, baseada nos sistemas de revelações, demonstrou certo nível de plasticidade para incorporar novos códigos segundo os parâmetros religiosos nativos. Cf.: THORNTON, J. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp. 312-354. _____, “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700.” In.: HEYWOOD, Linda. (Org.), **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 81-100

⁴ João Antônio Cavazzi ou Giovanni Cavazzi — capuchinho italiano, a serviço da *Propaganda Fide* — partiu para as missões no Congo em 1653, onde já existia a *Missão Antiqua* dos padres capuchinhos por uma década. Em seus relatos, o padre italiano menciona suas experiências que teve em territórios como Matamba, Angola e Luanda. Mais informações, ver: Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), CAVAZZI, João Antônio. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investimento no Ultramar, 1985. Livro 1, 1ª Ed. 1687.

-
- ⁵ BNL, CAVAZZI, João Antônio. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investimento no Ultramar, 1985. Livro 1, 1ª Ed. 1687, p. 124.
- ⁶ LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A Questão Ancestral: África negra**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008, p. 102-116.
- ⁷ BNL, CAVAZZI, João Antônio. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investimento no Ultramar, 1985. Livro 1, 1ª Ed. 1687, 124.
- ⁸ BNL, CAVAZZI, João Antônio. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investimento no Ultramar, 1985. Livro 1, 1ª Ed. 1687, p. 125.
- ⁹ HEYWOOD, Linda. “De português africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII”. In.: HEYWOOD, (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 109.
- ¹⁰ PANTOJA, Selma. “Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola.” In.: **Revista Lusófona de Ciência das religiões**. Ano III, 2004, n° 5/6, p. 117-136.
- ¹¹ BNL, CAVAZZI, João Antônio. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investimento no Ultramar, 1985. Livro 1, 1ª Ed. 1687, p. 128
- ¹² RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Etnografia religiosa e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934, p. 142.
- ¹³ BNL, CAVAZZI, João Antônio. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investimento no Ultramar, 1985. Livro 1, 1ª Ed. 1687, p. 128.
- ¹⁴ SWEET, James. **Recriar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**, Lisboa, Edições 70, 2007, p. 210.
- ¹⁵ DEBRET, J. B. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tradução Sérgio Milliet, Vol. II. São Paulo: Círculo do Livro, s/d, p. 531-534.
- ¹⁶ DEBRET, J. B. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tradução Sérgio Milliet, Vol. II. São Paulo: Círculo do Livro, s/d, p. 531-534.
- ¹⁷ DEBRET, J. B. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tradução Sérgio Milliet, Vol. II. São Paulo: Círculo do Livro, s/d, p. 533.
- ¹⁸ DEBRET, J. B. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tradução Sérgio Milliet, Vol. II. São Paulo: Círculo do Livro, s/d, p. 534.
- ¹⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTI), Conselho Geral, Santo Ofício, Tomo XXXI (1720), Livro 272, f. 123-123v. Apud: SWEET, James. **Recriar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**, Lisboa, Edições 70, 2007, p. 211.
- ²⁰ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), Governos Episcopais, 1726.

²¹ Segundo Canclini: “(...) a hibridização *não é sinônimo de fusão sem contradições*, mas sim que pode ajudar a dar conta de formas particulares de conflito geradas na interculturalidade (...). [Deste modo] entendo por hibridização processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existam de forma separada, se combinam para gerar *novas estruturas, objetos e práticas*. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado das hibridizações, razão pela qual *não podem ser consideradas fontes puras*.” Cf.: CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas: estratégias para pensar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1998, p. 18-19.

²² Em São João del-Rei, a irmandade dos *pretos* — fundada em 1708, como primeira associação leiga das Minas Gerais — assinalou em seu compromisso aprovado pelo Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, em 1789, os seguintes cuidados fúnebres: as 10 missas em sufrágio do irmão falecido e o cortejo conduzido pelo sacerdote capelão em acompanhamento da irmandade incorporada à caminho do sepultamento no templo do Rosário. Cf.: AMNSP- SJDR, Cap. 8, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos de São João del-Rei, 1787.

²³ Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei (AMNSP- SJDR), Cap.8, 9 e 10, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos de São João del-Rei, 1787, Cap. 8 e Cap. 10, Estatutos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, 1841.

²⁴ AMNSP- SJDR, Cap. 10. Artigo 2º, Estatutos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, 1841. Cf.: Cap. 9.

²⁵ ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. Da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 53.

²⁶ Entendemos apropriações como formas múltiplas de interpretação que são construídas em meio aos embates diretos e disputas implícitas na definição de maneiras de representar o mundo. Segundo Chartier, essa noção não se coaduna com a percepção de passividade de “leitura” da realidade, onde é possível identificar um emissor e receptor das representações. Cf.: CHARTIER, R. **A História cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 2002, p. 59.

²⁷ A concepção de religiosidade de superfície se sustenta na hipótese da dualidade ou da dissimulação de símbolos, ou seja, na ideia de que os africanos utilizaram das devoções católicas para mascarar suas crenças *originárias*, como forma de resistência ao processo de aculturação. Entre os teóricos que trabalharam com a abordagem exteriorista, podemos citar: BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. Vol. 1, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971, p. 181.

²⁸ Em seu sermão sobre a *Rosa Maria Mística* (1631-1681), Antônio Vieira afirma que os negros foram escolhidos como os filhos prediletos da Virgem por terem como missão a expurgação dos pecados do mundo, a exemplo de Cristo, através da escravidão terrena. Nesse sentido, o cativo em que estavam subjugados em terras coloniais se justificava, neste discurso, como expiação espiritual e corporal necessária para o alcance da libertação eterna no *além*. Os filhos do Rosário, nascidos ao pé do calvário (Corê), representavam a paixão de Cristo e seus *mistérios dolorosos* na terra. Cf.: VIEIRA, Pe. Antônio. “Sermões do Rosário”. In: VIEIRA, A. **Sermões**. Vol 10, 11 e 12. Lisboa: Lello e Irmão Aillaud e Lellos, 1951, cf. Sermões do Rosário, XX ao XVII.

²⁹ Eu me refiro ao estabelecimento do culto das almas milagrosas em irmandades negras como Santo Elesbão e Santa Ifigênia (Rio de Janeiro), através da congregação de cunho étnico dos povos *makis*. Cf.: SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 199. Ver também os estudos sobre a Nobre Nação de Benguela, agrupamento étnico na diáspora surgido no Rosário de São João del-Rei, com intuito de potencializar a liturgia da morte. Cf.: BRÜGGER, S. M. & OLIVEIRA, A, J. M. de. “Os *Benguelas* de São João Del Rei: tráfico- atlântico, religiosidade e identidades étnicas. (Séculos XVIII e XIX).” In: **Revista Tempo**, v. 13, n° 26, Niterói-RJ, 2009, pp. 177-204; DELFINO, Leonara Lacerda. **O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos**: Fronteiras, Identidades e Representações do *Viver e Morrer* na Diáspora Atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850). 2015. 526 f. Tese (Doutorado em História, Cultura e Poder) — Instituto de Ciências Humanas/ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF, Juiz de Fora-MG, 2015, p. 349.

³⁰ AMNSP-SJDR, Testamento de José da Silva Lima (22/08/1787). Anexo ao assento de óbito (26/07/1790); Livro de Óbitos (1790, mar-1792, nov.).

³¹ AMNSP-SJDR, Testamento de Francisco Gonçalves dos Santos (11/07/1797). Anexo ao assento de óbito (12/12/1799); Livro de Óbitos (1799, abr.- 1800, mai.).

³² AMNSP-SJDR, Testamento de Luiz Gonçalves da Trindade Crioulo (24/02/1807). Anexo ao assento de óbito (25/04/1807); Livro de Óbitos (1804, mar-1807, mai.).

³³ AMNSP-SJDR, Testamento de José Ferreira de Sá Preto de Nação Mina (11/04/1797). Anexo ao assento de óbito (07/07/1797); Livro de Óbitos (1796, jan- 1799, abr.).

³⁴ AMNSP-SJDR, Testamento de Josefa da Costa Gouvêa de Nação Mina (12/02/1797). Anexo ao assento de óbito (25/02/1802); Livro de Óbitos (1800, mai- 1804, mar.).

³⁵ AMNSP-SJDR, Testamento de Vitória Gonçalves Ferreira (28/09/1782). Anexo ao assento de óbito (26/10/1782); Livro de Óbitos (1782, ago-1786, jun.).

³⁶ AMNSP-SJDR, Testamento de Tereza Franca Preta Forra (11/05/1795). Anexo ao assento de óbito (13/06/1795); Livro de Óbitos (1792, nov-1796, jan.).

³⁷ AMNSP-SJDR, Testamento de Tereza da Silva Mina (18/12/1788). Anexo ao assento de óbito (03/04/1799); Livro de Óbitos (1796, jan- 1799, abr.).

³⁸ AMNSP-SJDR, Testamento de Rita Bastos (09/11/1783). Anexo ao assento de óbito (01/05/1788); Livro de Óbitos (1786, jun-1790, mar.).

³⁹ Sobre este temor presente nos discursos testamentários, a autora esclarece não se tratar do “medo da morte em si, mas do que poderia ocorrer à alma, caso o indivíduo não estivesse com as contas ajustadas na ocasião do trespasse.” Cf.: RODRIGUES, C. **Nas fronteiras do Além**. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 40.

⁴⁰ RODRIGUES, C. **Nas fronteiras do Além**. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 112.

⁴¹ Em nossa amostra dos 71 testadores, 50 eram mulheres e 21 homens. No que se refere à distribuição étnica, havia: 7 *angolas*, 4 *benguelas*, 1 *cambinda*, 3 *congós*, 9 *crioulos*, 2 “*da Costa*”, 41 *minas* (1 *courana* e 1 *nagô*), 3 pardos e 1 *preto*. Cf.: AMNSP-SJDR, Testamentos extraídos dos Livros de Óbitos (1781-1828).

-
- ⁴² Em Salvador, a mortalha branca foi preferência de 73,5% dos africanos indicados pelos assentos de óbitos (1835-1836); enquanto que o hábito preto foi usado por 12,2% e o hábito franciscano pelo mesmo percentual dos pretos sepultados. Já os crioulos indicaram o hábito branco em 54,5%, o preto em 18,2% e o franciscano, em 3,0%. Cf.: REIS, J. J. **A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 126. Para o Rio de Janeiro, destacou entre os segmentos dos forros, o uso da mortalha de Santo Antônio (22%), a indumentária branca (21%), o hábito de N. S. da Conceição (15%) e as vestes pretas (14,3%). Entre os escravos: a mortalha branca (32,7%), a preta (19,7%) e o hábito de N. S. da Conceição (16,8%). Este levantamento foi feito a partir dos registros de óbito da Freguesia do Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro, entre os intervalos amostrais de 1812 a 1885. Cf.: RODRIGUES, C. **Nas fronteiras do Além**. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 202.
- ⁴³ REIS, J. J. **A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 124-127
- ⁴⁴ REIS, J. J. **A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 124-127.
- ⁴⁵ REIS, J. J. **A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 124-127.
- ⁴⁶ RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura, 1997, p. 205.
- ⁴⁷ KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 370.
- ⁴⁸ RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura, 1997, p. 196.
- ⁴⁹ Sobre os sentimentos de piedade cristã, ver: GEREMEK, Bronislaw. **A piedade e a força**. História da miséria e da caridade na Europa. Lisboa: Terramar, 1986, p. 29-60. BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: Sobre a teoria da ação**. 8ª Ed. São Paulo: Papirus, 1996, p.150.
- ⁵⁰ AMNSP-SJDR, Testamento de Francisco Gonçalves dos Santos (11/07/1797), anexo ao assento de óbito (12/12/1799). Livros de Óbitos (1782-1850).
- ⁵¹ AMNSP-SJDR, Testamento de Vitória Gonçalves Ferreira (28/09/1782). Anexo ao assento de óbito (26/10/1782); Livro de Óbitos (1782, ago-1786, jun).
- ⁵² AMNSP-SJDR, Testamento de Pedro Álvares Maciel (25/11/1796). Anexo ao assento de óbito (13/12/1796); Livro de Óbitos (1796, jan- 1799, abr).
- ⁵³ AMNSP-SJDR, Testamento de Rosa de Freitas Boracha (29/09/1807). Anexo ao assento de óbito (09/12/1807). Livro de Óbitos (1808, out- 1811, jun)
- ⁵⁴ AMNSP-SJDR, Testamento de Maria Correa de Andrade (13/02/1789). Anexo ao assento de óbito (11/01/1791). Livro de Óbitos (1790, mar-1792, nov.).
- ⁵⁵ AMNSP-SJDR, Testamento de Joana Xavier de Souza (28/04/1795). Anexo ao assento de óbito (27/07/1796). Livro de Óbitos (1796, jan- 1799, abr.).
- ⁵⁶ Sobre o costume de “armar” a casa para a visita do Santíssimo, ver: RODRIGUES, C. **Nas fronteiras do Além**. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 134. REIS, J. J. **A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 100-104.

⁵⁷ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (...)**. 1ª Ed. Lisboa 1719 e Coimbra 1720. São Paulo: Typografia 2 de dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853, , Livro 1, Título 63, p. 83-84.

⁵⁸ RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura, 1997, p.177-178.

⁵⁹ O Cemitério do Rosário surge em 1831 para se adequar as exigências sanitárias e as políticas de saúde pública instauradas no Império, a partir da campanha sanitária de combate às epidemias que, segundo o discurso médico da época, teriam suas causas na disseminação dos miasmas maléficos. Em consulta aos assentos de óbitos, notamos que o primeiro sepultamento registrado no cemitério foi o de Rosa Preta Forra, falecida em 17 de agosto de 1831. Cf.: AMNSP-SJDR, Assento de Óbito de Rosa Preta Forra (17/08/1831), Livro de Óbitos (1829, fev-1840, mar.).

⁶⁰ AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1782-1828).

⁶¹AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).

⁶² O ponto alto da existência do grupo ocorreu quando os irmãos da Nobre Nação registraram a compra de um imóvel, consagrado por “*Palácio Real de toda Nação Benguela*,” com vistas a receber a corte da *Nobre Nação* e seus *vassalos*. A negociação de compra do imóvel foi realizada em nome de dois pretos forros — João Machado Fontes e João Tomaz Ferreira Guimarães. Cf.: AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803); DELFINO, Leonara Lacerda. **O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos**: Fronteiras, Identidades e Representações do *Viver e Morrer* na Diáspora Atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850). 2015. 526 f. Tese (Doutorado em História, Cultura e Poder) — Instituto de Ciências Humanas/ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF, Juiz de Fora-MG, 2015, p. 349.

⁶³ CAMPOS, A. **As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório**: Culto e iconografia no Setecentos Mineiro. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2013, p. 82.

⁶⁴ O dogma eucarístico é tratado nas sessões XIII e XX do Concílio de Trento. A Reforma Católica, através da propagação da missa tridentina, reforçou a atuação do Espírito Santo e do postulado da transubstanciação, ao enfatizar o dogma da Santíssima Trindade e a presença espiritual e *real* do corpo e sangue de Cristo no sacramento da eucaristia. Mais informações ver: CAMPOS, A. **As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório**: Culto e iconografia no Setecentos Mineiro. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2013, p. 81

⁶⁵ CAMPOS, A. **As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório**: Culto e iconografia no Setecentos Mineiro. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2013, p. 81.

⁶⁶ AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).

⁶⁷ AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).

⁶⁸ AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidões de Missa de Miguel e Roque (03/07/1796); Domingos e João Simão (escravos de Henrique carpinteiro (15/08/1796); e de João Ladino (08/04/1799).

⁶⁹ AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidões de Missa de Estevão de Nação Angola ou Benguela (27/09/1800).

⁷⁰ AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidões de Missa de Pedro de Nação Angola ou Benguela (14/04/1803).

⁷¹ Pelo intervalo de tempo longo entre as missas intencionadas por João da Cunha Preto e o sufrágio em que aparece o mesmo nome, não podemos afirmar com certeza se era a mesma pessoa ou se tratava de um homônimo. Cf.: AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidões de Missa de João da Cunha Preto (20/11/1871).

⁷² AMNSP, Testamento de Joana de Freitas (16/01/1821), Livro de Óbitos (1828-1824).

⁷³ O segundo casamento de Francisco Coelho de Souza foi realizado na Matriz do Pilar em 22 de maio de 1825. Cf.: AMNSP-SJDR, Casamento de Francisco Coelho de Souza e de Luzia Marques Pinto (22/05/1825), Livro 11, fl. 10.

⁷⁴ Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional de São João del-Rei (IPHAN-SJDR), Testamento de Francisco Coelho de Souza (1828).

⁷⁵ AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos, Testamento de Tereza Joaquina Nunes Preta Forra (24/10/1809), fl. 43 v.

⁷⁶ Cf.: AMNSP-SJDR, Assento de batismo de João Nepomuceno (maio de 1744), Livro 13, fl. 404.

⁷⁷ AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos, Testamento de Tereza Joaquina Nunes Preta Forra (24/10/1809), fl. 43.

⁷⁸ AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidões de Missa de Ana Monteiro (08/10/1811).

⁷⁹ AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidões de Missa de João Henrique de Souza (1814).

⁸⁰ AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos, Testamento de Tereza Joaquina de Souza Benguela (02/04/1816)

⁸¹Cf.: AMNSP, Livro 18, Assento de Batismo de Matias celebrado pelo Padre Joaquim Pinto da Silveira (março de 1786), fl. 54 v. Livro 20, Assento de Batismo de Maria celebrado pelo padre João Peixoto do Amaral (Janeiro de 1791), fl. 368.

⁸² AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos, Assento de João Henrique de Souza (21/01/1793).

⁸³ AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), cf.: Cap. 10, fl. 11.

⁸⁴ Eram aliados principalmente os *ganguelas* e angolas, ver: AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).

⁸⁵ Seis oitavas de ouro e um cruzado foram investidos no enterro de Antônia, escrava da Senhora Narcisa. Para o enterro de Manoel da Silva Reis de Nação Benguela “deu-se uma oitava” (05/07/1805). Em outro assento de 01 de novembro de 1803, os irmãos benguelas declararam: “Gastou-se para o enterro do falecido Caetano, escravo do Reverendo Padre Vicente a quantia de meia oitava para a cera e para o enterro (...)”. Cf.: AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).