

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em História

**Leonara Lacerda Delfino**

***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)**

Juiz de Fora  
2015

Leonara Lacerda Delfino

***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)**

Texto final apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Narrativas, Imagens e Sociabilidades da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutorado em História.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Célia Maia Borges

Juiz de Fora  
2015

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Delfino, Leonara Lacerda.

O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos : Fronteiras, Identidades e Representações do Viver e Morrer na Diáspora Atlântica. Freguesia do Pilar de São João del-Rei (1782-1850). / Leonara Lacerda Delfino. -- 2015.  
526 f.

Orientadora: Célia Maia Borges

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2015.

1. Representação. 2. "boa morte". 3. diáspora atlântica. 4. ancestralidade. 5. Irmandade do Rosário. I. Borges, Célia Maia, orient. II. Título.

## **Leonara Lacerda Delfino**

***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)**

Texto final apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Narrativas, Imagens e Sociabilidades da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutorado em História

Orientador (a): Dr<sup>a</sup>. Prof<sup>a</sup>. Célia Maia Borges.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira (UNIRIO)  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lucilene Reginaldo (UNICAMP)  
Universidade Estadual de Campinas

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Célia Maia Borges (Orientadora)  
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

---

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior  
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mônica Ribeiro de Oliveira  
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

---

Suplente Externo Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cláudia Rodrigues (UNIRIO)  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

---

Suplente Externo Prof. Dr. Alexandre Mansur Barata (UFJF)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Data de Aprovação 25/06/2015.

Aos meus pais, Antônio e Olívia, pela referência que são em minha vida.

Ao meu companheiro Felipe (principal entusiasta deste trabalho) e ao velho *malungo* Eduardo, pela amizade de anos.

## **AGRADECIMENTOS:**

Agradeço, em primeiro lugar, à minha orientadora Célia Maia Borges pelas diretrizes fundamentais, aconselhamentos, leituras, conversas e por todo aprendizado construído ao longo destes quatro anos. A sua competência, seriedade e sensibilidade perante as questões sobre o tema das religiosidades servirão para mim como referência crucial aos meus projetos futuros. Agradeço à Célia principalmente por sua generosidade, parceria e pela confiança depositada neste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação de Juiz de Fora por ter acolhido este projeto, principalmente aos professores Alexandre Mansur Barata, Carla Maria de Almeida, Beatriz Helena Domingues, Maria Fernanda Vieira Martins e Mônica Ribeiro de Oliveira. Aos amigos de curso, em especial, à Monalisa Pavonne, Manoela Araújo, Nívea Mendonça e Cristiano de Oliveira Souza, pelas trocas de materiais, conversas, e por me socorrerem sempre em minhas dúvidas com os “irmãos” de outras confrarias e ordens terceiras. Agradeço também ao Daniel Precioso não só pela transcrição de um documento da Biblioteca Nacional, durante o tempo em que estive fora, mas pela atenção sempre cuidadosa em me responder questões por e-mails.

À instituição de fomento à pesquisa CAPES — Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior — por ter financiado o custeio de todas as viagens a congressos, visitas aos arquivos, bibliotecas, estágio no exterior e todas as atividades acadêmicas. Sem este amparo a pesquisa não teria saído do lugar.

À banca de qualificação composta pelos professores Anderson José Machado de Oliveira e Mônica Ribeiro de Oliveira pelos caminhos apontados mediante a leitura cuidadosa do meu texto ainda em processo de maturação; sem as ponderações colocadas durante o exame, o trabalho não teria alcançado este formato. Agradeço também aos professores Robert Daibert Júnior e à Lucilene Reginaldo por terem aceitado prontamente o convite em participar desta defesa. À professora Cláudia Rodrigues pelas observações feitas durante o simpósio “Imagens da Morte” promovido pelo encontro da ANPUH de 2013. Devo lembrar a importância deste evento para a redefinição do meu objeto, posso dizer que foi neste momento, ouvindo as discussões dos trabalhos apresentados, que me apaixonei definitivamente pelo tema da história da morte.

Em minhas andanças por Mariana, Campanha, São João del-Rei e outros arquivos não pude deixar de fazer amigos e desenvolver respeito às pessoas e profissionais que me auxiliaram diretamente nesta jornada. Sou grata às meninas da República Intocáveis, em especial à Larissa Accorsi (Pipico), pela recepção durante as visitas de arquivos e eventos. Ao casal amigo Moisés Tôrres e Larissa Mendes de São João del-Rei por terem recebido-me, abrindo-me as portas aos principais contatos da cidade. Às professoras da UFSJ: Maria Leônia Chaves de Resende, Silvia Maria Jardim Brügger — a primeira pelo acesso ao material digitalizado dos compromissos das irmandades de São João del-Rei — e a Silvia, pela gentil disponibilidade do seu banco de dados sobre os registros de batismo.

Ao Jairo Braga Machado, representante do acervo alocado no Instituto do Patrimônio Artístico Nacional de São João del-Rei, ao antropólogo Daniel Albergaria da Silva, à pesquisadora Lívia Monteiro, ao professor Renato da Silva Dias, à Edriana Nolasco e ao Patrick Salomão Avila. Ao “seu” Nelson Antunes, por me permitir fotografar todo acervo da Irmandade do Rosário e à Kellen Cristina Silva, por me “emprestar” a cópia do livro de entradas do Rosário de Tiradentes. Lembro aqui meus agradecimentos ao pessoal de Campanha, sempre gentis e hospitaleiros, em especial, à Aneliza Furtado, assistente na Cúria de Campanha; à Raphaella, funcionária do CEMEC-SM (Centro de Memória Cultural do Sul de Minas); à Luciana Cláudia, por me acudir com sua máquina digital quando a bateria da minha acabou, e à amiga Pérola Castro pelas conversas sobre o sul de Minas. Em Baependi fui agraciada pelas gentis indicações de Iná Brasília e de Liliane Corrêa, sempre solícitas em responder por mensagens eletrônicas as minhas inquietações sobre as memórias locais.

Durante o breve e não menos importante período em que passei a freqüentar os acervos de Lisboa, pude me tornar imensamente grata ao professor Dr. José Pedro Paiva pela solicitude com que me recebeu em Coimbra e pelas orientações durante o meu estágio do PDSE – Programa de Doutorado sanduíche no Exterior. Agradeço também, neste espaço, a presteza dos funcionários da Torre do Tombo e da Biblioteca Nacional de Portugal. Não posso me esquecer dos amigos: D. Julieta, que nos hospedou em sua casa, do Sr. Rui e sua esposa pelas conversas bacanas que me fez sentir em família nestes inesquecíveis quatro meses em Portugal. Aproveitando o ensejo, agradeço aos amigos Natália e Rhuan (Batata) pelos passeios divertidíssimos em Alfama, regados por muito vinho, boas risadas e papos descontraídos. Impossível não me lembrar, sem que venha um sorriso no rosto, da final da Liga dos Campeões em 2014.

Ao casal amigo muito especial, Quelen Ingrid Lopes e Hugo André Flores, por terem cuidado de nossa casa durante o tempo em que eu e meu noivo tivemos em Lisboa, pela amizade devotada, pelas risadas, confidências, companheirismo ímpar. À Quelen, no vulgo Xuxu, agradeço por hoje conseguir mexer com os programas Excel e Access, sem seu auxílio, jamais conseguiria levantar esta quantidade de dados. À Paula Ferrari pelas longas e prazerosas conversas no São Pedro, à Izabella Salles e Arnaldo Zangelmi, velhos amigos, às amigadas em Juiz de Fora (Maria Fernanda Van Erven, Leandro Mageste, Wallace Andrioli); ao Eduardo Assis, meu querido e especial *velho malungo*, por me ouvir tantas vezes, por acreditar em mim e por todas nossas histórias desde os tempos de graduação, você é parte importante da minha vida, meu irmão posição!

Ao meu noivo e companheiro Felipe Cazetta, primeiro a acreditar neste trabalho! Durante a seleção de doutorado, quando estava abarrotada de aulas em um colégio público em que trabalhava, pude contar com seu companheirismo singular. Juntos, estudamos, elaboramos fichamentos e discutimos todos os autores que iriam cair na prova de seleção. Foi ele também o responsável por fazer minha inscrição na secretaria da pós e a cuidar de toda parte burocrática do processo. Sem o seu apoio emocional e profissional eu jamais teria chegado ao término deste trabalho. Ao longo destes quatro anos tive provas cabais do seu companheirismo; juntos, enfrentamos muitas adversidades, medos e angústias; vivemos também muitas alegrias e regozijos que o compartilhamento de uma vida a dois pode proporcionar.

Aos meus pais, irmãos, avós (o grande clã Delfino) e aos meus familiares maternos e paternos devo todas as gratificações e alegrias que a vida pôde me dar. Vejo hoje nas feições dos meus pais a alegria e satisfação por me ver terminar esta etapa de minha carreira acadêmica, eles que não tiveram a oportunidade de terminar o ensino primário se sentiram um tanto orgulhosos com esta conquista.



*“Todos os acontecimentos, do nascimento à morte, eram comemorados nas confrarias e quem estivesse fora delas seria olhado com desconfiança, privado do convívio social, quase um apátrida dentro dos grupos que se reuniam em associações, (...). O desligamento de uma confraria representava grave problema, colocando a pessoa à margem da sociedade, significando tremendo castigo. Não parecia admissível que alguém pudesse viver sem estar unido a um desses grupos e, castigo ainda maior, morrer fora de um deles.”*

Julita Scarano.

*“Bendito, louvado seja o Rosário de Maria  
Se não fosse Ela, muitas almas se perdia (sic).”*

Ulisses Passarelli  
(Canto popular de encomendação das almas na região das  
Vertentes- MG)

### ***Ancestralidade***

*“Os mortos não morreram...  
Estão no ventre da mulher  
No vagido do bebê  
E no tronco que queima.  
Os mortos não estão sobre a terra:  
Estão no fogo que se apaga,  
Nas plantas que choram,  
Na rocha que geme,  
Estão na casa.  
Nossos mortos não morreram.”*

Birago Diop

## RESUMO:

O objetivo desta pesquisa consiste em abalizar, a partir de uma perspectiva de culturas híbridas do mundo atlântico, as contínuas e mútuas influências das diversificadas representações dos *modos de viver e morrer* na experiência devocional do Rosário de São João del-Rei entre os séculos XVIII e XIX. Nesse sentido, analisamos a catolicização dos diferentes grupos étnicos africanos e o uso de símbolos católicos específicos ligados à liturgia da morte, como elementos diacríticos na definição de suas fronteiras identitárias naquele contexto multiétnico da escravidão. Ademais, valorizamos, juntamente com a catolicização desses grupos, o processo de africanização dos preceitos católicos vividos na irmandade, através dos mecanismos de apropriação cultural (entendida sempre como uma “via de mão dupla”) acerca dos ideais do “bem viver”, enquanto veículo normatizador do “bem morrer” na dimensão cotidiana tangenciada pela intensificação dos contatos culturais promovida pelo exílio forçado da diáspora atlântica. Nesse sentido, a análise investigativa buscou, como enfoque central, a redefinição das práticas de solidariedade entre os irmãos *vivos e defuntos*, concebidos como coparticipes de uma mesma família ritual e fraterna. Tal noção de pertencimento envolveu laços rituais — consanguíneos e espirituais — que uniam o “mundo dos vivos” ao “mundo dos mortos” a partir de uma percepção de ancestralidade centro-africana reconstruída no Novo Mundo, através da re-significação das heranças culturais à luz da catequização leiga no Ultramar. Esta ancestralidade esteve presente na formação do “culto das almas” promovido pela Nobre Nação Benguela, segmento étnico-devocional que se firmou dentro da irmandade no final do século XVIII. Para o desenvolvimento deste estudo foram utilizados depoimentos de missionários nos reinos do Congo e Angola, manuais de oração do *bem-morrer*, além da documentação confrarial produzida pelos irmãos, como as entradas, atas de eleições, estatutos, livro de missas, juntamente com acervo de registros paroquiais (batismo, óbito e casamento) ao lado dos depoimentos autobiográficos produzidos pelos testamentos dos irmãos libertos sepultados na igreja do Rosário.

**Palavras-chave:** Representação, *boa morte*, diáspora atlântica, ancestralidade, Irmandade do Rosário.

## RÉSUMÉ:

Le but de cette recherche est marquer, du point de vue des cultures hybrides du monde de l'Atlantique, les influences mutuelles continues et de diverses représentations de manières de vivre et de mourir sur l'expérience de dévotion du Rosaire de São João del Rei entre les XVIII et XIXème siècles. En ce sens, nous analysons la catholisation de différents groupes ethniques africains et l'utilisation de symboles catholiques spécifiques liés à la liturgie de la mort, comme des éléments diacritiques dans la définition de leur identité borde ce contexte multiethnique de l'esclavage. En outre, nous apprécions avec catholisation ces groupes, le processus d'africanisation des préceptes catholiques vivaient dans la fraternité, à travers les mécanismes d'appropriation culturelles (toujours compris comme une «voie à double sens») sur l'idéal de la «bonne vie» pendant que le véhicule la normalisation de la «bonne mort» dans la vie quotidienne dimension tangentiel l'intensification des contacts culturels promus en l'exil forcé de la diaspora de l'Atlantique. En ce sens, l'analyse de la recherche demandé en tant que point central, la redéfinition des pratiques de solidarité entre les vivants et frères défunts, conçu en tant que co-participant de la même famille rituel et fraternelle. Cette notion de familles rituels impliqués — la parenté et les liens spirituels — qui unissent le «monde vivant" à le "monde des morts" d'une perception de l'ancestralité de l'Afrique centrale reconstruite dans le Nouveau Monde, à travers la redéfinition du patrimoine culturel à la lumière de la catéchèse laïque à l'étranger. Cette l'ancestralité était présent à la formation du «culte des âmes», développé par Noble Nation Benguela, le segment ethnique et de dévotion qui a lui-même établi dans la confrérie dans la fin du XVIII siècle. Pour développer cette étude ont utilisé témoignages des missionnaires dans les royaumes du Congo et l'Angola, manuels de prière de bien mourir, ainsi que la documentation produite par les confrarial frères, comme entrées, les élections de minutes, statuts, livre de messe, ajouté à une collection des registres paroissiaux (baptême, mariage et de décès) aux côtés des témoignages autobiographiques produites par les testaments des frères affranchis enterrés dans la église du Rosaire.

**Mots-clés:** la représentation, *la bonne mort*, la diaspora atlantique, l'ancestralité, confréries du Rosaire

## LISTA DE IMAGENS:

1. Jean Daret. O Purgatório. Pintura, 1660. Aix-em-Provence, igreja de Prêcheurs (França).....	69
2. Altar do Retábulo do Rosário, 1643. Igreja de Val-des-Prés (Hautes-Haupes-França).....	70
3. Anônimo do século XVIII. Virgem com santo intercede pelas Almas do Purgatório. Queige (Savoia- Itália).....	71
4. Carlos Julião. Coroação de uma Rainha, Festa de Reis (Rio de Janeiro- 1776)...	340
5. Carlos Julião. Coroação de um Rei no Festejo de Reis (XVIII).....	340
6. J. B. Debret. Prancha 30, Coleta para a manutenção da Igreja do Rosário.....	343
7. Painel das almas do Purgatório, Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei, s/d.....	377
8. Thomas Ewbank, Caixa de esmolas das almas, Rio de Janeiro. (1845-1846).....	379
9. Bernardino Ignazio da Vezza. Incêndio da Casa de Ídolos ( <i>circa</i> 1750).....	389
10. Bernardino Ignazio da Vezza. Missa funerária no Congo ( <i>circa</i> 1750).....	397
11. Bernardino Ignazio da Vezza. Aparição da Virgem no Reino do Congo ( <i>circa</i> 1750).....	398
12. J. B. Debret, Enterro do filho eu um rei negro (1834), Prancha 16.....	403
13. J. B. Debret, Enterro de uma moçambicana (1834), Prancha 16.....	404
14. “A morte do Homem Justo (s/d)” MRSM, Campanha- MG, Acervo de Arte Sacra.....	430
15. “A morte do Homem Ímpio (s/d)”, MRSM, Campanha- MG, Acervo de Arte Sacra.....	430

### Anexo

<b>I-</b> Imagem de Nossa Senhora do Rosário situada no altar da Igreja do Rosário de São João Del Rei. Reproduzida em 05/04/2012.....	480
<b>II-</b> Bartolomé Esteban Murilo, La Virgem Del Rosario- 1678, Museo del Prado (Madrid).....	481
<b>III-</b> Anônimo, Entrega do rosário a São Domingos e à Santa Catarina de Siena - 1809. Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário de Aiuruoca, APMC.....	482

<b>IV-</b> Carlos Julião, Vestimentas de escravas (17- - ?); Prancha 26, BNRJ.....	483
<b>V-</b> Carlos Julião, Traje de mulher negra. (17- - ?); Prancha 27, BNRJ.....	484
<b>VI-</b> Carlos Julião, Roupas de escravas. (17- -?); Prancha 29, BNRJ.....	485
<b>VII-</b> Forro da Capela do Rosário, Manoel Victor de Jesus (1827), Tiradentes- MG.....	486

## LISTA DE DIAGRAMAS QUADROS E TABELAS:

DIAGRAMA 1:Relações parentais do Rei Congo Manoel Lourenço de Mesquita..	303
DIAGRAMA 2: Relações parentais da Rainha do Congo Mariana Dias das Chagas.....	305
QUADRO 1: Composição dos cargos segundo a condição social e a cor na Irmandade do Rosário de São João del-Rei.....	194
QUADRO 2: Relação entre etnias e cargos ocupados no Rosário de São João del-Rei (1818-1849).....	195
QUADRO 3: Falecidos <i>de cor</i> , segundo a ocupação ou ofício (Freguesia do Pilar, 1782-1850):.....	220
QUADRO 4: Arranjos matrimoniais de cativos e forros segundo a origem das noivas (1730-1868).....	249
QUADRO 5: Frequência nos Juizados de Santos na Irmandade do Rosário de São João del-Rei (1782-1850).....	289
QUADRO 6: Composição hierárquica da <i>Nobre Nação de Benguela</i> (1803-1837).....	354
QUADRO 7: Relação da <i>causa mortis</i> dos obituários adultos (1782-1850).....	417
TABELA 1: Falecidos distribuídos segundo a condição social e o sexo (1782-1850).....	227
TABELA 2: Condição Social dos Falecidos por Décadas (1782-1850).....	227
TABELA 3: Referência de idade dos Falecidos (1782-1850).....	228
TABELA 4 Faixa etária dos falecidos (1782-1850).....	228
TABELA 5: Falecidos distribuídos segundo o sexo e a origem (1782-1850).....	231
TABELA 6: Origem dos falecidos por décadas.....	231
TABELA 7: Procedências africanas dos falecidos (1782-1850).....	234
TABELA 8: Procedências étnicas dos falecidos por décadas (1782-1850).....	235
TABELA 9: Procedências Nativas dos Falecidos (1782-1850).....	237
TABELA 10: Batizando inocentes segundo a cor e a condição social na Matriz do Pilar (1744-1850).....	243
TABELA 11: Batizando Adultos segundo a procedência étnica e a condição social (1744-1850).....	243

TABELA 12: Entrantes do Rosário em São João del-Rei, segundo o sexo e a condição social (1782-1850).....	266
TABELA 13: Entrantes do Rosário em Barbacena, segundo o sexo e a condição social (1812-1850).....	266
TABELA 14: Entrantes do Rosário em São José del-Rei (Tiradentes), segundo o sexo e a condição social (1812-1850).....	267
TABELA 15: Entrantes do Rosário em São João del-Rei, segundo o sexo, a origem e a procedência étnica (1782-1850).....	277
TABELA 16: Entrantes do Rosário em Barbacena, segundo o sexo, a origem e a procedência étnica (1812-1850).....	278
TABELA 17: Mortalha, segundo os testadores forros do Rosário (1781-1828).....	435
TABELA 18: Falecidos segundo os sacramentos recebidos (1782-1850).....	441
TABELA 19: Evolução da participação nos sacramentos <i>ante-mortem</i> por décadas.....	444
TABELA 20: Locais de sepultamento segundo os assentos de óbitos (1782-1850).....	461
TABELA 21: Locais de sepultamento segundo os assentos de óbitos de inocentes (1782-1850).....	462
TABELA 22: Locais de sepultamento segundo a condição social dos falecidos adultos (1782-1850).....	462
TABELA 23: Sepultamentos segundo as procedências étnicas dos falecidos adultos (1782-1850).....	464

## **ABREVIATURAS:**

**ACMC**- Arquivo da Cúria Metropolitana de Campanha

**AEAM**- Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

**AHU**- Arquivo Histórico Ultramarino

**AINSR- SJDR**- Arquivo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de São João del-Rei

**AMNSP- SJDR**- Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei.

**ANRJ**- Arquivo Nacional- RJ

**ANTT**- Arquivo Nacional da Torre do Tombo- Lisboa

**APM**- Arquivo Público Mineiro

**BNL**- Biblioteca Nacional de Lisboa

**BNRJ**- Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

**BMBCA- SJDR**- Biblioteca Municipal Batista Caetano de Almeida de São João Del Rei.

**CECML**- Centro de Estudos Campanhense Monsenhor Lefort.

**IPHAN-SJDR**- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de São João Del Rei.

**MRSM**- Museu Regional do Sul de Minas- Campanha.

**PNSCP** - Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Prados.



## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	19
<b>Capítulo 1:</b> O Rosário como instrumento de conversão e de salvação das <i>almas cativas</i> na catequese <i>tridentina</i> no Ultramar.....	45
1.2 O Rosário no Ultramar.....	59
1.3. O Rosário como instrumento de salvação no <i>além</i> .....	66
1.4. Os manuais de oração.....	78
1.5 Os sermões.....	93
<b>Capítulo 2:</b> O espírito associativo em São João del-Rei: As polarizações sociais, os contatos culturais e a caridade na morte.....	104
2.1 As polarizações sociais presentes nas irmandades.....	113
2.2 A assistência aos <i>irmãos vivos e defuntos</i> e os altares internos na Igreja do Rosário.....	136
2.3 O território das fronteiras e das interações culturais.....	145
<b>Capítulo 3:</b> “ <i>Para o bom governo e regime da mesma</i> ”: Alianças e conflitos na construção da norma e no exercício do poder da administração dos <i>bens de salvação</i> ....	150
3.1 Perfis sociais e atribuições dos dirigentes administrativos da irmandade.....	162
3.2 Territórios e fronteiras dos bens sagrados: as disputas pelas demarcações de poder entre párocos, capelães e confrades.....	198
<b>Capítulo 4:</b> Os registros paroquiais e os aspectos da população escrava e liberta na Freguesia do Pilar.....	214
4.1 Dos falecidos de cor: aspectos de ocupação.....	217
4.2 Qualificação social dos falecidos: condição, sexo, cor e procedência étnica.....	225
4.3 As classificações sociais nos registros de batismo.....	237
4.4 <i>A busca por seu igual</i> : as alianças étnicas nos espaços do casamento católico.....	244
<b>Capítulo 5:</b> “ <i>Dos Irmãos que haverá nesta Irmandade</i> ”: O perfil social e a dinâmica da rede interacional dos associados.....	253
5.1 Os entrantes da irmandade segundo o sexo e a condição social.....	258
5.2 Apontamentos sobre a cor e a procedência étnica.....	267
5.3 Os Juizados de santos.....	278

5.4 Tecendo as redes dos confrades: a sociabilidade dos irmãos.....	290
<b>Capítulo 6:</b> “A Senhora me dá licença pra <i>beijá</i> sua Coroa”: A Festa do Rosário, uma gramática cultural da diáspora.....	307
6.1 <i>O rei dos vivos e dos mortos</i> : intercessões de memórias, culturas e identidades na festa do Rosário.....	320
6.2 O Reinado da <i>Nobre Nação de Benguela</i> : a ancestralidade, o parentesco-étnico e a salvação das almas.....	349
<b>Capítulo 7:</b> Fronteiras, Memórias e Identidades: Olhares múltiplos sobre a morte na experiência devocional do Rosário.....	367
7.1 A <i>Nobre Nação</i> e os sufrágios.....	371
7.2 O sacrifício eucarístico e a doutrina do <i>bem morrer</i> .....	380
7.3 Heranças e memórias: cerimoniais fúnebres e o culto dos mortos entre os povos <i>bantos</i> .....	386
<b>Capítulo 8:</b> Os <i>irmãos</i> perante a morte: Os rituais <i>de passagem</i> e de incorporação no <i>além</i> .....	408
8.1 As transformações sanitárias em São João del-Rei e a <i>causa mortis</i> dos escravos, libertos e livres de cor.....	412
8.2 Ritos de separação e de incorporação no <i>além</i> : os testamentos, as invocações celestes e a escolha da mortalha.....	427
8.3 Ritos de separação e de incorporação no <i>além</i> : os legados pios e os sacramentos.....	435
8.4 Os sepultamentos e a classificação social dos mortos.....	444
<b>Considerações Finais</b> .....	470
<b>ANEXO</b> .....	479
<b>Fontes Manuscritas e Impressas</b> .....	487

## INTRODUÇÃO

Não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e “autenticidade”, pois há sempre algo no meio [between]. Não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através dos seus efeitos, isto é quando este é trazido para dentro da linguagem e de lá embarcamos numa interminável viagem. Diante da floresta de signos (Baudelaire), nos encontramos sempre na encruzilhada, com nossas histórias e memórias (...). Talvez seja mais uma questão de buscar estar em casa *aqui*, no único momento e contexto que temos (...)<sup>1</sup>

As irmandades<sup>2</sup> constituíam-se em associações religiosas cujos leigos se reuniam em torno de uma devoção ou orago. Suas regras de funcionamento e gestão estavam regulamentadas em um estatuto ou *compromisso*. Por este regimento se estabeleciam os critérios de admissão, os valores a serem pagos pela entrada, anuidades, esmolas aos santos, como também as normas para eleger a mesa diretora, responsável por administrar os assuntos cotidianos da confraria. Suas principais finalidades consistiam em promover o culto público devocional e a assistência material e espiritual aos os “irmãos vivos e defuntos.” A legalidade dessas instituições dependia do aval de autoridades civis e eclesiásticas. A partir de 1765 todos os *compromissos* deveriam ser enviados ao Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens.<sup>3</sup> Ao lado do poder régio, a *Constituição do Arcebispado da Bahia* prescreveu em seu LX Título, Parágrafo 867 a obrigatoriedade da remessa desses estatutos para a apreciação do bispado local.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> CAHMBERS, I. Bourder Dialogues Jouners. In: Post. Modernity. London: Routledge, 1990, p. 104. Apud. HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003, P. 27.

<sup>2</sup> As fontes consultadas registraram como similares os termos confraria, irmandade e corporação. Por isso usaremos esses termos como sinônimos ao longo do texto. Sobre as classificações tipológicas das associações leigas, Caio Boschi menciona que: “Variada é a terminologia utilizada para designar essas associações(...). Embora o Código Canônico estabeleça algumas distinções, ainda assim, a própria Cúria Romana, em seus documentos, não faz claras diferenciações entre elas. Cf.: BOSCHI, C. *Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: editora ática, 1986, p. 14. Ainda acerca da definição dessas tipologias, Célia Borges acrescenta: “(...) as pias uniões eram associações de fiéis eretas com o objetivo de exercer obras de piedade ou caridade. Quando constituídas em organismos, reguladas por um estatuto, chamavam-se irmandades. As que erigiam tão somente o culto público (...) denominavam-se confrarias. (...) As ordens terceiras perfilavam-se como associações de leigos cuja existência dependia da autorização conferida por uma ordem primeira. (...) Seu objetivo consubstanciava à prática da devoção e à caridade (...). Cf.: BORGES, C. M. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: Devoção e solidariedade em Minas Gerais, séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: ed. da UFJF, 2005. p.52-53.

<sup>3</sup> Em 1532 foi criada a Mesa de Consciência e Ordens para resolver os casos jurídicos e administrativos que envolviam questões concernentes às ordens militar-religiosas: Ordem de Cristo, Ordem de Avis e Ordem de Santiago. Com o tempo a Mesa de Consciência e Ordens excedeu suas funções e passou a julgar as causas eclesiásticas que envolviam os clérigos do reino. O rei por ser grão-mestre da Ordem de Cristo, pelo regime do Padroado, era quem autorizava o reconhecimento dos compromissos confrariais.

<sup>4</sup> As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* são um conjunto de leis canônicas promulgadas em 1707 que baseavam-se nas tradições bíblicas, nas Constituições Portuguesas e nas diretrizes do Concílio Tridentino que foram adaptadas à situação colonial. Ao lado das Ordenações Filipinas definiram uma série de obrigações jurídicas, que embora resguardasse normas de cunho religioso, não estavam dissociadas dos direitos civis.

As irmandades do Rosário, conhecidas por arregimentar grande parte da população de estrangeiros traficados, serviram como *locus* privilegiado para a reconstituição identitária desses grupos na experiência da diáspora atlântica. As recentes pesquisas<sup>5</sup> em torno dos significados acerca dos papéis desempenhados pelas irmandades negras têm alcançado avanços consistentes no que diz respeito ao redimensionamento da experiência de homens e mulheres escravizados no Ultramar. Ao abrirem frentes de análises ancoradas em debates em torno da dissensão e/ou da coesão comunitária — seja através da ênfase atribuída aos processos de diferenciação, ou ao aspecto aglutinador desenvolvido pela *sociabilidade devocional*<sup>6</sup> — esses estudos trouxeram leituras inovadoras no campo da história social da escravidão. Isso se explica pelo fato dessa nova abordagem conseguir desmobilizar uma noção monofacetada e homogênea do cativo atrelada a uma percepção dualista e rígida entre senhores *versus* escravos, negociação *versus* conflito, acomodação *versus* resistência.

---

Cf.: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707). São Paulo, Typografia Dois de Dezembro 1853. Livro 4. Título LX, Par. 867.

<sup>5</sup>BOSCHI, C. Espaços de sociabilidade na América Portuguesa e historiografia brasileira contemporânea. In: VENTURA, M.G. A. *Os espaços de sociabilidade na Íbero-América (séculos XVI-XIX)* \ Nonas Jornadas de História Ibero - América. Lisboa: Edições Colibri. 2004. ABREU, M. *O Império do Divino: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. AGUIAR, M. M. *Vila Rica dos Confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. São Paulo: USP, 1993 (Dissertação de Mestrado). \_\_\_\_\_. *Negras Minas Gerais: uma história da diáspora africana no Brasil Colonial*. São Paulo: USP, 1999. (Tese de Doutorado). BORGES, *Escravos e libertos...*, *Op. Cit.* CUNHA, M. C. (Org.) *Carnavais e outras festas*. Ensaios de História Social da Cultura. Campinas: ed. UNICAMP, 2002. CAMPOS, A. *A terceira devoção dos Setecentos: o culto a São Miguel e Almas*. São Paulo: USP, 1994 (Tese de Doutorado). DIAS, Renato da Silva. *Para a Glória de Deus, e do Rei?* Política, religião e escravidão nas Minas de Ouro (1963-1745). Tese de Doutorado em História. Belo Horizonte: FAFICH, 2004. EUGÊNIO, A. *Fragmentos da Liberdade: As festas religiosas nas irmandades dos escravos em Minas Gerais na época da colônia*. Ouro Preto: ed. FAOP, 2007. JANCÓS & KANTOR (orgs.) *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001. MELLO e SOUZA, M. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: ed. da UFMG, 2002. OLIVEIRA, A. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet\FAPERJ, 2008. QUINTÃO, A. A. *Lá vem meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco*. São Paulo: USP, 1997. (Tese de Doutorado). REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011. REIS, J.J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia das letras, 1991. REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011. RUSSELL-WOOD. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. SCARANO, J. *Devoção e Escravidão: A Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Homens Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo Nacional (col. Brasiliana), 1976. SOARES, M. *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2000. TINHORÃO, J.R. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: ed. 34, 2000.

<sup>6</sup>Para Maurice Agulhon, a sociabilidade pode ser entendida como uma rede organizacional entre os indivíduos que se vêm pertencentes a uma mesma associação ou grupo social. Esta interação entre os participantes se faz veiculada a um compartilhamento de normas, valores, emblemas, mitos, alegorias e símbolos quer gerem comportamentos políticos voltados para atender finalidades coletivas do grupo. Deste modo, concebemos que as práticas de sociabilidade no âmbito da irmandade se instituíam em todas as atividades em que os “confrades se achassem unidos e incorporados” para designar ações coletivas, tais como: a assistência social, os atos litúrgicos, as ações celebrativas, os cortejos fúnebres, os festejos de coroação de reis, as reuniões de junta e até mesmo os atos informais, como a reunião dos irmãos para a recitação do rosário. Cf.: AGULHON, M. *Penitent Et Frances-maçons de l’aancienne Provence: essai sur La sociabilité marionale*. Paris: Farard, 1984.

Nesse sentido, estabelecendo uma aproximação com o trabalho emblemático de João José Reis e Eduardo Silva, tais análises foram sensíveis à multiplicidade de nuances da experiência escrava permeadas por muitas ambiguidades, contradições, conflitos, alianças e acomodações. Esta diversidade de comportamentos na senzala ultrapassava largamente as dicotomias representadas pelo “heroísmo épico” de Zumbi de Palmares em contraponto ao submisso “Pai João”.<sup>7</sup>

Deste modo, o estudo intensivo das relações cotidianas no interior das associações tornou-se uma via fulcral não só para o entendimento dos mecanismos internos do grupo associativo, mas também para a compreensão mais aprofundada da própria sociedade escravista. Respeitando suas peculiaridades internas, as irmandades negras serviram principalmente como “expressão dos anseios coletivos”<sup>8</sup> do grupo devocional ao atenderem reivindicações comuns assentadas nas *obrigações temporais e espirituais*. Esses deveres devocionais atendiam não só o “aumento do culto”, voltado para a dedicação à liturgia de homenagem ao orago, como também a “solidariedade entre irmãos vivos e defuntos”. Esta caridade associativa 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, o estado de pertença à *família simbólica* viabilizava não só o amparo, no sentido material, em situações limites de invalidez ou de aproximação da morte, mas, conferia, sobretudo, o suporte emocional para o enfrentamento das dificuldades e das pressões sociais colocadas pela condição de cativo na *pós-travessia*. Deste modo, a possibilidade de articular novos arranjos comunitários — através do compartilhamento de símbolos, práticas, ritos e normas grupais vivenciadas pela adesão a uma irmandade — ofereceu aqueles indivíduos parâmetros eficazes para o reposicionamento de suas identidades em torno de uma devoção comum. Sendo assim, as associações como a do Rosário tornaram-se vetores privilegiados para atender aos anseios desses grupos, ao mesmo tempo em que serviram como canal estratégico para atingir os objetivos da política de catequização e de expansão do catolicismo reformista no ultramar.

---

<sup>7</sup> REIS, J. J. & SILVA, E. *Negociação e Conflito: A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.13.

<sup>8</sup> RUSSELL-WOOD, *Op. Cit.*, p. 221.

Não obstante, longe de se constituírem-se como réplicas idênticas de suas congêneres portuguesas, as confrarias dos *irmãos pretos* cederam espaço à vivência de um catolicismo novo em que as leituras dos códigos católicos se instituíam por mediações das memórias e idiosincrasias caras às culturas e experiências da *pré-travessia*. Desta forma, percebemos nessas corporações um espaço substancial para o estabelecimento de teias sociais mais amplas para além do espaço físico das senzalas. Com efeito, essas associações serviam também como vetores para reconstituição identitária desses indivíduos que buscaram na ação protetora do grupo e na integração devocional, um dos recursos fundamentais para recriarem suas vidas na outra margem do Atlântico.

Stuart Hall, um estudioso da experiência da diáspora, assevera que mesmo tendo a sensação de deslocamento e estranheza profunda provocada pelo exílio, o indivíduo estrangeiro jamais perderia a referência de suas culturas de origem, embora essas deixavam de ser a única fonte de identificação.<sup>9</sup>No entanto, este processo de *desterritorialização cultural* não corresponde à transferência integral ou simplesmente cópia do ‘patrimônio’ cultural do exilado em seu novo mundo. Esta reinvenção das memórias perpassa por uma re-significação permanente deste “patrimônio” durante o processo de intercâmbio cultural com outras tradições culturais. Deste modo, o autor entende a experiência no exílio como um ‘fazer-se’ contínuo, portanto inacabada, mutável e intensamente imbricada com outras zonas culturais de contato.<sup>10</sup> Trata-se, assim, de uma relação *inventiva* com as tradições, em que as heranças são constantemente produzidas e reeditadas à luz das coerções, limitações e condicionamentos colocados pela situação de exílio. Por seu turno, esta permeabilidade das trocas culturais não se efetua sem isenções de conflitos, pelo contrário, é no processo de tensões e de negociações entre os “espaços culturais” que as demarcações distintivas são constituídas pelos grupos em contato.

Este entendimento da formação identitária dos exilados pautada numa noção de mobilidade, permutabilidade e inacabamento nos auxiliou como ferramenta teórica indispensável para iniciarmos nossa investigação acerca da constituição das identidades devocionais no Rosário. Os sujeitos do exílio buscaram na adesão dessas entidades protetoras, a rearticulação de sua experiência cotidiana e o alargamento de suas redes sociais para além do espaço do mundo do trabalho do cativo. Sendo assim, ainda que a vivência devocional propusesse uma série de regras normativas aos seus praticantes, possibilitava a ampliação de

---

<sup>9</sup> HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003

<sup>10</sup> *Idem.*, p. 43.

seus espaços de *sociabilidades* e a recriação dos laços sociais solapados pelo tráfico, através dos vínculos comunitários, incluindo as práticas associativas.

Sidney Mintz e Richard Price — em trabalho inovador sobre a escravatura em sociedades caribenhas, feito a partir de uma perspectiva antropológica — consideram o surgimento das *comunidades escravas* resultante de um processo efetivo das interações sociais elaboradas no contexto da diáspora atlântica. Para os autores, a experiência da *Kalunga* colocou em contato uma miríade de culturas pelas quais homens e mulheres do exílio se viram obrigados a se adaptar diante das adversidades do meio. No entanto, apesar da heterogeneidade, a experiência segregadora motivou os grupos etnicamente distintos a identificarem *padrões valorativos comuns* dos quais os permitiram configurar novos signos e sentimento de pertença. Esta redefinição de códigos foi o fator-mor para a reorientação identitária dos sujeitos apartados que passaram, a partir de então, a desenvolver uma sensibilidade coletiva de pertencimento em interface àqueles novos agrupamentos que se forjavam nas interações atlânticas.<sup>11</sup>

Todavia, estudos africanistas como os de Marina de Mello e Souza,<sup>12</sup> Linda Heywood<sup>13</sup> e John Thornton<sup>14</sup> chamam 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.<sup>15</sup> Sendo assim, a cristianização híbrida, vivenciada nas culturas do Congo e Angola, não estava restrita às elites, nem tampouco pode ser entendida como manifestação religiosa superficial por ser diferente do catolicismo ortodoxo. Para esses autores, a africanização dos símbolos católicos no contexto da pré-travessia transmite um sentido dialógico dessas trocas culturais em que o processo de interação foi capaz de promover sentidos inéditos e imprevisíveis, enquanto expressões desta permutabilidade. Nesta perspectiva, consideramos que a particularidade dessas linguagens imprevistas de crenças experimentadas, de forma também distinta, na experiência da pós-travessia podem ser entendidas pela abordagem dinâmica do *hibridismo cultural*, enquanto vetor de construção de identidades. Segundo Canclini:

---

<sup>11</sup>MINTZ, S. & PRICE, R. *O nascimento da Cultura Afro-americana*. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Editora Pallas/Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes, 2003, p.39-56.

<sup>12</sup>MELLO e SOUZA, *Op. Cit.*, 43-85

<sup>13</sup>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. 101-124.

<sup>14</sup>THORNTON, 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, *Op. Cit.*, pp. 81-100.

<sup>15</sup>*Idem.*

(...) 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*.<sup>16</sup>(Grifos Nossos)

Neste ponto de vista, não há espaço para concebermos as identidades culturais como algo “puro” ou “plenamente homogêneo” e sim resultante de uma síntese imprevisível do movimento propiciado pelos contatos intensos de sociedades multiétnicas pluriculturais. Sendo assim, a construção identitária só se faz diante da diferença, das relações de contraste, das ambivalências frente às contradições vividas, permanentemente re-significadas. Deste modo, paradoxalmente, as *fronteiras culturais*, na interpretação de F. Barth, florescem em interface à mobilidade dos contatos, dos confrontos, do destaque à diferença nessas permutas de símbolos e visões de mundo.<sup>17</sup> Consoante estes posicionamentos é possível entendermos as formas de restabelecimento étnico e identitário dos estrangeiros associados à devoção no contexto da pós-travessia.

Robert Slenes, ao descrever as representações construídas acerca das agruras e o impacto psicológico vivido pelos deportados na experiência da travessia, sintetiza a complexidade do termo semântico *Kalunga*. Em uma de suas versões, a terminologia passa a designar a percepção de morte desses indivíduos da cultura *bakongo* sobre suas permanências nos porões dos navios negreiros.<sup>18</sup> A expressão remetia também à *terra dos mortos* representada pelo espelho d’água, isto é, uma superfície reflexiva que servia como “ponto de interface e de comunicação entre o mundo dos mortos e o dos vivos.”<sup>19</sup> No universo desses africanos centro-ocidentais não havia uma fronteira nítida entre o mundo material e o mundo espiritual. Os espíritos ancestrais atuavam intensamente sobre a vida dos vivos. Deste modo, a cosmologia *bakongo* centralizava na ancestralidade o elemento explicativo para o

---

<sup>16</sup> CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas: estratégias para pensar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1998p. 18-19.

<sup>17</sup> BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tomke Lask (org.) Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 25-68

<sup>18</sup> SLENES, Robert, *Na senzala uma flor*. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p.246. \_\_\_\_\_ *Malungu, Ngomavem!:* África encoberta e descoberta no Brasil. *Cadernos do Museu da Escravatura*, n. 1 (Luanda, Ministério da Cultura, 1995). Reedição corrigida de: *Malungu, Ngoma vem!:* África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, dez./jan./fev. 1991-92, p.48-67

<sup>19</sup> SLENES, *Na senzala uma flor*. *Op. Cit.*, p. 246.



entendimento da fundação do mundo, dos fenômenos naturais, da construção das linhagens e do funcionamento das estruturas políticas e sociais. Consoante Slenes:

(...) o culto aos ancestrais na África tem um significado amplo, político, social e religioso, especialmente no caso da homenagem feita aos “ancestrais fundadores” que, como os africanos dizem “deram origem a nossa vida e nos trouxeram às terras onde vivemos.” Mais especificamente, podemos ter certeza de que entre os ovimbundu e no reino de Loango, como de fato acontecia na terra dos bakongo, a ratificação de um novo chefe político envolvia um ritual que o aproximava dos ancestrais originários do grupo e que simbolicamente recriava o próprio ato de fundação destes.<sup>20</sup>

Sendo assim, a noção de pertencimento familiar também era ampla, evocando as linhagens consanguíneas e os entes espirituais dos antepassados; manter este diálogo frequente definia uma das obrigações centrais dos viventes para perpetuar a harmonia espiritual, caracterizada pelo estado de *ventura*, impedindo, portanto, o *infortúnio* (*desventura*) causado pela ação malévola de espíritos ou ações dos viventes através da feitiçaria.<sup>21</sup> Por seu turno, a saúde corporal e espiritual, a fartura de alimentos, o sucesso com as colheitas, o afastamento de epidemias, desastres naturais e guerras dependiam necessariamente do bom relacionamento entre vivos e mortos; caso contrário, as entidades ofendidas, não assistidas devidamente em seus ritos de passagem, poderiam se vingar. Essas perspectivas de crenças certamente influenciaram nos modos desses estrangeiros vivenciarem suas percepções de mundo e nos comportamentos diante da morte dentro da experiência devocional do Rosário.

No entanto, os papéis representados por essas *heranças culturais* presentes nas referências de *ancestralidade*, na condução da vida espiritual e nos parâmetros de percepção de morte dos confrades merecem, a meu ver, maior atenção nas investigações. Digo isso pois a abordagem da religiosidade associativa em torno da *Virgem dos pretos* tem privilegiado outras questões, como o funcionamento da dinâmica interna, a solidariedade nas ações de proteção mútua e nas celebrações festivas e as relações institucionais entre a Igreja, o poder régio e os sodalícios.

Um dos trabalhos precursores em torno do estudo das irmandades do Rosário e suas significações e papéis assumidos na sociedade escravista do Império português refere-se à obra *Devoção e escravidão* de Julita Scarano. Nesta, a autora aborda as relações travadas entre Igreja e Estado, no que diz respeito às políticas e práticas desempenhadas no interior da *Irmandade do Rosário dos Pretos do Arraial do Tijuco*, relacionando os temas como a

---

<sup>20</sup>*Idem*, p. 243-244.

<sup>21</sup>*Idem*, p. 143.

interferência régia nas confrarias, as disputas entre associações leigas, o poder eclesiástico e o poder régio. Ao tratar de querelas entre capelães e irmãos, a autora assevera que tanto o poder eclesiástico quanto o poder temporal combatiam o espírito de autonomia reivindicada pelas irmandades.<sup>22</sup>

Na década de 1980, relevantes contribuições se deram com a publicação das investigações de Caio Boschi acerca das conceituações e tipologias das confrarias em Minas Gerais no século XVIII. Ao prosseguir com o tema da tríade relacional — Estado, Igreja, confrarias — iniciada por Scarano, o autor estabelece críticas contundentes a este estudo por considerá-lo incapaz de captar o “sentido político que as irmandades possuíam no contexto histórico da capitania.”<sup>23</sup> Para Boschi, a ampla participação de leigos na vida religiosa colonial, através de seu financiamento de cultos e templos, significou o acirramento das contradições internas do antigo sistema colonial, já que os poderes temporal e espiritual naquele contexto se faziam indistintos. Referente às irmandades de negros, em particular, o autor reconhece nessas associações o “palco privilegiado de sociabilidade praticada na colônia”, ao mesmo tempo em que essas poderiam exercer um papel “adesista, passivo e conformista”<sup>24</sup> diante das imposições da sociedade escravista. Todavia, em seus trabalhos recentes, Boschi procura desenvolver uma revisão desses posicionamentos, ao considerar a “intensa reciprocidade” entre a catolicização dos africanos simultânea à “africanização do catolicismo”, em detrimento, portanto, de uma perspectiva de aculturação da religiosidade desses negros devotos.<sup>25</sup>

Mary Karasch, em sua tese de doutoramento, foi pioneira em abordar o tema da religiosidade na diáspora sob o viés do contexto multiétnico da sociedade escravista brasileira. Com base nas leituras de Thornton, a brasilianista chamou a atenção para as “tradições religiosas flexíveis” dos africanos centro-ocidentais, enquanto vetores de transformação e adequação do catolicismo segundo os códigos culturais *bantos*. Tomando de empréstimo suas palavras, ao invés de “se adaptarem ao cristianismo, [os africanos] incorporavam imagens católicas à sua religião.”<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> SCARANO, *Op. Cit.*, p. 9-38.

<sup>23</sup> BOSCHI, Caio. *Os Leigos e o Poder. Op.cit.* p. 155.

<sup>24</sup> *Idem*, p.156

<sup>25</sup> BOSCHI, C. “Em Minas, os negros e seus compromissos”. In.: MARTINS FILHO, Amílcar V. (org.). *Compromissos das Irmandades Mineiras do século XVIII*. Belo Horizonte: Claro Enigma\ Inst. Cult. A. Martins, 2007, p. 292

<sup>26</sup> KARASCH, M. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p. 361-362.

Nessa esteira de discussão sobre as formações de etnicidades e identidades no interior das confrarias, Célia Borges demonstrou, em levantamento para a capitania de Minas, como as interpretações distintas dos símbolos sagrados geravam conflitos e espaços de negociações simbólicas entre os grupos imersos na luta pelo controle dos bens de salvação. A autora ainda assevera que essas associações “significavam para seus membros um espaço de sociabilização onde ocorriam trocas culturais.”<sup>27</sup> Cada indivíduo, entretanto, ao encontrar o seu *semelhante*, reconfortava-se, pois assegurava para si uma “segurança que era simbólica e respondia à sua afetividade.”<sup>28</sup> Deste modo, o esforço pela busca de *seu igual* significava, ao mesmo tempo, a ingerência de aliança e disputa, ao passo que a relação entre etnias distintas também exigia um encontro de um denominador comum “capaz de propiciar a comunicação entre os membros.”<sup>29</sup>

Marcos Aguiar em seu trabalho — *Negras Minas Gerais*<sup>30</sup> — expande a investigação da sociabilidade devocional para o universo externo às associações, conferindo, assim, o aspecto do agenciamento e das ações dos irmãos filiados às Mercês e ao Rosário em esferas como: relações de gênero, conflitos étnicos e criminalidade. Nesta obra o autor retoma alguns posicionamentos expostos em sua pesquisa de mestrado — Vila Rica dos Confrades<sup>31</sup> — revendo, portando, a afirmação de que em Minas as irmandades negras refletiram, *grosso modo*, as clivagens entre *africanos*, concentrados em associações do Rosário, e *crioulos*, integrados, basicamente, nas irmandades das Mercês. Em “Negras Minas Gerais” o autor relativiza este posicionamento ao considerar as distinções feitas entre os grupos étnicos nos registros de contribuições de esmoladas dos juizes nas associações do Rosário, nos indícios das tensões presentes nas cerimônias de coroação de reis negros e das disputas pelos cargos administrativos. Consoante Aguiar, estes espaços — juizados, reinados, eleições de cargos — serviram como instrumentos decisivos para a “requalificação étnica, a construção identitária e a fixação das novas relações de autoridade forjadas no contexto colonial” no espaço das irmandades.<sup>32</sup>

Em estudo sobre os significados produzidos no interior dos cultos de Santo Elesbão e Santa Ifigênia, Anderson Oliveira analisou as leituras desenvolvidas pelos escravos e libertos acerca dos símbolos devocionais estimulados pela catequese dos *santos pretos*. Nesta

---

<sup>27</sup> *Idem*, p. 30

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>30</sup> AGUIAR, *Negras Minas. Op. Cit.*, p. 257-264.

<sup>31</sup> AGUIAR, *Vila Rica dos Confrades.*, *Op. Cit.*, 1993, p.300.

<sup>32</sup> AGUIAR, *Negras Minas, Op. Cit.*, p. 264

investigação, o compartilhamento de expectativas e memórias dos segmentos africanos junto à vivência de culto nas confrarias possibilitou uma “relativa autonomia dos grupos negros diante da uniformização pretendida pela Igreja.”<sup>33</sup> O aprofundamento sobre as segmentações identitárias - organizadas através da formação dos juizados de santos, reinados, e disputas eleitorais - permitiu a problematização acerca da ausência dos discursos exclusivistas nas normas estatutárias em compromissos do Rosário em Minas, viabilizando, assim, a compreensão das devoções, enquanto sinais diacríticos na construção de identidades culturais.<sup>34</sup> Lucilene Reginaldo, avançando com o tema das identidades forjadas nas sociedades atlânticas, buscou entender como os valores centro-africanos e católicos interagiram em pontos diversos da expansão portuguesa no Ultramar, recuperando, assim, os significados do catolicismo vivenciado na África Central e aquele moldado pela experiência da escravidão no Novo Mundo.<sup>35</sup>

Numa outra frente de abordagem, estudos como os de João José Reis, Adalgisa Arantes Campos, Mariza Soares e, mais recentemente o de Manoela Araújo aproximaram o tema da liturgia da morte e a vivência religiosa nas irmandades. Adalgisa Campos, em estudo sobre as representações imagéticas de São Miguel nas matrizes mineiras, trouxe inúmeras contribuições acerca da vivência da morte e da difusão do culto das Almas do Purgatório pelas confrarias desta devoção na religiosidade barroca desenvolvida na capitania de Minas.<sup>36</sup> Já Araújo, ao focar as práticas devocionais desses irmãos das Almas, considera o aspecto de recriações e permutabilidade experimentadas na colônia. Nesse sentido, a autora procura responder em que medida a preocupação com a salvação da alma conduziu as ações dos confrades de São Miguel de São João e São José del-Rei (Tiradentes) na religiosidade cotidiana dessas irmandades. Para Araújo, o próprio ato de filiação à devoção das Almas “indica por si só, que a prestação de contas no além estava presente ao longo da vida e não apenas no momento em que se sentia a proximidade da morte.”<sup>37</sup>

Não obstante, João José Reis, em décadas anteriores, já havia inaugurado um novo espaço de investigação sobre a *história social da morte no Brasil*, ao adotar metodologias e propostas analíticas empregadas pela *Escola dos Annales* no desenvolvimento de sua obra – A

---

<sup>33</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “A Festa da Glória: festas, irmandades e resistência cultural no Rio de Janeiro Imperial”. *Revista História Social*. Unicamp – Campinas/SP, número 7, 2000, pp. 19-48.

<sup>34</sup> *Idem. Devoção Negra. Op. Cit.*, p. 308.

<sup>35</sup> REGINALDO, *Op. Cit.*, p. 13-26.

<sup>36</sup> CAMPOS, *A Terceira Devoção. Op. Cit.*, p. 6-11.

<sup>37</sup> ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. *Em busca da salvação: Vivência da fé e vida cotidiana entre os irmãos de São Miguel e Almas. São João e São José Del-Rei (1717-1804)*. Dissertação de Mestrado em História. Juiz de Fora: ICH/PPGHIS, 2013, p. 11.

*morte é uma festa*. Neste estudo, o historiador trata da mobilização conjunta das irmandades e ordens terceiras frente à construção de um cemitério, sob a custódia de uma companhia privada em Salvador, durante o episódio conhecido como Cemiterada. A revolta, ocorrida em frente ao palácio do governo da província, tinha por objetivo resguardar as práticas fúnebres tradicionais ameaçadas diante da campanha civilizadora de edificação dos cemitérios extramuros em combate aos *miasmas maléficos*, considerados os causadores das epidemias. Já a tradicional cultura funerária cristã, defendida pelas confrarias, enterrava seus mortos em solo sagrado, de preferência próximos às imagens de santos, anjos e todo aparato protetor encarado como recurso viabilizador de uma *boa morte*, isto é, de um passamento adequado para o alcance da salvação da alma. Ao longo deste estudo, é notável o desdobramento de problemáticas importantes para o tema da história da morte que se inaugurava no Brasil, tais como: o impacto da legislação sanitária, o discurso médico aliado ao aparato repressor do Estado, as mudanças das sensibilidades coletivas mediante as proibições de enterros em igrejas e as “vozes dissidentes” que aparecem como personagens centrais do livro de Reis, como defensoras das atitudes arraigadas perante a morte.<sup>38</sup>

Ampliando as contribuições dos estudos dedicados às *representações culturais da morte*, Cláudia Rodrigues analisa os campos de tensões entre a campanha sanitária, o discurso eclesial e os costumes religiosos dos sepultamentos na cidade carioca, atacada pela epidemia de febre amarela. Nesta investigação são tratadas questões cruciais como a “familiaridade entre os vivos e seus mortos” nas crenças cristãs e os gestos propiciatórios para o bem morrer - incluindo nestes a distribuição dos sacramentos, a escolha da mortalha e o detalhamento do funeral orientado durante a feitura do testamento.<sup>39</sup> Em trabalho posterior – *Nas fronteiras do Além* – a autora aprofunda a temática, ao focar sobre os ditames da doutrina do *bem morrer* presentes nos *manuais* da Igreja católica e as formas de apropriação desta pedagogia do medo pelos diferentes segmentos sociais confrontados com o receio do instante da agonia.<sup>40</sup>

Já o trabalho de Mariza Soares ocupou um papel fundamental na forma de pensarmos a discussão tratada nesta pesquisa, na medida em que a autora articula temas como escravidão, devoção das almas e ancestralidade africana, presente no culto dos mortos desenvolvido pela *Congregação dos Pretos Minas Maki* da Irmandade de santo Elesbão e

---

<sup>38</sup> REIS, *A morte é uma festa*. *Op. Cit.*, p. 13-24.

<sup>39</sup> RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*. Tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura, 1997, p. 21-24.

<sup>40</sup> *Idem*, *Nas fronteiras do Além*. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 23-28.

santa Ifigênia do Rio de Janeiro, no final do século XVIII. Para Soares a conversão ao catolicismo vivido dentro da irmandade redimensionou o lugar dos *ancestrais* e do *Reino Maki* nas heranças e memórias recriadas na outra margem do Atlântico pela mediação da irmandade e, mais especificamente, pelo culto das Almas do Purgatório desenvolvido por esta congregação.<sup>41</sup> Nesta mesma direção, em artigo de autoria conjunta, Anderson Oliveira e Silvia Brügger, a partir da consulta ao livro de Certidão de Missas da Nobre Nação de Benguela da Irmandade do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, sustentam que a proteção buscada pelos *parentes de nação*, em invocação aos seus ancestrais, contribuiu, “de forma decisiva, para sedimentar as solidariedades entre eles, fortalecendo ainda mais o processo de construção de uma identidade sociocultural”.<sup>42</sup>

Diante destas proposições nos sentimos instigados a avançar na investigação sobre os papéis representados pelo *culto dos mortos*, as representações adquiridas pelos ancestrais e as orientações normativas diante dos aspectos de vida e de morte desenvolvidas no interior da Irmandade do Rosário dos Pretos de São João del-Rei. Nesse sentido, esta pesquisa se propõe, através do estudo da religiosidade confraternal da Irmandade do Rosário dos Pretos, entender os significados construídos pelos confrades do exílio, junto a seus descendentes, em torno dos signos, cultos, celebrações e práticas vinculados aos modos de *viver* e de *morrer* como irmãos. Em vista disso, nos preocupamos, ao longo do trabalho, em averiguar como as experiências e acepções de vida e de morte foram recriadas na outra margem do Atlântico a partir da apropriação do *bem morrer* e do *bem viver* orientados pela liturgia católica em interação com as heranças africanas de ancestralidade.

A escolha desta confraria, em particular, se justifica em razão de ter se desenvolvido no interior desta irmandade uma devoção peculiar às *almas milagrosas*, reconhecidas nas almas dos *parentes de nação* filiados à *Nobre Nação Benguela*. Esta segmentação interna dos *pretos* do Rosário foi criada provavelmente no final do século XVIII<sup>43</sup> e tinha por objetivo potencializar a caridade aos seus irmãos mortos *de nação*,<sup>44</sup> através da encomendação de

---

<sup>41</sup> SOARES, *Devotos da Cor. Op. Cit.*, p. 229-230.

<sup>42</sup> BRÜGGER & OLIVEIRA, “Os *Benguelas* de São João Del Rei: tráfico- atlântico, religiosidade e identidades étnicas. (Séculos XVIII e XIX).” In: *Revista Tempo*, v. 13, nº 26, Niterói-RJ, pp. 177-204, 2009, p. 197.

<sup>43</sup> O primeiro assento de missa registrado no livro data-se de 1793, quando João Ladino intencionou missas às almas de Ana e Mariana Lopes, sob celebração do Padre Luiz Pereira Gonzaga. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803. Agradeço ao pesquisador Anderson Oliveira por me ceder uma cópia do documento.

<sup>44</sup> As *nações* como *angola*, *benguela*, *cabinda*, *congo* constituíam em expressões genéricas pelas quais se reportavam às regiões de embarque, não correspondendo propriamente às organizações étnicas, no sentido original, antecedentes à travessia. Cf.: SOARES, *Devotos da Cor. Op. Cit.*, p. 93.

sufrágios para o livramento dos seus *parentes* das penas do Purgatório.<sup>45</sup> Com o tempo, este grupo alcançou uma notória coesão e organização, ao ratificar a compra de uma casa no início de Oitocentos pela qual serviria de espaço cerimonial denominada por *Palácio da Nobre Nação de Benguela*.<sup>46</sup> Neste aspecto, fica evidente a construção de uma acepção de parentesco com sentido mais coeso em relação ao próprio parentesco confraternal ou familiar consanguíneo. Nesta forma de pertença, os irmãos *benguelas* e seus *vassalos*<sup>47</sup> sob proteção do Rosário se reconheciam espiritualmente e fortaleciam, continuamente, seus vínculos com seus *parentes de nação*, através do redimensionamento da ancestralidade viabilizado pelo *culto das almas* na liturgia católica.

Quanto ao recorte temporal, elegemos os anos de 1782 a 1850. O limite inicial refere-se à abertura do primeiro livro de óbitos na Freguesia do Pilar, frente documental fundamental para a análise das atitudes perante a morte de uma dada comunidade, por indicar informações individualizadas como o nome, condição social, sexo, etnia, sacramentos recebidos, *causa mortis* e local de sepultamento. O limite final alude ao ano de cerceamento definitivo do tráfico-atlântico de escravos em 1850 e início da desmontagem e deslegitimização paulatina da instituição da escravidão que marcou a sociedade do Brasil Império na sua segunda metade dos Oitocentos. A periodização assinalada abrigou muitas mudanças significativas para as confrarias na sociedade escravista, como a aplicação das reformas pombalinas, pelas quais se cercearam diversas ações de autonomia das associações: a prática dos peditórios, a coroação de reis, a cobrança de esmolas elevadas e a eliminação dos critérios de pureza de sangue nas irmandades das elites.<sup>48</sup>

Durante o governo D. Maria I (1777-1816), posterior ao período pombalino, o poder régio recrudescer a política de fiscalização dessas associações ao coibir a aplicação por parte dessas instâncias, de multas pecuniárias, de castigos físicos e de outras penas. As esmolas e construções de igrejas sem licenças prévias passaram a ser punidas com maior rigor e as práticas de concessão de empréstimos regulamentadas de acordo com os parâmetros estipulados pelo governo metropolitano. As exigências dos prazos para que os irmãos

---

<sup>45</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803. Ver também o primeiro trabalho a explorar esta documentação: BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 177-204.

<sup>46</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803

<sup>47</sup> Termo utilizado pela Nobre Nação para se referir aos seus pertencentes e outras “nações” vinculados ao grupo. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803

<sup>48</sup> BOSCHI, *Os leigos e o poder. Op. Cit.*, p. 118-123

abrissem testamentos e o direito à fé pública, por parte dos escravões, também foram banidas.<sup>49</sup>

Com a vinda da família real em 1808 e a introdução dos costumes civilizatórios, em decorrência da interiorização da metrópole, Dom João VI (1816-1822) reforçou a política de cerceamento aos reisados a fim de estabelecer “novos usos do espaço público”, como também passou a proibir as práticas de *sepultamentos nas igrejas*, sob argumentos de higienização pública. Este período foi marcado também pela ascensão econômica e social da comarca do Rio das Mortes que se tornou o maior centro produtivo da economia de abastecimento interno e de mão de obra escrava da capitania/província de Minas. Durante o reinado de Dom Pedro I (1822-1831) e as regências (1831-1840) houve a ascensão da elite agrária-sul mineira nos quadros políticos do Império, o que possibilitou a implantação de novos hábitos pautados numa etiqueta de Corte entre os homens de destaque na região. Certamente esta projeção regional e a introjeção de novos “costumes civilizatórios” levaram a rápida inserção da localidade à política de construção de cemitérios públicos e de redefinição dos costumes relacionados aos cuidados com os mortos.<sup>50</sup>

O interesse em trabalharmos sobre o tema da morte surgiu com o avanço da exploração do material empírico levantado ao longo da pesquisa, principalmente quando passamos a dar enfoque aos testamentos dos irmãos libertos.<sup>51</sup> Esses documentos relacionados à transmissão de heranças do testador faziam referência aos gestos propiciatórios da boa morte presentes em preocupações como: a evocação da protestação de fé, as súplicas pelos intercessores celestiais mediante a hora da agonia, além das disposições sobre o funeral, o sepultamento e das distribuições dos sufrágios e legados pios encarados como recursos fundamentais para expansão dos *bens de salvação* em interface às preocupações com o destino espiritual. Sendo assim, os depoimentos testamentários por emitirem “uma dada representação cristã sobre a morte e além túmulo”, nos levam a concordar com Rodrigues

---

<sup>49</sup> *Idem*, p. 122

<sup>50</sup> Os primeiros sepultamentos de escravos e libertos enterrados em cemitérios da Vila datam de 1809, quando identificamos o assento de Maria da Silva Crioula Forra falecida em 06/04/1809 por bexigas na freguesia do Pilar de São del-Rei. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1808, out- 1811-, jun). Já os enterramentos do cemitério Geral da Vila iniciaram-se em 1821, o primeiro assento foi localizado em nome de Josefa Crioula inocente, filha de Joaquina Benguela e escrava de José Francisco Lima, sepultada neste cemitério em 28/05/1821. AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1818, ago- 1824, fev.). Quanto aos enterramentos no Cemitério do Rosário se iniciaram em 1831, após a compra de um terreno feito pela irmandade em 1830. O primeiro sepultamento na necrópole dos irmãos foi identificado em nome de Rosa Preta Forra, falecida em 17/08/1831. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1829, fev- 1840, mar.).

<sup>51</sup> Ao todo foram levantados 71 testamentos de devotos sepultados na igreja do Rosário entre 1782 a 1828.



acerca da potencialidade dessas frentes documentais enquanto “caminho para o estudo da pedagogia da boa morte.”<sup>52</sup>

Para o alcance das *heranças culturais* veiculadas ao culto dos mortos, praticado pelos povos centro-africanos, fizemos uso intensivo dos depoimentos de missionários capuchinhos e franciscanos. Entre esses, destacamos os relatos de João Antônio (ou Giovanni) Cavazzi<sup>53</sup> — sobre os costumes dos reinos do Congo, Matamba e Angola — e os depoimentos do franciscano Rafael Castelo de Vide, missionário no Congo entre 1779 a 1785.<sup>54</sup> Além disso, nos serviu de aliado para a compreensão das práticas fúnebres e da religiosidade dos antepassados na região de Benguela, o estudo antropológico de Augusto Bastos sobre os “*Traços gerais sobre a etnografia do Distrito de Benguela.*”<sup>55</sup>

Deste modo, procuramos entender essas *heranças culturais*, assentadas na ancestralidade e no culto dos mortos projetadas na experiência do Rosário, não como reminiscências estanques, fossilizadas, mas, sobretudo, como elementos ativos na redefinição identitária desses grupos diaspóricos, reorientados a partir da vivência de uma solidariedade étnica e espiritual. Sendo assim, foram problematizadas questões como a busca por novas formas de pertencimento, a redefinição dos parâmetros culturais (abalados pelo tráfico) e a necessidade em refazer as referências familiares e visões de mundo capazes de atender as expectativas e as necessidades de homens e mulheres marcados pela experiência segregadora da diáspora. Com efeito, a busca incessante pela reconstrução dos *modos de ser no mundo atlântico* remete ao hiato estabelecido pelo *caminho do meio*,<sup>56</sup> como também às necessidades de se criar formas comunitárias de vida e se sentir minimamente amparado e reconhecido por seus pares de convívio.

Nesse sentido, constitui também nossa proposta esclarecer como este sistema de coesão grupal difundido pela devoção do Rosário, através da pregação de modelos ideais de condutas, se tornou capaz de redimensionar o *modus vivendi* do devoto estrangeiro no que diz respeito às suas atitudes perante a vida e a morte. A vivência devocional na irmandade estipulava ao integrante as regras de pertencimento e de obrigação para com o orago e a

---

<sup>52</sup> RODRIGUES, *Nas fronteiras do além. Op. Cit.*, p. 112.

<sup>53</sup> 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. 1732.

<sup>54</sup> CASTELO DE VIDE, Rafael. *Viagem e missão no Congo*. Academia das Ciências de Lisboa, Ms Vermelho, 296. Outra versão: CORREA, Arlindo. *Viagem no Congo de Fr. Rafael Castelo de Vide (1780-1788)*, 2007, p.32-33. Disponível em: <http://arlindo-correia.com/041207.html>

<sup>55</sup> BNL, BASTOS, Augusto. *Traços gerais sobre a etnografia do Distrito de Benguela*. Lisboa: Tipografia Universal, 1909.

<sup>56</sup> Termo utilizado por Joseph Miller para se referir à travessia atlântica. Cf.: MILLER, J. “África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850.” In.: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, pp.29-80.

comunidade fraterna. Todavia, nessas diretrizes comportamentais, os deveres de caridade dirigida aos irmãos defuntos constituíam um dos compromissos fundamentais. Sendo assim, quem se tornava irmão do Rosário deveria estar atento à religiosidade das obras — através das ações de auxílio mútuo — às orações diárias, às meditações dos mistérios, às missas aos irmãos vivos e defuntos, ao amparo na doença terminal e à solidariedade na hora do féretro e sepultamento do irmão.

Com efeito, a orientação moral de uma vida fraterna, agregada a uma associação leiga, exigia do matriculado uma nova conduta perante os seus modos de encarar a vida e de conduzir os seus afazeres na sociedade. Desta forma, os fins últimos segundo os parâmetros cristãos propagados pelo catolicismo tridentino, divulgado pelas irmandades, seguiam na direção de uma vida cristã orientada para uma *boa morte*.<sup>57</sup> Como bem pontuou Vovelle, “a ideia de que uma boa morte é a coroação de uma boa vida responde melhor à nova pedagogia da preparação cotidiana para a salvação.”<sup>58</sup> Sendo assim, a redenção *post-mortem*, finalidade máxima de todo cristão, se torna acessível em interface a religião das boas obras, da caridade ao próximo, das práticas penitenciais, da frequência à confissão e à comunhão e da utilização de todos os recursos para a purificação dos pecados veniais.

Nessa perspectiva, o catolicismo pós-trento investiu forte na valorização de uma vida pia e virtuosa como um dos caminhos substanciais para o alcance da graça celestial cada vez mais disponível em razão da expansão dos bens de salvação, como a distribuição de indulgências, por exemplo.<sup>59</sup> Em vista disto, as concepções de morte passaram a orientar efetivamente as atitudes perante a vida, as formas de conceber o sagrado, de se reconhecer e se portar dentro uma sociedade veiculada aos valores de estratificação, em que as desigualdades sociais eram naturalizadas conforme a mentalidade de *antigo regime*.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Sobre a doutrina da boa morte, ver: BERTO, J. P. *Liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer: Práticas e representações fúnebres na Campinas Oitocentista (1760-1880)*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAP/IFICH, 2014, p.17-72. CAMPOS, Adalgisa. *As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: Culto e iconografia no Setecentos Mineiro*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2013, p. 13-26. RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*. Tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura, 1997, p. 150-154. \_\_\_\_\_, *Nas fronteiras do Além*. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 40-53.

<sup>58</sup> VOVELLE, M. *As Almas do Purgatório ou Trabalho de Luto*. Tradução Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 130.

<sup>59</sup> Segundo Penteado, as indulgências eram o “meio utilizado pela Igreja para remir as penas temporais, após os fiéis terem recebido no confessionário a absolvição dos seus pecados e das penas eternas. Cf.: PENTEADO, “Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação.” In.: *Lusitânia Sacra*, 2ª Série, Nº 7, pp. 15-52, 1995, p. 35.

<sup>60</sup> Ver as ponderações de Mattos sobre as perspectivas de estratificação social na sociedade escravista. Cf.: MATTOS, Hebe Maria. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica.” In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O*

Diante desta sensibilidade coletiva, o estrangeiro escravizado ao aderir em uma irmandade procurava, com base na adaptação deste modelo de conduta, *reinventar e ritualizar sua existência*, utilizando-se também dos seus referenciais culturais e memórias reelaboradas na pós-travessia. Trata-se, portanto, de reinterpretações de códigos e bens simbólicos que foram continuamente reeditados à luz dos processos de *apropriação*<sup>61</sup> e das práticas culturais no Novo Mundo. Entretanto, para entendermos as extensões do regimento normativo da confraria na montagem das relações mais amplas construídas por esses agentes, utilizamos uma noção de *diáspora*<sup>62</sup> cuja experiência da travessia não pode ser entendida como somente um deslocamento de corpos, mas como uma recriação de *memórias, fronteiras e historicidades*. Essas vivências foram, portanto, reconstruídas a partir das impressões situacionais vivenciadas no outro lado do Atlântico.

Entendendo o universo da linguagem religiosa enquanto espaço apropriado para as mediações culturais, procuramos neste trabalho perscrutar sobre a construção de leituras específicas de símbolos católicos e como essas vivências singulares das práticas religiosas *experenciadas* no espaço associativo puderam orientar vetores de comportamentos sociais e coletivos. Nesse sentido, concordamos com C. Geertz ao sustentar que a religiosidade oferece uma matriz de valores capaz de orientar significados à experiência do cotidiano dos seus indivíduos praticantes. Esta orientação de sentido às coisas do mundo obedecia certamente a uma ordem pragmática, pois viabilizava um conjunto de respostas convincentes para o entendimento dos problemas vividos.<sup>63</sup>

Para o autor, a religião é um sistema cultural capaz de responder desde as indagações triviais até as apreensões éticas mais complexas acerca da experiência existencial do homem. Este sistema de símbolos entrelaçados só faz sentido para aqueles que estão imersos numa mesma teia de significados culturais, isto é, quando compartilham dos mesmos signos e valores. Nesse sentido, a experiência do sagrado, ao fornecer padrões de comportamentos comuns, assegurava ao indivíduo praticante subsídios necessários para o enfrentamento de

---

*Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p.141-162. 2001.

<sup>61</sup>Entendemos apropriações como formas múltiplas de interpretação que são construídas em meio aos embates diretos e disputas implícitas para se definir 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. Como se as mensagens transmitidas tivessem nelas sentidos intrínsecos, totalmente independente da significação atribuída pelos sujeitos. Sendo assim, “anular o corte entre produzir e consumir é antes de mais afirmar que a obra só adquire sentido através da diversidade de interpretações que constroem as suas significações.” Cf.: CHARTIER, R.A *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990. p. 59.

<sup>62</sup> Cf.: HALL, *Da Diáspora. Op. Cit.*, p. 43.

<sup>63</sup> GEERTZ, C.A *interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

situações limites como a dor física, a perda pessoal, a contemplação da agonia alheia, transformando tudo isso em “algo tolerável e suportável.” Conforme Geertz:

(...) os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para a sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que compreendendo o dêem precisão ao seu sentimento, uma definição às suas emoções, que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente.<sup>64</sup>

Nessa perspectiva, a experiência religiosa tornava-se efetiva para esses exilados, justamente porque lhes ofereciam suporte de como lidar com as pressões emocionais impostas pelo cativo. O caráter público gerado pelo compartilhamento do *ethos* moral construído pelo grupo era a garantia desta eficácia na vivência desses padrões valorativos. Estabelecendo parâmetros comparativos desta leitura de Geertz com a obra de Bourdieu, percebemos alguns pontos dialogáveis entre esses autores. Para o teórico francês, na medida em que os atores se enxergavam como parte integrante de um mesmo campo de práticas, suas regras de vivência ou de disputa por um determinado *capital simbólico*<sup>65</sup> só faziam sentido para seus componentes participantes. Isso acontecia justamente porque os atores se viam como integrantes de um mesmo conjunto de *habitus*<sup>66</sup>, isto é, de uma mesma economia psíquica que os orientavam em suas ações e comportamentos sociais. Nesse sentido, a importância dada pelos irmãos aos lugares de destaque durante as procissões litúrgicas ou às sepulturas reservadas aos lugares mais próximos ao altar, portanto mais sagrados, só são inteligíveis para aquele contexto onde seus agentes se viam envolvidos como participantes de um mesmo “jogo social”. Esta capacidade de se ver e estar envolvido nas regras que compõe a dinâmica interacional das relações sociais foi denominada pelo autor como *illusio*, ou seja, a disponibilidade dos indivíduos em agir, utilizando-se das percepções de funcionamento do “jogo social”.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> *Idem*, p. 120

<sup>65</sup> Para Bourdieu “capital simbólico é uma propriedade qualquer (de qualquer tipo de capital físico, econômico, cultural e social) percebida pelos agentes sociais cujas categorias de percepção são tais que eles podem entendê-las (percebê-las), atribuindo-lhes valor.” Cf.: BOURDIEU, P. *Razões Práticas*. Sobre a teoria da ação. 8ª Ed. Campinas: Papyrus, 1996, p. 107.

<sup>66</sup> O conceito de *habitus* utilizado pelo teórico francês baseou-se nas reflexões de N. Elias, para este o *habitus* se refere aos mecanismos de autocoerção psíquica que foram introjetados por meio de normatizações sociais. Segundo Elias: “O processo civilizador consiste portanto, antes de tudo, na interiorização individual das proibições que, antes, eram impostas de fora, em uma transformação da economia psíquica que fortalece os mecanismos de autocontrole exercido sobre as pulsões emocionais e faz passar da coerção social à autocoerção. Cf.: ELIAS, N. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia e da aristocracia de corte. Tradutor: Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p.20.

<sup>67</sup> BOURDIEU, *Razões Práticas*. *Op. Cit.*, p. 141.

Este envolvimento com os códigos que regiam o campo simbólico não pode ser entendido de forma calculista e estritamente racional, pois as finalidades nem sempre eram objetivas e previsíveis quando as estratégias individuais e/ou grupais eram colocadas em curso. Sendo assim, a experiência religiosa nas confrarias não deve ser pensada como mecanismo de “verniz” para simular ou mascarar as “reais crenças originárias” vetadas pelo culto oficial. Nesse sentido, nossa investigação procura alinhar-se à historiografia que busca revisar a abordagem exteriorista,<sup>68</sup> pois a interpretação da religiosidade dos *pretos* devotos com base dos parâmetros de dualidade entre práticas católicas e africanas não esclarece a complexidade dessas permutas culturais experimentadas na negociação de símbolos. Por seu turno, concordamos com Antônia Aparecida Quintão ao pontuar que:

(...) o fato de praticar suas crenças [africanas] não os impedia de ser também católicos fervorosos e convictos dos dogmas da fé cristã. Não se tratava apenas de obrigação, conveniência ou camuflagem. Do ponto de vista do negro não há oposição, incoerência entre seu catolicismo e a sua africanidade, pois [eram] capazes de conciliar coisas que, para os de fora pareciam inconciliáveis.<sup>69</sup>

Sérgio da Mata, ao acentuar as críticas em torno das exterioridades, argumenta que esta noção não se sustenta, pois está vinculada à ideia de esvaziamento do conteúdo dos símbolos. Sendo assim, a concepção de religiosidade de superfície é incapaz de visualizar a permeabilidade entre as práticas culturais, pois está carregada de posicionamentos anacrônicos e etnocêntricos. Para o historiador, “a palavra exteriorismo só aparece no discurso elaborado pelas elites (eclesiásticas e intelectuais) sobre a religião do povo, mas nunca fala do próprio povo.”<sup>70</sup> Já Anderson Oliveira acrescenta que “falar em superficialidade é ignorar que foram feitas diversas leituras do catolicismo.”<sup>71</sup>

Nesse sentido, para entendermos essas múltiplas leituras das experiências de vida e de morte presentes nas práticas religiosas do Rosário recorreremos à tríade conceitual desenvolvida por Chartier – *apropriações, práticas e representações*.<sup>72</sup> Por meio desta é possível alcançarmos a permutabilidade das práticas culturais, bem como as diferentes formas de apropriação dos símbolos católicos e a construção de novas representações religiosas vivenciadas pelo grupo devocional. Por isso concordamos com João José Reis ao postular

---

<sup>68</sup> Entre os autores que criticam a religiosidade de superfície estão: BORGES, *Op. Cit.*, p. 24-25. MATA, Sérgio da. *Chão de Deus: Catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX*. Berlin: Wiss. Verl. Berlin, 2002, p. 84, OLIVEIRA, *Devoção Negra. Op. Cit.*, p. 34; QUINTÃO, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>69</sup> QUINTÃO, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>70</sup> MATA, *Op. Cit.* p. 84.

<sup>71</sup> OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 34

<sup>72</sup> CHARTIER, *Op. Cit.*, p. 13-28.

que a catolicização dos negros só ocorreu mediante a africanização do culto católico, uma vez que esses grupos de diferentes origens étnicas ingressavam e atuavam nessas agremiações. Deste modo, o sistema de trocas culturais se dava em meio a um processo de via de mão dupla, em que a atribuição de significados possuía vários vetores de referência, além dos valores do grupo dominante. Essas representações construídas durante os processos de apropriação instituíam-se dentro de um campo de forças e por isso jamais resultavam em discursos neutros, pois os sujeitos responsáveis por sua elaboração lutavam para que suas visões de mundo exercessem autoridade em seu espaço de atuação.<sup>73</sup>

Neste aspecto, torna-se interesse desta pesquisa analisar as *lutas de representações* instauradas durante a formação dos processos identitários vinculados à experiência devocional dos modos de viver e de morrer dos grupos associados no Rosário. Para cumprirmos este propósito dividimos esta exposição em oito capítulos. O primeiro disserta sobre o tema da normatização dos valores e de condutas acerca do *viver e morrer* postulada pelo projeto catequético da Igreja católica no Ultramar, sobretudo no que se refere à pregação da devoção do Rosário entre os escravos e libertos nos domínios do Império Português. Através deste, analisamos as representações construídas em torno do Rosário enquanto instrumento de salvação da alma no processo purgativo e, sobretudo, como referência nos modos de conduta de vida terrena. Deste modo, serão analisados os discursos oficiais disseminados pelo Império Português nos escritos dos missionários jesuítas, dominicanos e outros religiosos. Além dessas pregações fizemos uso intensivo dos manuais de oração preocupados em ensinar aos fiéis a doutrina do *bem morrer* e a eficácia do método de oração sustentado na meditação dos dogmas católicos (rosário) como veículo de abreviação do sofrimento purgativo e aumento do poder das almas milagrosas.

O segundo capítulo – “*O espírito associativo em São João del-Rei: As polarizações sociais, os contatos culturais e a caridade na morte*” - desenvolve um panorama sobre as estratificações sociais presentes nas irmandades e a assistência caridosa, enquanto paradigma presente em todas as agremiações de santos. Além disso, buscamos explorar, através dos estatutos diversos junto aos memorialistas locais, as interações culturais vigentes em períodos de recolhimento e reflexão da cristandade; principalmente naqueles eventos em que a paixão de Cristo e a finitude terrena se tornavam temas em evidência em solenidades como a quaresma, a Semana Santa e o ritual da “*encomendação das almas,*” pelas quais envolviam todo aparato devocional da Vila.

---

<sup>73</sup> REIS, J. J. “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão.” Revista *Tempo*. Rio de Janeiro: UFF, vol. 2, Nº 3, 1996, p. 7-33.

Na sequência, discutimos em -“*Para o bom governo e regime da mesma: Alianças e conflitos na construção da norma e no exercício do poder na administração dos bens de salvação*” – o processo organizacional do regimento normativo presentes nos estatutos consultados. Nesse sentido, verificamos como esses parâmetros de conduta se constituíram como um dos critérios fundamentais de coesão e de pertença grupal para adesão e permanência dos indivíduos em confrarias como a do Rosário. Nesta perspectiva, tratamos dos ideais de comportamentos forjados através das narrativas pelas quais abrangiam anseios de setores variados, como a Igreja e o poder régio, além das aspirações coletivas dos irmãos. Por seu turno, exploramos os conflitos presentes entre a igreja paroquial e os confrades, por exemplo, no tocante a construção dessas regras morais, principalmente concernente aquelas voltadas para o controle dos ofícios eclesiásticos exercidos pelo capelão da irmandade. Outra frente abordada diz respeito aos modos de governança na irmandade, as múltiplas alianças sociais, étnicas, familiares consanguíneas para afirmação dos grupos que buscaram a controlar a administração dos bens sagrados da confraria. Utilizamos para este fim a análise conjunta entre os estatutos, as atas eleitorais da irmandade e as *petições e provisões régias, testamentos* de irmãos libertos que ocuparam os postos oficiais, além dos assentos de matrículas. Tal cruzamento nos possibilitou delinear os espaços de conflito e negociação engendrados durante os processos de construção da norma.

O capítulo quatro visa discutir os perfis sociais relacionados aos aspectos de vida e de morte dos paroquianos cativos, libertos e livres de cor da Freguesia do Pilar de São João del-Rei, sem escamotear as formas de interações sociais, recuperáveis pela consulta dos registros paroquiais (batismos, óbitos e casamentos). A reconstituição fragmentada das alianças, apreendidas pelo *método nominativo*,<sup>74</sup> serviu de amparo para a compreensão de outros *espaços de sociabilidade* (compadrio/ uniões maritais) frequentados pelos irmãos do Rosário, lembrando sempre da maior disponibilidade de registros aventada para os segmentos forros da associação. Feito o levantamento acerca dos enquadramentos seriais extraídos dos registros paroquiais (batismo dos “adultos” e assentos óbitos), prosseguimos a análise identificando as influências do tráfico na composição social dos entrantes na confraria do Rosário, tema do

---

<sup>74</sup> Em artigo “O nome e o como” Ginzburg e Poni apresentam o nome “a marca mais individual, menos sujeita a repetição” a baliza do método que visa reconstituir a experiência interacional dos indivíduos em diferentes contextos. Para a aplicação desta ferramenta de análise é necessária a multiplicação dos ângulos de abordagem, pois a partir da análise indutiva, isto é, de estudos singulares é possível apreender a descontinuidade da experiência e os fatores relevantes para a tomada de decisão dos sujeitos históricos. Cf.: GINZBURG, C. & PONI, C. “O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico.” In: *A Micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991, p. 22. Quanto a aplicação deste cruzamento aos indivíduos inseridos em cativo, o nome do proprietário — somado ao maior número de informações do sujeito escravizados — deve estar relacionado ao levantamento de dados para o rastreamento desses fragmentos de trajetórias individuais.

capítulo seguinte. *Os autos de casamento* nos serviram de aliados não só para a recomposição de trajetórias dos irmãos casados, mas para apreendermos as alianças culturais estabelecidas pelos “padrões endogâmicos” no processo de escolha do (a) parceiro (a), permitindo assim, cotejarmos outras formas de coesões étnicas no espaço comunitário da Vila de São João del-Rei.

Neste quinto capítulo, além da análise do perfil social dos confrades, procuramos ainda expor as diferentes alianças estabelecidas entre os matriculados na busca por proteção das mercês<sup>75</sup> e na distribuição dos bens sagrados através dos diferentes juizados de santos. Para o desenvolvimento deste estudo acerca da composição dos irmãos, fizemos uso do método quantitativo, através da organização de informações padronizadas em banco de dados no formato (Excel), apresentado referências como: como nome, cor, sexo, idade, etnia, esmola (quando indicada), o estado conjugal, parentesco consanguíneo e juizado de devoção. O tema das redes interacionais é retomado — através da abordagem qualitativa dos testamentos de irmãos forros em cruzamento com os assentos de batismo, casamento e óbito — a fim rastreamos as formas de pertencimento dos sujeitos em outros espaços de vivências como o casamento, a família consanguínea e os mundos do trabalho.

No capítulo dedicado ao festejo — “*A Senhora me dá licença pra beijá sua Coroa: A Festa do Rosário, uma gramática cultural da diáspora*”— desenvolvemos os significados sobre o ritual de investidura do *rei congo* e suas interações com as *memórias africanas*. Sendo assim, analisamos, a partir de depoimentos de Cavazzi, como este personagem em África era reverenciado como entidade sagrada e importante mediador entre os *mundos visível e invisível*. Na diáspora atlântica esses reis integraram o elo principal entre os devotos africanos seus descendentes com o mundo dos mortos, sintetizando uma vivência recriada da ancestralidade. Além disso, tangenciamos as trocas dos fazeres e saberes relativas aos modos de confraternização e de solidariedade étnica que atingiam seu ponto máximo durante a execução dos *reinados*. Para tanto, dispomos do conjunto de receitas, livro de inventário de bens, livro de administração e outras fontes das quais revelam os investimentos em gastos festivos produzidos pelos irmãos do Rosário. Como fontes auxiliares, não dispensamos a leitura dos viajantes europeus para tratarmos sobre o cotidiano da religiosidade colonial.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> As mercês consistiam no apadrinhamento de entradas promovidas por antigos afiliados, principalmente mesários, aos novos entrantes aliados. Nesta forma de entrada, o agraciado matriculado “por mercê” do juiz, do rei, do tesoureiro, etc. nada pagava de esmola por sua adesão.

<sup>76</sup> Cf.: CASTELNAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Trad. Olivério M. de Oliveira Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949. DEBRET, J. B. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tradução Sérgio Milliet, Vol. 1 e II. São Paulo: Círculo do Livro, s/d. EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou*



Nos dois últimos capítulos foram trabalhadas as liturgias da morte e seus múltiplos olhares no interior da devoção do Rosário. Buscamos enfocar como as memórias centro-africanas, voltadas para o *culto das almas*, foram recriadas no interior da associação, mais especificamente no âmbito da *Nobre Nação de Benguela*. Por quais razões os significados salvífico e misericordioso à redenção das *almas penitentes* foram apropriados pelos “parentes de nação”? Outro ponto a ser abordado se refere ao processo de secularização da morte com o surgimento dos cemitérios públicos em São João del-Rei e as mudanças da relação dos homens remanescentes da diáspora com o *além*. Como a política sanitarista interferiu nas práticas de sepultamento, nos cuidados com o corpo do moribundo, no uso das mortalhas, na assistência das *almas* e na liturgia da morte em geral? Como a doença era vista por esses homens e mulheres devotos, inseridos numa doutrina do *bem-morrer* católico permeado pelo imaginário herdado das memórias africanas?

Para respondermos a essas questões consultamos os assentos de óbitos e o Livro de Certidão de Missas da *Nobre Nação Benguela*, os dicionaristas do período, como a catalogação de Raphael Bluteau, Luiz Maria da Silva Pinto e Antônio Moraes Silva de recorrermos ao Dicionário de Medicina Popular de Pedro Chernoviz.<sup>77</sup> Através dos assentos de óbitos extraímos informações individualizadas voltadas para o atendimento dos sacramentos antes da morte, a *causa mortis* e local de sepultamento. Ademais, a partir dos depoimentos testamentários dos irmãos do Rosário procuramos notar o detalhamento sobre os procedimentos funerários, uso de mortalha, local de sepultamento, as súplicas aos intercessores na hora da agonia, além das práticas de auxílio na salvação do “destino da *alma*”, como os sufrágios e os legados pios distribuídos. Além dos assentos de óbitos foram analisadas as missas encomendadas pelos “*parentes da Nobre Nação*” e, através de estudos etnográficos desenvolvidos na região do sul da Angola, estabelecemos um diálogo com as

---

*Diário de uma visita à terra do cacauero e da Palmeira*. Belo Horizonte: Livraria Editora Ltda. \ Editora da USP, 1976. KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Trad. Câmara Cascudo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. RUGENDAS, João Maurício. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1967. SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagens pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. São Paulo: Brasiliense, 1938. \_\_\_\_\_ *Segunda Viagem do Rio de Janeiro à Minas Gerais e São Paulo*. Vol. 5, São Paulo, 1932. SPIX J. B. & MARTIUS C. F. P. *Viagem pelo Brasil*. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

<sup>77</sup> Cf.: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português & latino: áulico, anatômico, arquitetônico...* Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. *Dicionário de medicina popular e das ciências assessorias ...* 6. ed. consideravelmente aumentada, posta a par da ciência. Paris : A. Roger & F. Chernoviz, 1890. 2v. PINTO, Luiz Maria da Silva. *Dicionário da Língua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Província de Goiás*. Na Tipografia de Silva, 1832. SILVA, Antonio Moraes. *Dicionário da língua portuguesa - recopilado dos vocabulários impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA*. Lisboa: Tipografia Lacerdina, 1813. Disponível em: <http://brasiliense.usp.br/>

memórias africanas recriadas pelos *benguelas* e suas *nações vassalãs* e o *culto das almas* estabelecido no interior da irmandade.

No que diz respeito aos aportes metodológicos esclarecemos o uso noção de “ilusão biográfica” desenvolvida por P. Bourdieu para o desenvolvimento do rastreamento das trajetórias dos irmãos, principalmente aqueles que se destacaram nas ações de liderança da confraria. Nesta concepção, o “sujeito é fracionado e múltiplo”, portanto, não há continuidade, previsibilidade e uma coerência unitária em suas ações sociais. Todavia, a reconstituição de trajetórias não deve obedecer a um sentido teleológico, em que as experiências históricas são movidas por uma concepção finalista e linear.<sup>78</sup>

A redução do nível de escala de análise também nos serviu de auxílio neste propósito. Este recurso proposto pela micro-história tem sido requisitado pelos historiadores da escravidão nesses últimos anos.<sup>79</sup> O rastreamento de fragmentos de trajetórias interindividuais de escravos e libertos vem cumprindo um papel importante na historiografia ao dar visibilidade ao campo de atuação de grupos que foram socialmente marginalizados em seu contexto e que, por isso nos deixaram poucos registros escritos. A investigação através dos indícios indiretos acessíveis pelo *corpus* documental da confraria nos viabilizou a recuperação do agenciamento no cotidiano movido pelos cativos e libertos devotos. Por meio do uso sistematizado dos métodos onomástico e indiciário<sup>80</sup> atingimos uma leitura qualitativa das tramas interacionais. O uso dessas ferramentas nos permitiu assinalar as formas individuais e grupais buscadas por aqueles agentes para lidar com as imposições contextuais, compreendendo também suas maneiras de servirem dos *recursos*<sup>81</sup> que lhes estavam

---

<sup>78</sup> “Tentar compreender uma vida como uma série única e, por si só, suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outra ligação que a vinculação a um ‘sujeito’ cuja única constância é a do nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto do metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é a matriz das relações objetivas entre as diversas estações.” Cf. BORDIEU, *Razões práticas*. *Op. Cit.*, p. 81.

<sup>79</sup> Cf.: CHALHOUB, S. *Visões da Liberdade*. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Cia das Letras, 1990. ENGEMMANN, C. *De laços e de nós*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008. GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006. GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Caetana diz não*. Histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira. São Paulo: Cia. das Letras, 2005. GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: Trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, 1737-1850)*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008. MACHADO, C. *A trama das vontades*. Negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social (São José dos Pinhais, passagem do século XVIII para XIX). Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em História: UFRJ/IFCH, 2006. ROCHA, Cristiany Miranda. *Histórias de famílias escravas em Campinas ao longo do século XIX*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAMP/ IFCH, 1999.

<sup>80</sup> Para C. Ginzburg o conhecimento histórico é “indireto, indiciador e conjectural”. O método indiciário consiste na apreensão dos “gestos inconscientes” tidos como marginais pelos indivíduos que os produziram. Nesse sentido, o autor propõe um método “interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais considerados reveladores.” GINZBURG, C. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 145-157.

<sup>81</sup> Sobre o conceito antropológico da “distribuição de recursos”, Rosental menciona: “Cada indivíduo age em função de uma situação que lhe é própria e que depende dos recursos que ele dispõe – recursos materiais,

disponíveis, bem como das suas *racionalidades*<sup>82</sup> individuais pelas quais foram acionadas durante os processos decisórios. Sendo assim, procuramos entender como esses irmãos, situados entre as fronteiras da escravidão e da liberdade responderam às adversidades enfrentadas em seus cotidianos através da busca do amparo e conforto espiritual oferecidos pela sociabilidade devocional. Quais foram as formas praticadas para *maximizar ganhos*<sup>83</sup> simbólicos e materiais, através da adesão? Como a construção identitária de confrades/devotos lhes permitiram diminuir o estado de *incertezas*<sup>84</sup> e imprevisões impostas pelas circunstâncias de precariedade geradas pelos estigmas do cativo? Quais as alianças verticais e horizontais tecidas para assegurar objetivos comuns ao grupo ou interesses individuais?

O estudo sobre os comportamentos interacionais dos indivíduos desenvolvido por Norbert Elias nos auxiliou como embasamento teórico para articularmos essas questões. Para o sociólogo alemão não há oposição entre o indivíduo e a sociedade, pois, o “eu está irrevogavelmente inserido num nós”.<sup>85</sup> As ações particulares de um sujeito estão inscritas numa cadeia de interdependências recíprocas, fazendo com que cada uma delas dependa de uma série de outras que são acionadas pelos agentes em interação. Por seu turno, esta movimentação recíproca entre os sujeitos históricos é o que modifica a própria *configuração*<sup>86</sup> do “jogo social” constituída em cada contexto.

---

decerto, mas também cognitivos e culturais. Cf.: ROSENTAL, P.A. “Fredrik Barth e a Microstoria.” In: REVEL, J. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 155-156.

<sup>82</sup> Eu me refiro ao conceito de *racionalidade limitada* que pode ser definido como: uma “quantidade limitada de informações [que possibilita] a utilização consciente das incoerências entre os sistemas de normas e sanções. Uma racionalidade seletiva ou limitada explica os comportamentos individuais subjetivamente desejados e aquele socialmente exigidos, entre liberdade e constrição.” LEVI, G. *Herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 46.

<sup>83</sup> A maximização de ganhos está associada às estratégias construídas pelos indivíduos para atingirem suas expectativas individuais e grupais. A leitura desenvolvida por G. Levi, a partir de Barth, considera que essas expectativas são elaboradas de acordo com os recursos e valores compartilhados pelos agentes em interação. Deste modo, esses anseios projetados só fazem sentido para aqueles que participam e compartilham da lógica de funcionamento do contexto social onde são criadas. Cf.: *Idem*.

<sup>84</sup> De acordo com G. Levi o conceito de “incerteza” deve ser entendido como um fator que impulsiona os agentes a buscarem estratégias capazes de fornecer o aprimoramento da previsibilidade e do estado de segurança. Sendo assim, afirma o autor: “Não se tratava, contudo, de uma segurança derivada da imobilidade (...). A tentativa de simplificar o mundo, de torná-lo mais previsível, que parece notável nesse episódio devia possuir alguma relação com os comportamentos que dominavam as práticas cotidianas.” Cf.: *Idem*, p. 83-84. Em relação a este mesmo conceito, assevera Rosental que os resultados das ações sociais “dependem das ações paralelas, ou da reação de outras pessoas. Resulta daí uma incerteza quanto às consequências de todo comportamento a qual é levada em conta pelos indivíduos: ela os impede contar abstratamente com um sistema de normas para ajudá-los a prever sem ambiguidade os efeitos dos seus atos. Cf.: ROSENTAL, P. A. Fredrik Barth e a Microstoria. In: REVEL, J. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 157

<sup>85</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 57.

<sup>86</sup> As configurações são formações sociais em que os indivíduos ligados entre si por maneiras específicas de dependência tendem a instituir um equilíbrio de tensões, através da transmissão social do *habitus*. Segue a definição do autor: “No seio das configurações em mutação, ou por outras palavras, no centro de processo de

Nessa perspectiva, os processos de individuação no cativeiro e no mundo da liberdade não podem ser pensados fora das experiências de grupo e dos limites impostos pela situação de subjugo da escravidão. Sendo assim, investigamos o espaço de manobra presente nas ações desses irmãos, levando em conta o peso desse regimento grupal para a tomada de decisões desses indivíduos, isto é, como se engendravam suas ações particulares a partir de uma dinâmica interacional que se operava dentro e fora do espaço confraternal. Com efeito, consideramos que as imposições morais e valorativas do *viver* e *morrer* tangenciadas pelo grupo, uma das formas cruciais para que esses irmãos pudessem afirmar-se e re-significar suas identidades culturais dentro e fora da confraria.

---

configuração, estabelece-se um equilíbrio flutuante das tensões, um movimento muito pendular de equilíbrio das forças, que se inclina ora para um lado, ora para o outro. Este equilíbrio de forças flutuantes conta-se entre as características estruturais de toda a configuração. Cf. ELIAS, *Introdução à sociologia...*, p. 143. Apud: CHARTIER, *Op. Cit.*, p. 103.

## CAPÍTULO 1

### O Rosário como instrumento de conversão e de salvação das almas cativas na catequese *tridentina* no Ultramar

Protetora dos navegantes de mar e terra, Senhora da expansão e da resistência católica, as contas do seu rosário seriam espalhadas pelas cinco partes do mundo.<sup>87</sup>

A invocação da Virgem do Rosário, ícone emblemático da experiência devocional da escravidão na América Portuguesa, passou a ser propagada pela Igreja “pelas cinco partes do mundo”, durante a expansão ultramarina. Junto ao Santíssimo Sacramento e às *Almas de São Miguel*, configurou a tríade das chamadas devoções da pastoral tridentina. Concomitante ao movimento de conquista espiritual no Novo Mundo, em que a *cruz e a espada* tornaram-se instrumentos inseparáveis para a implementação do projeto imperialista português-católico na extensão do Ultramar, o rosário estabeleceu-se como um dos símbolos principais das missões católicas<sup>88</sup>. Tomada inicialmente como *senhora dos mares*, protetora dos navegantes<sup>89</sup> e “rainha da paz e da guerra”, a Senhora do Rosário instituiu-se, segundo Juliana Souza, como “bandeira da conquista espiritual portuguesa”, ao mesmo tempo em que se fixou como *sinal diacrítico* da identidade católica frente aos reformadores calvinistas e luteranos.<sup>90</sup>

O fato de esses dissidentes negarem os atributos milagrosos de Maria, e outras práticas devocionais católicas, isto é, uma série de liturgias entendidas por esta vertente como idólatras e exterioristas,<sup>91</sup> fez com que a Igreja reagisse no sentido de reforçar os seus dogmas tradicionais, através do Concílio de Trento (1545-1563). Nesta ampla reforma do catolicismo, não só os seus dogmas tradicionais foram redimensionados, mas, buscou-se intensamente reafirmar a importância da devoção aos santos canonizados, o uso dos sacramentos e das práticas penitenciais e, o culto vigoroso à Virgem Maria em suas diversas invocações.<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> SOUZA, Juliana Beatriz Almeida. *Senhora dos Sete Mares*. Devoção mariana no império colonial português. Tese de Doutorado em História. Niterói: UFF, 2002, p. 157.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 55

<sup>89</sup> Segundo Scarano, a Senhora do Rosário em Portugal ficou conhecida como protetora dos navegantes, e padroeira dos marinheiros do Porto. Posteriormente, com o avanço do “proselitismo dominicano”, passou a integrar o africano recém-chegado, adotando “regras semelhantes às das demais confrarias portuguesas” que tinham como obrigações pias “remirem cativos e presos, e casarem órfãs.” Cf.: SCARANO, *Devoção e escravidão*. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino. 2ª Ed, São Paulo: Ed. Nacional, 1978, p. 39-40.

<sup>90</sup> SOUZA, *Senhora dos Sete Mares...*, *Op. Cit.*, p.173

<sup>91</sup> Isto é, carentes de contemplação interior e não direcionadas diretamente a Deus.

<sup>92</sup> Cf.: DAVIDSON, N. S. *A Contra-Reforma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 39-50. BOSSY, J. *A cristandade no Ocidente, 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 17-28.

Escalada ao posto mais elevado, depois da Santíssima Trindade na hierarquia celestial, a Virgem representou um dos símbolos distintivos da identidade católica e do proselitismo missionário patrocinado pelo Império Português, no sentido de *conquistar novas almas* ao reino cristão. Deste modo, o acentuado apostolado tridentino ao culto à *mãe de Deus* assegurou outros contornos à linguagem contrarreformista católica. Isso ocorreu na medida em que a figura divina de Maria, junto à comunhão dos santos e anjos, revigorou as concepções das formas de intercessão que poderiam ser tomadas junto a Deus para a salvação dos homens na vida e na morte. Quando a *religião das obras* e a obtenção da graça, através de esforços penitenciais e práticas de oração, estavam sendo questionadas pela causa protestante, aprimoraram-se os métodos de atuação humana frente às possibilidades de investimento no alcance da graça da redenção.<sup>93</sup>

As organizações religiosas coletivas das irmandades imprimiram esse ativismo leigo nas reivindicações e anseios florescentes da sociedade daquele período. Isso ocorreu conforme a expansão do mutualismo e da prestação de serviços funerários, elementos fulcrais que transformaram o ideal de beneficência cristã em favor do alcance da graça na vida eterna. Sendo assim, a ideia de que o beneficiado representava uma espécie de *réplica de Cristo* fez da caridade cristã uma das pilastras na religiosidade vivida pelos confrades leigos. Esses irmãos — mobilizados pelo compromisso e por uma identidade devocional comum — comprometiam-se não só com a grandeza do culto ao santo patrono, mas com a *assistência corporal e espiritual* dos seus pares de fé que se viam em estado de privações ou próximos à morte.<sup>94</sup>

Nessa perspectiva, a participação dinâmica dos confrades leigos na doutrina oficial católica correspondeu à necessidade do poder institucional em abrir concessões ao público laico para que a Igreja não colocasse em risco parte vultuosa de seu rebanho, caso resolvesse condená-los em massa como dissidentes heréticos. Segundo Vauchez,<sup>95</sup> a proliferação das confrarias leigas, remanescente da Baixa Idade Média, foi um fenômeno tipicamente urbano associado às transformações mentais daquele período. O surgimento das cidades, o aumento crescente da mendicidade aliada à pressão dos leigos por uma atuação mais dinâmica e participativa na vida litúrgica da Igreja são razões que explicam o despertar do sentimento comunitário em prol da assistência coletiva, baseada em ações de misericórdia e da caridade cristã. Sendo assim, as confrarias surgiram em resposta às insatisfações em relação aos

---

<sup>93</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Editora Estampa, 1995, p. 84-113

<sup>94</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>95</sup> *Idem, Ibidem.*

comportamentos tradicionais de vivência religiosa, cujos leigos eram reduzidos anteriormente à condição de meros expectadores sem possibilidade alguma de pregar ou evangelizar, em função do lugar pecaminoso e condenável em que o laicizado ocupava no discurso clerical.

Neste contexto de *revolução espiritual* do período limiar do medievo surgiram as ordens mendicantes de São Francisco de Assis e São Domingos de Gusmão. Essas ordens religiosas, respeitadas as suas diferenças e propósitos, traduziam anseios comuns de uma *vita apostolica* em favor de uma atitude de entrega à evangelização e peregrinação, assim como fez Cristo e seus apóstolos quando saíram pelo mundo com intuito de converter e levar a *boa nova*. Deste modo, este ideal de *evangelismo* reviu as concepções rigorosas de *contemptus mundi*, em que a renúncia radical ao mundo terreno era vista como exemplo de santidade e de perfeição espiritual. É também contemporâneo ao período, o surgimento de pregadores errantes e eremitas que, mesmo sem a licença papal, saíram a pregar a *Palavra* e a viver da mendicância voluntária e dos exercícios ascéticos.<sup>96</sup> Os *penitentes* também “se multiplicaram sob a influência das ordens mendicantes”, esses obedeciam às práticas mais rigorosas do que as estipuladas nas confrarias comuns, pois oravam diariamente a base de jejuns e exercícios espirituais. Os *flagelantes* compuseram igualmente o cenário urbano das cidades medievais, praticavam o flagelo coletivo em plena praça pública, saíam em procissões expiatórias e se martirizavam até a efusão de sangue, como um grande espetáculo à vista de todos.<sup>97</sup> Tal iniciativa não deixava de exprimir a insatisfação dos segmentos leigos ao comportamento monopolizador do clero frente aos bens de salvação; outras críticas eram respaldadas ao enriquecimento dos mosteiros e à vida ostentatória de padres seculares que se entregavam publicamente aos prazeres mundanos sem qualquer reserva à disciplina celibatária.

São Domingos de Gusmão (1170-1221), diferentemente do filho de mercador de Assis, era integrante da Igreja (cônego regular de Castela) e muito engajado na questão em defesa do papel da erudição na formação doutrinária do clero. Ciente da perda do controle doutrinário da Igreja e dos anseios do público laicizado, o cônego de Castela se dirigiu à Languedoc para combater a difusão das heresias do catarismo e dos valdenses ao sul da França. A partir de então, conseguiu a aprovação do papa para a fundação da sua *Ordem dos Pregadores*, pela qual seguiria a orientação doutrinária da regra de Santo Agostinho. O objetivo da ordem mendicante consistia em aproximar os leigos das crenças ortodoxas, no sentido de afastá-los dos movimentos dissidentes da fé católica e reconduzi-los à obediência

---

<sup>96</sup> *Idem*, p. 143-156

<sup>97</sup> *Idem*, p. 160-164.

cristã, a partir dos princípios de humildade, pobreza e resgate do ideal apostólico de Cristo, com ênfase à espiritualidade penitencial e caritativa.

Domingos de Gusmão buscou aprimorar sua campanha doutrinária através da difusão de um novo método combativo de oração. Reza a tradição católica que Maria teria lhe entregue o primeiro cordão mariano lhe ensinando, através das contas, uma nova forma de recitar os padre-nossos e ave-marias para obtenção da graça divina. A partir desta narrativa mítica, o rosário se inseriu no discurso normatizador da Igreja como instrumento de evangelização e de luta contra as dissidências heréticas, emitindo ideais de defesa aos fundamentos doutrinários do cristianismo e à crença efetiva em Maria, símbolo máximo de proteção da Igreja e *dos homens*.<sup>98</sup>

Após o êxito missionário na França meridional, o líder dos *pregadores* buscou divulgar o método de orações entre outras fronteiras do paganismo na Europa Ocidental. Alertou aos fiéis, em sua campanha, sobre a importância de se meditar sobre os mistérios do Evangelho impressos nas passagens cruciais da vida de Cristo por meio do instrumento milagroso. Praticada intensamente nos mosteiros medievais, a recitação do rosário adquiriu no período posterior, uma feição popular, na medida em que o símbolo religioso se disseminou entre as irmandades leigas. Gradativamente as recitações sucessivas de ave-marias intercaladas por pai-nossos e posteriormente por “glória ao pai” identificavam-se com passagens pontuais da trajetória de Cristo narrada pelos textos evangélicos. Depois de passar por um período imerso no esquecimento, a invocação do Rosário ressurgiu no século XV, quando os dominicanos alemães Alano de Rupe e Jacob Sprenger fundam na cidade de Colônia, em 1475, a primeira confraria do Rosário que se tem notícia. A devoção se expandiu entre as irmandades leigas pela Europa moderna e uma das principais condições de admissão era que o entrante recitasse pelo menos uma vez por semana as orações do santo rosário.<sup>99</sup>

Em Portugal as confrarias do Rosário se proliferaram a partir do século XV, quando houve a fundação da primeira irmandade desta invocação no mosteiro de São Domingos de Lisboa, por ocasião da peste que assolou a cidade no ano de 1490. De acordo com Maria Helena da Cruz Coelho, o movimento leigo, num sentido mais amplo, já havia se consolidado no reino desde os fins da Idade Média, se concentrando, sobretudo, nas regiões entre o Minho,

---

<sup>98</sup> SOUZA, *Senhora dos Sete Mares. Op. Cit.*, p. 114-120; BORGES, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 49; REGINALDO, *Os Rosários dos Angolas. Op. Cit.*, p. 90; QUINTÃO, *Lá vem meu parente. Op. Cit.*, p. 78.

<sup>99</sup> SOUZA, *Senhora dos Sete Mares. Op. Cit.*, p. 121.



Douro e nas proximidades do Tejo.<sup>100</sup> Conforme Saul Antônio Gomes, o culto do Rosário em Portugal consolidou-se, em grande parte, não só pela ação do mosteiro de São Domingos, mas pelos mosteiros de Santa Maria da Vitória, Santa Ana de Leiria e pelas casas cistercienses, como a de Santa Maria do Cós. Nesta época, Portugal já contava com um amplo conjunto de confrarias desta devoção espalhadas por localidades como Lisboa, Évora, Lagos, Leiria, Alcácer-do-Sal, Elvas, Setúbal e Moura.<sup>101</sup> Segundo o autor, essas novas confrarias passaram a imprimir uma religiosidade laica moderna, priorizando a prática litúrgica devocional em relação aos serviços de assistência mútua.<sup>102</sup>

De acordo com os estatutos que regulamentavam o funcionamento interno dessas confrarias, era admissível a entrada de todas as pessoas cristãs de “qualquer qualidade e condição”<sup>103</sup>. Cada ingressante deveria praticar a oração diária ou semanal do rosário e venerar Maria como principal intercessora dos fiéis e pecadores. Além de participar ativamente em todos os ritos litúrgicos e celebrações festivas, era necessário acompanhar os enterros dos irmãos defuntos e assistir piedosamente os doentes, órfãos e desvalidos. Outra obrigação do entrante consistia em escutar os sermões e entoar os cânticos de louvor à Maria para que pudesse ser agraciado com indulgências e receber uma pena menor durante o julgamento das almas no Purgatório.<sup>104</sup>

No compromisso de abertura da confraria do Rosário da abadia cisterciense de Santa Maria do Cós em 1583, além dessas disposições estatutárias, havia em anexo uma bula papal de Leão X, cujo documento estabelecia privilégios espirituais àqueles que rezassem periodicamente o santo rosário. Admitiam-se irmãos vivos e mesmo os já defuntos, pois os primeiros deveriam se incumbir da obrigação de orar semanalmente para que os ditos falecidos pudessem desfrutar “lá no Purgatório não só de todas as indulgências, mas de todos os bens espirituais de que participam e gozam os confrades vivos.”<sup>105</sup> A segunda disposição presente no documento refere-se à festa de celebração em memória a vitória de Lepanto

---

<sup>100</sup> COELHO, Maria Helena da Cruz. “As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte”. In: *Confrarias, grêmios, solidariedades em La Europa Medieval*. XIX Semana de estudios Medievales. Estella. Gobeierno de Navarra: Departamento de Educación y Cultura, 1992, p. 157

<sup>101</sup> GOMES, Saul. “Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas. Entre o fim da Idade Média e o século XVII: O protagonismo dominicano de Sta. Maria Vitória”. In: *Lusitania Sacra*. Lisboa. 2ª série, 7. Ano: 1995, pp. 89-150.

<sup>102</sup> Segundo Gomes, as instâncias de poder municipal passaram a assumir os serviços de assistência social, algo que não ocorreria no Brasil setecentista. Cf.: GOMES, *Op. Cit.*, p. 89-150.

<sup>103</sup> Consoante Nicolau Dias: “(...) na confraria do Rosário de Nossa Senhora, recebem todos os estados e condições de pessoas, homens, mulheres, grandes, pequenos, pobres, ricos, velhos, moços, livres, eclesiásticos, seculares e defuntos.” Cf.: BNL, DIAS, Nicolau, *Livro do Rosário de Nossa Senhora*. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982, 1ª Ed, 1573, p. 45.

<sup>104</sup> *Idem, Ibidem*.

<sup>105</sup> ANTT, Livro 37, fl 1-2. Mosteiro do Cós: Apud: GOMES, *Op. Cit.*, p. 102.

(1571), instituída pelos papas Pio V e Gregório XIII em 1573 para comemorar a vitória cristã contra os muçulmanos na região do Mediterrâneo. De acordo com as determinações do último papa mencionado, todas as igrejas que alocassem em seu altar uma imagem de Nossa Senhora do Rosário deveriam celebrar uma festa solene todos os primeiros domingos de outubro.<sup>106</sup>

Em convento de São Domingos em Lisboa, após se separar da confraria de brancos, a primeira irmandade dos pretos devotos reconhecida oficialmente em meados do século XVI, passou a reivindicar uma série de demandas ao poder régio que ultrapassavam ao largo questões estritamente devocionais.<sup>107</sup> Com efeito, ao saírem fortalecidos do litígio com os irmãos brancos na busca pela autonomia do grupo, os confrades de cor solicitaram ao rei outros “privilégios. Entre esses, os resgates dos irmãos libertos por ocasião da morte do senhor, quando na condição de recém-libertos viam seus direitos serem usurpados pelos herdeiros em razão das alforrias violadas ou não reconhecidas pelos sucessores que se recusavam a cumprir a vontade do testador. Outro pleito dos irmãos referia-se ao direito da irmandade em comprar o cativo ou lhe arranjar um comprador íntegro, caso o irmão cativo estivesse sendo vítima de maus tratos de um *cativeiro injusto*. Também reclamavam os *pretos* contra as proibições do comércio das negras do tabuleiro impostas pelos fiscais municipais daquela cidade. Em 1505, sob intervenção do rei Dom Manoel, as *pretas* forras passaram a ter direito de venda pública nos arredores da corte lusitana. Como podemos perceber, pelo caso específico desta irmandade do Rosário lisboeta, esses grupos fraternais de *homens pretos* do reino representaram um canal institucional para as reivindicações sociais e de conquistas de privilégios sancionadas pela concessão de mercês régias.<sup>108</sup>

Contudo, Didier Lahon pondera que esses privilégios foram gradativamente reduzidos, “em particular a partir de 1740”, quando o poder régio demonstrou cada vez mais reservas em favorecer uma política de alforria mediante o crescimento expressivo de libertos, vistos pelas

---

<sup>106</sup> *Idem*, p. 102.

<sup>107</sup> Sobre este episódio ocorrido no Rosário de São Domingos de Lisboa, Didier Lahon acrescenta: “Em 1550, o desentendimento e o conflito chegaram a tal ponto que a instituição rachou, literalmente, em duas alas, uma dita “honrosa”, a outra “dos pretos e forros”. A difícil coexistência prossegue, contudo, no seio da confraria mãe e, apesar da intervenção de dois Generais da Ordem Dominicana, novos privilégios são concedidos aos irmãos negros. Finalmente, em 1565, ou seja, dois anos após o fim do Concílio de Trento, e durante a Regência do cardeal D. Henrique, eles obtêm os seus próprios estatutos e a sua independência oficial, com a aprovação das autoridades reais e eclesiásticas. Esse evento marca a independência total e definitiva da ala negra face à ala branca. A partir desta data, a confraria branca empenhou-se num combate cada vez mais violento contra a confraria negra. No entanto, o poder real continuou apoiando infalivelmente a confraria que, é necessário sublinhar, incontestavelmente, será desde essa época até o século XIX aconselhada por letrados e juristas brancos.” Cf.: LAHON, Didier. “Da redução da alteridade a consagração da diferença: as irmandades negras em Portugal (Séculos XVI-XVIII). In.: *Revista Projeto História*. São Paulo, nº 44, pp. 553-83, jun. 2012, p. 60-61

<sup>108</sup> TINHORÃO, J. R. *Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no circo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012, p. 47-49. Ver também: BRÁSIO, Antônio. *Os Pretos em Portugal*. Lisboa: Divisões de Publicações e Biblioteca Geral das Colônias, 1944, p. 73-96.

autoridades como uma ameaça ao sossego público. Segundo o discurso dos *homens bons* de Lisboa, o aumento efetivo de forros gerava “grandes inconvenientes aos costumes da corte polida”, pois os *moços a servir* que ficavam sem cômodo poderiam se entregar facilmente à “ociosidade e aos vícios”.<sup>109</sup> Deste modo, o discurso régio Setecentista já não era o mesmo quando tinha por preocupação integrar, através de premiações e benesses reais, os africanos que se estabeleciam na corte para servir como escravos. A retórica, antes pautada numa justificativa religiosa para evangelizar os gentios pagãos através da graça da Maria do Rosário, passou a se respaldar numa lógica de proteção à propriedade. Sendo assim, comprovar a injustiça e os maus tratos do cativo se tornava cada vez mais difícil, haja vista que nesses casos era sempre a palavra do escravo contra a do senhor.<sup>110</sup> Posto isto, mesmo diante da representação jurídica das irmandades ancoradas em privilégios reais, não era fácil fazer frente aos desmandos e a autoridade legítima da fala senhorial.

Em consulta ao fundo documental do *Desembargo do Paço*, podemos constatar que, mesmo diante dessas restrições, os irmãos do Rosário do reino continuaram a defender seus privilégios conquistados e a combater a arbitrariedade senhorial, através dos espaços reivindicativos dos sodalícios. Ainda que não conseguissem respostas favoráveis a seus irmãos maltratados ou vendidos para fora do reino, as petições seguiam numa frequência espantosa entre os séculos XVI e XVII. Já após o terremoto, acompanhado do incêndio de 1755, esses requerimentos se avolumaram ainda mais, sob a justificativa de terem sido queimados os antigos privilégios concedidos antes do desastre. Deste modo, os irmãos do Rosário da Senhora Resgatada — alocada ao Convento da Santíssima Trindade da Corte — encaminharam, em 10 de julho de 1780, ao poder régio o pedido de extensão dos privilégios “concedidos à Irmandade do Rosário do Salvador” por Dom João V (1714). Segundo o requerimento:

(...) em virtudes dos quais é facultado a mesma Irmandade poder *libertar ou buscar comprador* a quais seus Irmãos ou Irmãs escravos querendo seus senhores *vendê-los para fora do Reino ou no caso de lhes darem áspero e cruel tratamento ou finalmente deixarem os mesmos Irmãos precisos para o serviço da sua Irmandade*. Se lhes conceder a graça pedida somente no veredicto caso de quererem os Senhores dos Irmãos dos Suplicantes vendê-los para fora do Reino em cujo caso poderia a Irmandade Suplicante pagar aos Senhores o seu *justo valor*.<sup>111</sup> (Grifos Nossos)

---

<sup>109</sup> LAHON, *Op. Cit.*, p. 66-67.

<sup>110</sup> Observação feita por: REGINALDO, Lucilene. “África em Portugal: devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII.”. In.: *Revista História*, São Paulo, nº 28, vol. 1, 2009, p. 289-319.

<sup>111</sup> ANTT, *Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 1354, Nº 11*. Extensão de Privilégios à Irmandade dos Homens Pretos denominada de N. S. do Rosário, a Resgatada, 1780.

Os irmãos da Resgatada justificaram seu pedido com base nos “ponderados motivos do serviço e obséquios feitos à Senhora do Rosário”, pois caso fossem transferidos para fora do Reino “não podiam continuar com sua devoção”. E por tudo isso, diziam os confrades *pretos* serem dignos da graça, de modo que “fora desta cidade não poderiam empregar-se no culto divino a Senhora do Rosário”, cujo *objeto* que os motivou na busca da confirmação do concedido privilégio.<sup>112</sup> Em resposta, a Coroa pondera que já “naquele tempo” de Dom João V “constaria na sua Real Presença a perturbação que na República causavam semelhantes Privilégios”. Ademais, alegou também a provisão real que tais perturbações eram causadas em razão da “maior parte dessas redenções” ser fruto de desvios dos escravos contra seus senhores, pois, movidos pelo interesse do resgate teriam “arrendado aos mesmos”, além de incitarem naquele reino o “amor à liberdade”.<sup>113</sup> Por fim, o procurador da Coroa reitera seu posicionamento em favor “sempre ao justo domínio dos senhores dos escravos irmãos.”<sup>114</sup>

Em requerimento anterior, os irmãos do Rosário do Convento de Santa Joana suplicaram pela confirmação das mercês concedidas quando ocupavam o antigo mosteiro de São Domingos.<sup>115</sup> Em petição, juraram aos Santos Evangelhos os irmãos — João Ribeiro (homem preto, trabalhador e morador da Rua Direita com mais de sessenta anos), juntamente com Bernardo José da Paz Tomé (preto e oficial de alfaiate) — que aquela irmandade tinha obtido todas as graças régias e foram queimadas por ocasião do incêndio de 1755.

O capelão da associação, o Padre João de Azevedo mencionou em carta de 1768 que entre os privilégios adquiridos “havia um para que preto algum da Irmandade não pudesse ser vendido ou transportado para fora do Reino; e todo senhor que os transportasse seria condenado em tantos mil cruzados (...)” E por isso suplicava por meio desta, o repasse das certidões de todas as mercês adquiridas pelos “antecedentes reis de Portugal”.<sup>116</sup> Essas mercês consistiam no direito em nomear um juiz privativo<sup>117</sup> para pleitear a liberdade daqueles que sofressem sevícias e ásperos castigos ou para resgatar os irmãos que estivessem a bordo nos

---

<sup>112</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 1354, Nº 11. Extensão de Privilégios à Irmandade dos Homens Pretos denominada de N. S. do Rosário, a Resgatada, 1780.

<sup>113</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 1354, Nº 11. Extensão de Privilégios à Irmandade dos Homens Pretos denominada de N. S. do Rosário, a Resgatada, 1780.

<sup>114</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 1354, Nº 11. Extensão de Privilégios à Irmandade dos Homens Pretos denominada de N. S. do Rosário, a Resgatada, 1780. Ver também o pedido encaminhado pela mesma Irmandade do Rosário em 1761, no qual os confrades se referem aos escravos irmãos que eram vendidos para o Brasil. Cf.: ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço, 2091.

<sup>115</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 2091, Nº 29, Petição de confirmação de Privilégios da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Convento de Santa Joana, 1768.

<sup>116</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 2091, Nº 29, Petição de confirmação de Privilégios da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Convento de Santa Joana, 1768.

<sup>117</sup> Este juiz deveria defender “todas as causas da irmandade.”

navios. Além disso, cada senhor seria multado com “duzentos cruzados,” caso encaminhasse o confrade cativo para fora do Reino. Na mesma carta, o capelão reclamava sobre a necessidade de promover peditórios pela cidade, uma vez que o “incêndio sucessivo ao terremoto” exauriu quase todos os bens da dita irmandade e sua igreja necessitava de muitos reparos.<sup>118</sup>

Em resposta encaminhada pelo desembargador Antônio Manoel Nogueira de Abreu 1769, o poder régio declarou sobre o pedido de que “não deviam conceder”, porque seria tirar “a liberdade dos senhores,” privando-os de maior lucro em que teriam quando vendiam suas peças para fora.<sup>119</sup> Este argumento se respaldou tanto no direito de propriedade, como na questão disciplinar, pois os escravos “fiados no privilégio da Irmandade de os remirem” passavam a prestar “mau serviço” aos seus proprietários. As acusações chegavam a ser de cunho moral, uma vez que tendo em vista o privilégio e a proteção da irmandade, os servidores poderiam furtar o “dinheiro e bens” para dar à confraria, na esperança de que esta “os remissem” para virem a ser forros. Sendo assim, não era recomendado que o confrade cativo que padecesse “ásperos castigos” recorresse a tal privilégio, pois havia “remédios de direito” que o *protegia* neste caso. Quanto ao direito de esmolar pela cidade, a resposta também foi negativa sob a justificativa de que os negros “abusavam desta *graça* pelas indecências que faziam no exercício das mesmas esmolas, causando irreverência na Irmandade da mesma Senhora que consigo traziam (...)”. Por isso, conclui o desembargador, esses irmãos tinham pouco apreço “a nossa religião.”<sup>120</sup>

A mesma associação do Rosário do Convento de Santa Joana de Lisboa esteve envolvida com polêmicas com a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia do Coração de Jesus, porque passou a utilizar das opas encarnadas em seus atos públicos festivos e na realização dos peditórios. A mudança das *murças* brancas com insígnias pretas para a cor púrpura (distinção nobre) foi encarada como uma profunda ofensa pelos irmãos do Santíssimo que se diziam lesados nas esmolas e prejudicados na distinção de sua imagem. Segundo o procurador da Irmandade da Igreja do Sagrado Coração de Jesus:

(...) *comparada e igualada às Misericórdias*, [a Irmandade do Santíssimo Sacramento] achando-se na posse e *uso de tempo imemorial de ela só ter e vestirem seus irmãos privamente capas de pano encarnado, só eles pedirem para ser a do Santíssimo Sacramento no recinto da sua freguesia, e sendo*

<sup>118</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 2091, Nº 29, Petição de confirmação de Privilégios da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Convento de Santa Joana, 1768.

<sup>119</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 2091, Nº 29, Petição de confirmação de Privilégios da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Convento de Santa Joana, 1768.

<sup>120</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 2091, Nº 29, Petição de confirmação de Privilégios da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Convento de Santa Joana, 1768.

*isso o distintivo de todas as outras irmandades* que, sempre estiveram os ditos do Santíssimo das Paróquias: acontece que de pouco tempo a essa parte os Irmãos de uma Irmandade que há no Convento de Santa Joana com o título do Santíssimo Rosário tendo dantes capas (...) brancas os deitaram de pano encarnado como as do Santíssimo da paróquia e com elas se apresentam nos dias festivos na porta do dito convento e na rua a pedirem esmolas ao Povo, por forma que a dita Irmandade Suplicante uma grande diminuição nos seus Peditórios, *porque o Povo enganado com a dita aparência das capas encarnadas entende que tem dado a esmola para o Santíssimo de sua Paróquia* (...).<sup>121</sup> (Grifos Nossos)

Sendo assim, os irmãos de Santíssimo se viam com a mesma graduação e distinção religiosa que a aquela atingida pelos irmãos das Misericórdias. E o direito ao uso da *cor púrpura* era, segundo seu requerimento, *imemorial* e reservada às “pessoas de alta hierarquia e beneméritas”, isto é, de representantes leigos engajados na promoção do culto da eucaristia e da escolta do viático. Por isso os irmãos do Rosário do Convento de Santa Joana provocaram o *espólio* não só das esmolas, mas da distinção e da *honra* daqueles irmãos, tradicionalmente considerados guardiães da sagrada comunhão. Esta noção de *honra* não estava limitada a uma reivindicação de *status* de nobreza, mas abrangia a própria concepção de hierarquia devocional em que o, Santíssimo, por ocupar ordinariamente o espaço central da capela-mor, representava o sacramento de reconciliação com Cristo ressuscitado. No decorrer da exposição dos seus argumentos, esses irmãos esclarecem em quais pontos a escolha das vestes suscitou uma situação de injúria provocada pelos negros àquela confraria, recorrendo assim à intercessão da Coroa:

(...) Não é livre a qualquer confraria usar das vestes que bem quer. A *diferença dos vestidos não é certamente um ponto de mero capricho; é um Direito constituído em Ordem Civil*, que se adquire legitimamente: que constitui propriedade, que produz ação e que irroga (sic) penas e que influi diretamente sobre a Economia política (...). A cor púrpura que em todos os tempos foi reputada a mais nobre, que na Lei Antiga foi designada por Deus mesmo ao Divino Culto (...) e que *por isso mesmo devia transmitir-se a Lei da Graça com justa razão constitua a cor própria das Vestes destinadas ao serviço do Santíssimo Sacramento nas Paróquias, para dali se administrar aos fiéis e aos enfermos*. (...). Em uma palavra as Irmandades do Santíssimo Sacramento das Paróquias, pelo seu fim, pelo objeto em que se empregam, pelo culto a que se destinam e pelo interesse *do estado não devem confundir-se com alguma outra confraria* (...). A extorsão das esmolas foi um fato público, indubitavelmente demonstrado, pois que na verdade os Suplicantes

---

<sup>121</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Nº 17, Requerimento da Irmandade do Rosário do Convento de Santa Joana, 1798. Cópia da Petição dos Irmãos do Santíssimo Sacramento da Igreja do sagrado Coração de Jesus, 1793.

pediam pela Rua, longe do Adro da igreja (...) desde as suas próprias casas até a igreja.<sup>122</sup> (Grifos Nossos)

Esta confusão na aparência das insígnias fez com que os irmãos ofendidos passassem a utilizar argumentos depreciativos e a desqualificar a todo custo a ação dos *pretos* devotos. Segundo os suplicantes, aqueles confrades do Rosário se figuravam em público com as vestes do Santíssimo para *extorquir esmolas* do Povo que, *enganados com a aparência das opas*, prestavam auxílio pensando ser a doação destinada ao Senhor Sacramentado. De acordo com o procurador daquela irmandade da paróquia, “não o sendo realmente em serviço da Igreja” os servidores do Rosário “com capas do Santíssimo vai buscar esta [doação] onde a despesa é insignificante e *menor o pio trabalho* e decrescendo outra que é indispensável”.<sup>123</sup>

Todavia, os irmãos do Rosário responderam prontamente à associação dizendo ser “absolutamente falso” o depoimento declarado por aqueles de que os irmãos *pretos* iludiam “a piedade dos fiéis extorquindo-lhes as esmolas por engano”. Segundo os devotos, *era público e notório* o fato de que a Igreja de Santa Joana não se confundia com a Paróquia do Coração de Jesus. Por isso não tinha fundamento a reclamação dos irmãos do Santíssimo que, baseados na “falsa imaginação de a cor encarnada *ser* a mais grave e mais respeitável” se indispueram com os irmãos do Rosário. Ademais, acrescentam ainda:

(...) em 1º lugar, as *capas encarnadas nunca foram privativas somente próprias das Irmandades do Santíssimo Sacramento* das paróquias, que antigamente usavam delas brancas, antes da celebração dos Santos Mártires, sendo absolutamente *arbitrária e voluntária a mudança que fizeram, sem ter direito algum e muito menos exclusivo das outras irmandades*: em 2º lugar todas as *confrarias eretas estabelecidas nas Igrejas dos Conventos* de religiosos e de religiosas desta Corte, que tem a administração das Capas do Santíssimo Sacramento das mesmas Igrejas *sempre tem usado das mesmas vestes encarnadas*, como é constante nos conventos de S. Francisco da Cidade, dos Paulistas, de Jesus, de S. Domingos e outros das quais algumas tem já convencido judicialmente as confrarias das paróquias por Licenças que passaram em julgado. (...) Em terceiro (...), *podem todas as confrarias usar das outras Insígnias por sua devoção sem escândalo e prejuízo de alguma das Ordens Militares* (...).<sup>124</sup> (Grifos Nossos)

Portanto os irmãos de cor se viam na condição de beneméritos a serviço da Virgem e seria “muito indecoroso para a irmandade” se os filhos do Rosário fossem privados “do uso

---

<sup>122</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Nº 17, Requerimento da Irmandade do Rosário do Convento de Santa Joana, 1798. Cópia da 2ª Petição dos Irmãos do Santíssimo Sacramento da Igreja do sagrado Coração de Jesus, 1799.

<sup>123</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Nº 17, Requerimento da Irmandade do Rosário do Convento de Santa Joana, 1798. Cópia da 2ª Petição dos Irmãos do Santíssimo Sacramento da Igreja do sagrado Coração de Jesus, 1799.

<sup>124</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Nº 17, Requerimento da Irmandade do Rosário do Convento de Santa Joana, 1798.

atual das capas encarnadas”. Segundo os devotos, o uso procedia de forma legítima, pois os mesmo já haviam adquirido a licença do Ordinário daquela Freguesia, por isso recorreram ao Desembargo do Paço para que fosse conservado “o uso de suas insígnias e capas encarnadas.” Em resposta, o desembargador Francisco Alves da Silva se coloca parcialmente ao lado dos suplicantes negros, uma vez que “estando eles munidos da licença do Ordinário e não havendo Lei que *encobrisse* esta determinação” lhe pareceu pertinente a resolução régia de não proibi-los de usarem as vestes encarnadas. Esta determinação foi aceita desde que não pedissem os pretos do Rosário “fora da Igreja e de seu Adro”, com o uso das opas de cor púrpura.<sup>125</sup>

Este caso de enfrentamento dos *pretos* devotos à poderosa entidade do Santíssimo Sacramento demonstra não só o esforço coletivo acionado pela identidade devocional ao Rosário, mas como esses espaços de padronização de condutas e regulação de comportamentos da política de conversão foram apropriados em benefício à defesa jurídica dos escravos irmãos. Como podemos notar, não raro os confrades recorriam ao Desembargo do Paço em defesa dos seus interesses devocionais e dos *privilégios* adquiridos principalmente nos primeiros anos de conversão, quando o projeto missionário se demonstrava bastante incerto e o poder régio, cada vez mais envolvido na política de colonizar corpos e espíritos. Por outro lado, esta participação efetiva da Coroa nas questões de ordem religiosa, envolvendo as confrarias leigas, os conflitos múltiplos entre si e as indisposições destas com a jurisdição paroquial, inibiu paulatinamente o poder episcopal, a autonomia dos visitantes, fazendo das associações leigas *refém* desta crescente intervenção.<sup>126</sup>

Com efeito, a política intervencionista em favor dos rosários de São Domingos de Lisboa foi regida por uma *lógica de privilégios*, onde os direitos não significavam equidade e extensão a todas as confrarias negras, mas àquelas em específico que solicitaram suas súplicas e foram de algum modo, atendidas pela *benevolência* régia. A percepção que se tinha em torno dos parâmetros corporativos da sociedade auxiliou a inserção desses escravos, enquanto devotos, à autoridade do rei. Isso ocorria em função de que os casos que chegavam até o conhecimento do poder régio, como os pedidos de *resgate*, por exemplo, não eram feitos em nome de um escravo em particular (este desprovido de personalidade jurídica), mas em nome

---

<sup>125</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, N° 17, Requerimento da Irmandade do Rosário do Convento de Santa Joana, 1798.

<sup>126</sup> Esta intervenção crescente do poder régio nos assuntos confrariais resultou teve seu ponto máximo com a exigência do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, em 1765, com a fiscalização dos estatutos das irmandades leigas. Cf.: PENTEADO, *Op. Cit.*, p.39-45.



da irmandade enquanto corporação e canal de representação deste devoto. Nessa perspectiva, as associações religiosas funcionaram, em síntese, como canais de conversão, enquadramentos e normatização dos escravizados, sem deixar de servir também como meios de integração social, veículos proteção e de reorientação identitária desses sujeitos num contexto desagregador e de impacto incomensurável da diáspora.

Esta ânsia por familiarizar-se, por “estar em comunidade” e reconstituir laços solapados pelo tráfico se tornou um projeto buscado pelos negros estrangeiros quando se filiavam em associações religiosas. A oferta de recursos a despeito do aparato jurídico às causas pontuais colocadas pelos irmãos submetidos à condição de injustiça no cativeiro fez das irmandades, um espaço não só de conforto psicológico, mas de expressão das causas grupais, atendidas, eventualmente, pelas *mercês régias*.<sup>127</sup> Lucilene Reginaldo ao estudar a circulação e a repercussão desses pedidos de privilégios em vários pontos do Atlântico chamou atenção para “o fracasso desse recurso” no Ultramar, podendo ser explicado pelas “marcantes diferenças entre a escravidão do reino e na colônia”.<sup>128</sup> Nesse sentido, acrescenta este estudo: “qualquer questionamento à propriedade escravista era por demais explosiva e subversiva da ordem. Quanto mais evidente foi se tornando esta realidade, mais absurda e inútil se tornava qualquer tentativa de resgate de cativos por argumentos de cunho moral.”<sup>129</sup>

Neste ínterim, não atingidas às mesmas proporções dos privilégios régios obtidos pela confraria de pretos de Lisboa, as irmandades do Rosário no Brasil também tomaram a iniciativa de enviar cartas ao poder régio solicitando a liberdade dos irmãos submetidos em condições de *cativeiro injusto*. Exemplos conhecidos foram os requerimentos encaminhados pelas irmandades desta devoção das capitânicas de Pernambuco e do Rio de Janeiro estudadas por Quintão. Nessas cartas eram solicitados os regates de Domingos Gomes — vítima de maus tratos pelo seu proprietário morador de Olinda — e a liberdade de “alguns irmãos” mantidos em *mau cativeiro* no Rio de Janeiro. Tendo o último pedido barrado por intransigências categóricas das autoridades locais, a libertação de Domingos em Pernambuco, através deste recurso de apelação ao rei, é um dos poucos casos concretos conhecidos de *resgate de irmãos* promovido em terras brasileiras.<sup>130</sup> No entanto, o alvará régio de 1702 estendeu à Irmandade dos *homens pretos* de Nossa Senhora do Rosário de Salvador da Bahia, o privilégio de resgatar os confrades vendidos para terras distantes. Todavia, a condição

---

<sup>127</sup> LAHON, *Op. Cit.*, pp. 53-83.

<sup>128</sup> REGINALDO, *Os Rosários dos Angolas. Op. Cit.*, p. 341

<sup>129</sup> *Idem.*

<sup>130</sup> QUINTÃO, *Lá vem meu parente. Op. Cit.*, p. 137.

colocada à libertação “mediante justa avaliação” da Coroa não nos fornece parâmetros suficientes para afirmarmos se houve aplicação desta *mercê* no cotidiano dos irmãos cativos.<sup>131</sup>

Por outro lado, as confrarias negras na colônia não deixaram de exercer este papel interventor a favor das causas dos seus membros, mesmo quando não eram atendidas pelas mercês régias, no que diz respeito ao resgate dos seus irmãos maltratados ou vendidos para longe de suas comunidades. O comportamento mais próximo disso pode ser encontrado em algumas agremiações que disponibilizavam parte do seu tesouro àqueles irmãos que, ao demonstrarem capacidade em amealhar recursos, financiavam a juros a compra da alforria, sob empréstimos da irmandade. Nesse sentido, longe de reivindicar a liberdade nos moldes abolicionistas, o que seria uma postura anacrônica quando pensada para a sociedade escravista do século XVIII e primeira metade do XIX, esses financiamentos foram concebidos como privilégios e nunca estendidos a todos os membros da corporação.<sup>132</sup>

Sendo assim, a libertação mediada pelo auxílio da irmandade, era pensada a partir dos valores caros à *economia moral da escravidão*<sup>133</sup> vigentes naquele período. Buscava-se, portanto, melhorias nas condições de vida, através de uma percepção estratificada de sociedade em que a obtenção do *justo* e do *equitativo* estava entrelaçada a uma noção de *justiça distributiva*, onde a desigualdade era tomada como algo natural e regedora daquela

---

<sup>131</sup> Sobre o Alvará Régio de 1702 concedida ao Rosário dos Pretos de Salvador (BA), ver: BOSCHI: C. “Sociabilidade religiosa laica: as irmandades. In.: BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti. História da Expansão Portuguesa. Navarra: Círculos de Leitores, Vol. 3, 1998, p. 356. Apud: SOUZA, *Senhora dos Sete Mares...*, Op. Cit., p. 163.

<sup>132</sup> SOARES, *Devotos da cor*. Op. Cit., p.178-180

<sup>133</sup> A *economia moral da escravidão* se refere à leitura de alguns autores, como Silvia Lara, Sidney Chalhoub, Robert Slenes, em torno da análise de E.P. Thompson (*economia moral* dos trabalhadores ingleses do Antigo Regime). Esses estudos procuraram redimensionar os contornos dados à *experiência social* do cativo no Brasil (antes desprovida de *agenciamento histórico* pela perspectiva da Escola Paulista de Sociologia, décadas de 1950, 1960 e 1970). O conceito consiste em explicar o papel desempenhado pelos parâmetros morais costumeiros, socialmente construídos e compartilhados, na vivência cotidiana entre senhores e escravos. Busca-se entender os lugares do *ethos* normativo da escravidão neste campo de tensão permeado por relações plurais de confrontos silenciosos, negociações, alianças (horizontais e verticais) e rupturas violentas (revoltas). É também interesse desta abordagem explorar as disparidades das leituras múltiplas que se faziam acerca dos modelos de comportamentos que serviam como norteadores das *expectativas* e *obrigações* a serem cumpridas por cada um das agentes sociais. Não obstante, tais códigos valorativos eram forjados continuamente na reciprocidade das relações, pois os senhores construíam seu poder diariamente, não dependendo exclusivamente da imposição do castigo físico. Era preciso negociar e usar da persuasão ideológica, enquanto meios efetivos de construção da autoridade senhorial frente aos escravos. Deste modo, a “política de incentivos”, isto é, premiações resultantes de acordos com a senzala, beneficiavam (desproporcionalmente) os “dois lados da contenda”; pois os senhores viam nessas *benesses*, a oportunidade de ampliar aliados e aumentar o seu poder, e os escravos, concebiam tais *privilégios* como “direitos” e passavam alargar suas reivindicações sociais dentro cativo. Cf.: LARA, Silvia. *Campos da violência*. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro – 1750-1808. Rio de Janeiro: paz e terra, 1988, p. 110-123. \_\_\_\_\_, “Blowin in the wind. E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil”. In *Projeto História*, nº 12,1995, pp. 43-56. SLENES, Robert, *Na senzala uma flor*. Op. Cit., p. 28-53. CHALHOUB, S. *Visões da Liberdade*. Op. Cit., p.17-24.

sociedade corporativa e hierárquica.<sup>134</sup> Deste modo, o que o escravo almejava, em primeiro plano, era a alforria. Quando este projeto se distanciava de seu *horizonte de expectativas*,<sup>135</sup> lutava-se por outras formas de ampliação do seu espaço de autogestão. A escolha de parceiros conjugais, a vivência participativa das atividades confrariais ou a extensão de redes sociais — através do compadrio e das relações do mundo do trabalho — confeririam percepções múltiplas de liberdade daqueles *espaços de experiências* inscritos no mundo da escravidão.<sup>136</sup>

## 1.2 O Rosário no Ultramar

Tradicionalmente vinculada à defesa da ortodoxia e à institucionalização do poder eclesiástico, a iconografia da Virgem dominicana — ornamentada com insígnias reais, tais como a coroa, o cetro e o rosário (símbolo combativo) — delineou parte do imaginário expansionista do mundo europeu. Neste, o triunfo simbólico representado pela Igreja Católica em aliança aos estados monárquicos ibéricos em sua empresa de evangelização estava nitidamente expresso por meio da emissão daquelas mensagens imagéticas. No caso específico do reino de Portugal, a popularidade do culto mariano esteve intimamente atrelada à construção da narrativa mítica da própria história de fundação monárquica do reino luso. Desde os tempos de Afonso Henriques, os feitos miraculosos da nobreza católica nas batalhas contra os mouros durante a guerra da Reconquista foram atribuídos às intervenções da Virgem Maria.<sup>137</sup> Isso explica a apego dos portugueses à variedade de invocações à *escolhida de*

---

<sup>134</sup> Segundo G. Levi a concepção de *justiça distributiva* diz respeito aos códigos sociais de comportamento do Antigo Regime baseados no princípio de rígida hierarquização que definia formas específicas de *reciprocidade*. Já a noção de *equidade* está atrelada àquela concepção de justiça de uma sociedade desigual, em que a distribuição de direitos fundava-se no princípio do *dom e contra-dom* onde os estamentos sociais recebiam benesses de acordo com sua qualidade e condição. LEVI, Giovanni. “Reciprocidade mediterrânea.” In: OLIVEIRA, M. R. de & ALMEIDA, C. M. (Orgs.) *Exercícios da Micro-história*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009, p. 51-82.

<sup>135</sup> O “horizonte de expectativas” pode ser entendido pelas projeções de futuro construídas pelos sujeitos históricos através do “espaço de experiência” vivido naquele contexto do mundo moderno, em que as *lições* tiradas dos antepassados serviam de parâmetro para a elaboração dos projetos de vida. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, p.21-79.

<sup>136</sup> Ver os casos de financiamentos patrocinados pelos confrades negros aos seus irmãos cativos em compromissos pertencentes à irmandade do Rosário da Conceição da Praia (Salvador) e da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Ifigênia (Rio de Janeiro). Esses documentos indicam a possibilidade de empréstimos e a arrecadação de recursos para viabilizar a libertação daqueles irmãos que apresentassem “penhores” e “fiador abonado”. Já Julita Scarano menciona que era prática recorrente em Minas, as irmandades de pretos possuírem escravos. Ademais isso não impedia que em agremiações como a do Rosário dos Pretos de Serro Frio, os irmãos arrecadassem recursos para possibilitar “todo adjutório necessário” para a liberdade de um escravo filiado que se encontrasse em “mau cativo e crueldade de seus senhores”. Cf.: REGINALDO, *Os Rosários dos Angolas. Op. Cit.*, p. 341, SCARANO, *Op. Cit.*, p. 86.

<sup>137</sup> Juliana Souza pondera que em Portugal a “devoção à Virgem Maria esteve ligada aos primeiros momentos de fundação do Reino lusitano.” D. Afonso Henriques, antes de se tornar rei foi agraciado por um milagre da Virgem ao ter suas pernas curadas, quando criança. Em agradecimento ao milagre, sua família teria mandado

*Deus*, sobretudo para representar o reino como padroeira. (Ver em ANEXO, Tomo II, imagens I, II e III)

Com efeito, a divulgação da imagem da *mãe, rainha/imperadora* exprime não só o discurso combativo dominicano contra as heresias e doutrinas dissidentes, mas os anseios missionários do projeto catequético católico que visava, através de suas disposições reformadoras, instaurar um novo reino cristão na Terra. Um reino em que a Igreja católica se colocava como exclusiva porta-voz e veículo de salvação na extensão de toda terra firme em que a Boa Nova pudesse alcançar. Vale ressaltar o uso pedagógico feito através da difusão imagética da vida dos santos, enquanto recurso eficaz de catequização, haja vista o restrito acesso da esmagadora maioria da população à iniciação das letras.

Em meio à cruzada espiritual declarada frente aos “inimigos da fé” e aos “povos gentílicos”, o contato intercultural no mundo moderno, entre africanos e portugueses, tornou-se uma questão problemática, pois o processo de conversão não perpassava, segundo o projeto colonizador, pelo reconhecimento/ alteridade do “Outro,” com suas singularidades de mundividências. Sendo assim, tais confrontos gerados pela campanha universal da evangelização católica fizeram com que os missionários cristãos procurassem pontos de intercessão, signos similares para o desenvolvimento do discurso de catequização.<sup>138</sup> Esta construção discursiva atingiu percursos e resultados não premeditados pelos personagens envolvidos, pois pluralidade de significações dadas à apropriação de símbolos europeus não permitiu interpretações unívocas e limitadas na linguagem do colonizador.<sup>139</sup> Nesse sentido, consideramos que a promoção do culto mariano no Ultramar não se deu como uma transposição integral do modelo ibérico no Novo Mundo ou em África, pelo contrário, admitimos que os processos de permutações culturais ocorridos no Atlântico evidenciaram leituras dinâmicas e imprevisíveis aos símbolos institucionais da Igreja.

Com isso queremos pontuar que em sociedades pluriétnicas, tal como a escravista na América Portuguesa, com suas referências culturais múltiplas, as concepções atribuídas à Virgem do Rosário adquiriram conotações, as quais se reportavam diretamente à experiência cotidiana e à vivência religiosa daqueles agentes em estado de exílio na colônia. Sendo assim,

---

construir um mosteiro na Vila de Cárquere. Ainda segundo a tradição católica do reino, Afonso Henriques se comprometeu em doar todos os anos para a Igreja de Santa Maria de Claraval da ordem de Cister o valor de cinquenta maravedis de ouro para que a santa protegesse seu reino contra a invasão dos mouros. Outro gesto de devoção do rei se deve ao patrocínio que despendeu para a construção do mosteiro de santa Maria de Alcobaça, também para a Ordem de Cister e para a Igreja de Nossa Senhora dos Mártires em Lisboa. Outras devoções marianas ligadas ao seu reino são: Nossa senhora da Enfermaria, Nossa Senhora de Nazareth e Nossa Senhora dos Açores. Cf. SOUZA, *Senhora dos Sete Mares. Op. Cit.*, p. 55-61.

<sup>138</sup> THORNTON, *A África e os africanos...*, *Op. Cit.*, p.312.

<sup>139</sup> HEYWOOD, “De português africano...”. In.: HEYWOOD, (Org.), *Op. Cit.*, p. 101

as atribuições conferidas à “Senhora dos mártires e conquistadores” não eram as mesmas das que eram dirigidas às Virgens mestiças desenhadas em retábulos de igrejas mineiras, por exemplo.<sup>140</sup> Deste modo, a mensagem em torno desta devoção recriava-se continuamente de acordo com a variedade de matizes culturais que se entrecruzavam na experiência da diáspora atlântica.

Na América Portuguesa, um dos espaços para a recriação símbolos devocionais do Rosário foram os festejos à entidade patrona. Também conhecidas como *reisados*, essas celebrações mobilizadas pelos devotos *pretos* receberam expressivas marcas africanas, no entanto, não deixaram à margem, o princípio combativo do signo do rosário. Nessas comemorações se encenava, de modo geral, a luta entre reinos africanos cristianizados contra reinos pagãos. No entanto, a identificação dos *homens negros* com a *devoção branca* ocorreu de forma processual, na medida em que o projeto de catequização ibérica se empenhou em inserir os diversos grupos africanos escravizados na composição das castas inferiores da hierarquia social do Império Português. Com efeito, a devoção do Rosário tornou-se paulatinamente a santa *mãe protetora* dos *homens pretos* no Império Português, ao passo que os missionários — autorizados pelo padroado régio como os jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos — empenharam-se em divulgar os atributos milagrosos do rosário na cruzada espiritual de evangelização no Ultramar.<sup>141</sup>

Os dominicanos (principais difusores do culto mariano no Velho Mundo) perderam seu monopólio na missão ultramarina. No Brasil, por exemplo, não fixaram conventos, embora tivessem iniciado uma campanha precária de evangelização na África. Coube principalmente aos jesuítas como Antônio Vieira e José de Anchieta o trabalho de divulgação devocional. Em São Paulo temos a notícia da primeira confraria do Rosário, fundada por iniciativa do segundo missionário, já no final do século XVI. Na centúria seguinte surgiu a Irmandade do Rosário dos Pretos de Olinda. Já no século XVIII havia inúmeras de suas congêneres espalhadas pelos principais centros urbanos do território colonial.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Referimo-nos as pinturas das Virgens mestiças do mestre Ataíde como a “Assunção da Virgem” encomendada pelos homens pretos do Rosário de Mariana (1823) e a “Assunção de Nossa Senhora” inscrita no forro da Igreja de São Francisco de Assis de Ouro Preto (1801)

<sup>141</sup> Sobre a difusão do Rosário no Ultramar, ver: SCARANO, *Op. Cit.*, p. 38-48. TINHORÃO, J. R. *Festa de Negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro cário*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 43-52. MELLO & SOUZA, *Reis negros...*, *Op. Cit.*, p.159-208. BORGES, *Escravos e libertos...*, *Op. Cit.*, p. 43-56. QUINTÃO, *Op. Cit.*, p. 78-84. REGINALDO, *Os Rosários dos Angolas...*, *Op. Cit.*, p. 30-95

<sup>142</sup> BORGES, *escravos e Libertos*, *Op. Cit.* p. 51.

Segundo o levantamento feito pelo frei Agostinho de Santa Maria<sup>143</sup> havia pelo menos 47 devoções marianas espalhadas pelos bispados da América Portuguesa, dentre as mais procuradas estavam Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário. Só nas capitanias de Minas e Rio de Janeiro o agostiniano identificou quatorze santuários em que os *homens de cor* serviam à senhora do Rosário. Segundo o religioso, havia um empenho contundente por parte dos devotos *pretos* para construírem seus templos e terem seus agrupamentos fraternais reconhecidos pela sociedade. Em sua obra (tomo décimo), o religioso apresenta Nossa Senhora do Rosário como *mãe protetora dos pretos*, assim como já havia feito os inacianos como João Andreoni e Antônio Vieira.<sup>144</sup> Ao relatar sobre a fundação da confraria do Rosário na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, Santa Maria demonstra a singularidade desta devoção associada ao cativo, quando expõe a “grandeza e o fervor” do culto patrocinado pelos próprios *homens de cor*. Ressalta ainda o autor o descaso dos homens brancos e senhores eclesiásticos com a Virgem, “mãe dos pretos”, pois não a “tratavam com aquela caridade e favor que merecia”<sup>145</sup>. Para reforçar esta especificidade do orago como veículo de conversão dos povos gentios, o agostiniano compara a Senhora do Rosário à Rainha de Sabá. Para o frade:

A Rainha de Sabá ou Rainha dos pretos e Etíopes que se interpreta (como dizem os santos padres) a conversão: a qual é a figura de Maria Santíssima esta Senhora com seu grande poder converte os pecadores e os ascendem em grandes afetos de caridade e devoção, esta mesma Senhora é a que os traz do gentilismo e os convertem para que por meio da sua devoção se ficam merecedores dos auxílios da divina graça, para que com ela possam ir ao céu, aonde ela os quer.<sup>146</sup>

Em outro trecho o agostiniano acrescenta que esta identificação de N. S. do Rosário como rainha e santa mãe protetora dos *pretos* se deve à construção fenotípica com que seus

---

<sup>143</sup> O Frei Agostinho de Santa Maria, cujo o nome de batismo era Manoel Gomes Freire ingressou na Congregação dos Agostinianos Descalços em 1665 aos 23 anos. Em sua atuação na Congregação escreveu, a partir das informações recolhidas pelo Frei Miguel de São Francisco, um inventário de templos e de devoções marianas espalhadas pelo Império Português. Sua obra “Santuário Mariano” foi publicada entre os anos de 1707-1723. Cf.: SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano e a história das imagens milagrosas de Nossa Senhora*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedroso Galram, 2007, [1707-1723]. Tomo X, p.2.

<sup>144</sup> Cf.: ANTONIL, André João (João Antônio Andreoni). *Cultura e Opulência do Brasil*. 1ª Ed. 1711, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, p. 150. VIEIRA, Antônio. “Sermões do Rosário”. In: VIEIRA, A. *Sermões*. Vol. 10, 11 e 12. Lisboa: Lello e Irmão Aillaud e Lellos, 1951, (1ª Ed. 1679-1697). Juliana Souza destaca também a importância de missionários como os carmelitas, agostinhos e franciscanos, e dentre estes, os capuchinhos, para difusão do culto na colônia. Em outras partes do Império, “os dominicanos já tinham criado uma vasta rede de confrarias em toda Ásia dedicadas à Senhora do Rosário.” Em Moçambique, “a partir de fins do século XVI, os *pregadores* também “disseminaram confrarias” desta devoção. Na América Portuguesa, como foi dito, houve o papel decisivo dos jesuítas desta divulgação. No entanto, em Minas Gerais, coube à iniciativa particular este papel (religiosidade leiga), em razão do veto às ordens religiosas. Cf.: SOUZA, *Senhora dos Sete Mares...*, *Op. Cit.*, p.158-165.

<sup>145</sup> SANTA MARIA, *Op. Cit.*, p. 34

<sup>146</sup> *Idem*, p. 248.

devotos fizeram de sua imagem, ao representá-la com a tez escura. Esta representação epidérmica não era a regra entre as produções imagéticas difundidas sobre a Virgem na colônia. O depoimento do frei Agostinho é, salvo melhor juízo, o único que a representa como negra:

É muito para reparar que querendo *manifestar-nos a Mãe de Deus o quanto era formosa, o fez depois de se nomear preta. E acrescentou ainda que era preta, era formosa. (...)*. Vejam os pretinhos agora o muito que devem a sua Senhora do Rosário (...) que para mostrar o muito que os ama, faz tanta estimação de ser preta.<sup>147</sup> (Grifos Nossos)

Em sua narrativa sobre os milagres da devoção, o agostiniano atribui o resgate de sua imagem feita nas águas de Argel aos negros da Guiné.<sup>148</sup> Portanto, este advento miraculoso explicaria o apego dessas “almas” africanas à Senhora do Rosário. O religioso acentua também que esta divindade escolheu tais almas “para a confusão dos brancos”, pois estes negligenciaram a Virgem quando esta passou a ser venerada como mãe protetora dos *homens de cor*. Esta atitude fez com que esta entidade se tornasse “constante em todas as partes” para seus fiéis, em razão destes não desprezarem “seus tostados e escuros braços”.<sup>149</sup>

Gomes e Pereira,<sup>150</sup> ao investigarem as práticas dos congadeiros na comunidade dos *arturos* do município de Contagem, identificaram relatos orais sobre o resgate da imagem pelos grupos de africanos escravizados. Estes, ao entoarem cânticos e ritmos de tambor, tiveram seus pedidos atendidos pela Senhora do Rosário e foram considerados, a partir de então, como seus filhos devotos mais fervorosos. Tal narrativa mitológica recontada na forma da experiência do rito grupal demonstra o caráter múltiplo do temporalidade presente na produção da memória, onde as continuidades e rupturas se inscrevem como faces de um mesmo processo *inventivo das tradições*.<sup>151</sup> Como podemos perceber, as águas constituíram-se como elemento comum na simbologia elaborada em torno das origens do culto do Rosário desde os tempos em que a Mãe do Senhor era representada como padroeira dos marinheiros nas cidades portuárias de Portugal do período moderno.<sup>152</sup>

Saindo da linguagem narrativa das tradições, outras explicações, pautadas em estudos africanistas, adquirem força nos últimos anos para delinear as razões históricas sobre a origem

<sup>147</sup> SANTA MARIA, *Op. Cit.*, TIT. XXX. Apud: QUINTÃO, “*Lá vem meu parente*”... *Op. Cit.*, p. 77.

<sup>148</sup> SANTA MARIA, *Op. Cit.*, Tomo X, p. 143.

<sup>149</sup> *Idem*, p. 240.

<sup>150</sup> GOMES, N. & PEREIRA, E. *Mundo encaixado: Significação da cultura popular*. Belo Horizonte/Juiz de Fora: Mazza/UFJF, 1992, p. 346.

<sup>151</sup> HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984,

<sup>152</sup> SCARANO, *Op. Cit.*, p. 39. TINHORÃO, *Festa de Negro...*, *Op. Cit.*, p. 43.

da devoção entre as culturas africanas.<sup>153</sup> Estas investigações procuram dar ênfase ao contato estabelecido entre as culturas *bantas* com o catolicismo africano, para melhor entender a política de catequização desenvolvida no Novo Mundo. Nesse sentido, a atuação intensa de missionários na África Centro-Occidental — através dos seus investimentos para converter as cortes congolenses — fez com que as confrarias, ao lado das edificações de igrejas e conventos, atraíssem ostensivamente as camadas populares do reino recém-convertidas.<sup>154</sup>

A existência das tradicionais sociedades secretas africanas, baseadas no auxílio mútuo, certamente serviu como parâmetro para que as associações católicas adquirissem força de adesão naquela nova linguagem religiosa que se instaurava.<sup>155</sup> Anterior mesmo à expansão do catolicismo nas Américas, a história da conversão africana também imprimiu “marcas atlânticas”, como assinalou Reginaldo.<sup>156</sup> Em Luanda tivemos a fundação de confrarias do Rosário, entre os séculos XVII e XVIII, assinalando fronteiras explícitas entre brancos e *pretos* cativos. Os capuchinhos, responsáveis pela edificação do sodalício alocado em uma ermida de Santo Antônio (1649) naquela cidade de Angola, atendiam seletivamente aos colonizadores. Já a irmandade fundada anteriormente pelo bispo D’ Francisco Soroval em Luanda estava “reservada aos africanos inseridos na experiência da escravidão, seja na condição de cativos ou de libertos”; expressando, nesta perspectiva, as “marcas de conversão do cativo”.<sup>157</sup> Já a confraria do Rosário de Moçambique<sup>158</sup> era restrita aos *principais da*

---

<sup>153</sup> MELLO E SOUZA, *Op. Cit.*, p. 217. THORNTON, *Op. Cit.*, p.312-354.\_\_\_\_\_, “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700.” In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, pp. 81-100. SWEET, J. *Recrutar África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 225-255

<sup>154</sup> Cf.: MELLO e SOUZA, *Op. Cit.*, p. 71. THORTON, “Religião e vida cerimonial no Congo ....” In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p.82.

<sup>155</sup> Um caso típico desta nova linguagem religiosa que se estabeleceu durante o processo de conversão na África foi o movimento do antonianismo ocorrido no Reino do Congo. Este movimento religioso fundado pela sacerdotisa de linhagem nobre, Beatriz Kimpa Vita pautava-se em revelações sagradas e pregava crenças de que Jesus Cristo e Maria eram negros africanos. A nova líder religiosa aconselhou aos seus seguidores que abandonassem as práticas locais de adivinhação e se convertessem ao *cristianismo antoniano*, para assim ser possível a construção do “verdadeiro reino cristão do Congo”. Caracterizado pela faceta política que o movimento adquiriu e pelo apelo acentuado aos tradicionais “cultos de aflição”, pautados no estado de transe religioso, o movimento foi condenado como heresia e Kimpa Vita, queimada em 1706. Cf. THORNTON, *Op. Cit.* p. 312- 354. SLENES, R. “A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX)”. In: LIBBY, D. & FURTADO, J. F. (Orgs.) *Trabalho escravo, trabalho livre. Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 273-316.

<sup>156</sup> REGINALDO, *Os Rosários...*, *Op. Cit.*, p. 22

<sup>157</sup> *Idem*, p. 61-64

<sup>158</sup> Segundo Simão, ao consultar o compromisso do Rosário de Moçambique, a admissão não faz referência às pessoas da terra, mas aos portugueses de posse: “Ordenarão que pudessem tomar até numero de nove em que entrará o Sin[d]ico estes tais como serão pessoas, beneméritos e benquistos na republica [...] e alguns nobres e fidalgos que tenham as mesmas partes, que quando for necessário para algum negocio da confraria a possam ajudar com pessoas e posses.” O sodalício também estava vetado aos homens cativos e trabalhadores de ofícios mecânicos. Cf.: Compromisso da Confraria de Nossa Senhora do Rosário, 1662, Cidade de Moçambique. In: Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894. p. 190 Apud: SIMÃO,



*terra*; outras associações como as de São Tomé e Ilha do Príncipe, passaram a admitir, em sua maioria, cristãos nativos de “qualquer qualidade e condição”, incluindo os escravos recém-batizados.<sup>159</sup>

Uma das tentativas não muito bem sucedidas para entender a influência do universo simbólico africano neste contexto de conversão católica no Ultramar foi desenvolvida por José Ramos Tinhorão, ao traçar aproximações entre os signos do Rosário com o oráculo de Ifá. O autor procurou aproximar o interesse pelo instrumento sagrado — representado pelo rosário — às credenciais miraculosas de proteção e de intervenção no destino do devoto, segundo o objeto de adivinhação formado por “cascas de uma árvore sagrada.”<sup>160</sup> Consoante o autor, a preferência dos negros por Nossa Senhora do Rosário deveu-se a identificação do rosário mariano com um símbolo iorubá “destinado a leitura do futuro e sorte no amor sob a invocação [daquele] orixá africano”.<sup>161</sup>

No entanto, esta hipótese recebeu inúmeras críticas e pareceu frágil na visão de Reginaldo, justamente por não explicar a ampla adesão de grupos centro-ocidentais africanos ao culto do Rosário. Para a autora, esta análise “peca pelo anacronismo e pelo equívoco no tocante ao tráfico de escravos”, pois o autor não se preocupa em contextualizar as remessas de contingentes jejes e iorubás na América Portuguesa. Explicando de outro modo, “a importância e o vigor do culto ao Rosário são anteriores” à presença dos procedentes da Costa Ocidental. Além disso, a comparação de Tinhorão está atrelada a uma ideia de justaposição de signos, em que a identificação como o símbolo católico era feita para maquiagem, esconder, dissimular o “verdadeiro” culto ancestral.<sup>162</sup>

Uma interpretação alternativa a esta apresentada pelo jornalista dedicado às expressões populares do mundo afro-lusitano foi desenvolvida por Antônia Aparecida Quintão para explicar o interesse pela devoção *branca* pelos homens negros na América Portuguesa. Segundo a autora, a popularização da prática de recitação do terço no espaço da senzala também esteve associada a uma significação de libertação promovida pela memória dedicada aos “vinte mil escravos cristãos” libertados após a vitória de Lepanto. Deste modo, o festejo do primeiro domingo de outubro ratificado pelo papa Clemente XI em 1716, tinha por intuito de celebrar as graças obtidas com a vitória, a redenção e o resgate daqueles cristãos mantidos

---

Maristela dos Santos. *As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII*. Dissertação de Mestrado em História. Lisboa: Universidade de Lisboa/ faculdade de Letras, 2010, p. 36-37.

<sup>159</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>160</sup> TINHORÃO. *Festa de Negro em Devoção de Branco. Op. Cit.*, p. 46.

<sup>161</sup> TINHORÃO, J. R. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988, p. 126-127. *As festas no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 96.

<sup>162</sup> REGINALDO, *Os Rosários...*, *Op. Cit.*, p. 164.

em cativo infiel. Nesse sentido, assevera Quintão a “associação entre libertação da escravidão, alforria, resgate (...) é o que melhor nos ajuda a entender a popularidade [desta devoção] entre os escravos”.<sup>163</sup>

Em síntese, procuramos demonstrar neste item alguns parâmetros gerais sobre a difusão da devoção de Nossa Senhora do Rosário no Ultramar. Vimos que esta se tornou paulatinamente a entidade protetora das missões da campanha evangelizadora do Ocidente, ao mesmo tempo em que agregou em torno de si, a unidade do Império Português e os anseios expansionistas da reforma católica. Todavia, o projeto missionário perpassou por caminhos inusitados, recebeu significações imprevisíveis e contornos inéditos mediante ao multifacetado universo cultural construído nas permutações do Atlântico. Sendo assim, a intensificação dos contatos culturais no contexto multiétnico e híbrido da diáspora, permitiu a redefinição contínua dos papéis colocados tanto pelas confrarias quanto pela experiência devocional, ao se estabelecerem enquanto espaço reconhecido de reivindicações de anseios individuais e grupais de acordo com o *horizonte de expectativas* permitida aqueles agentes.

No item seguinte, procuramos desenvolver uma análise acerca dos lugares ocupados pelo rosário no imaginário de consolidação da doutrina do Purgatório durante o período reformista da Igreja Católica. Por que o objeto sagrado de afirmação do culto mariano se tornou um dos instrumentos de salvação mais requisitado pelos fiéis para o livramento dos suplícios temporários no *post-mortem*? Quais os significados transmitidos pelos manuais de oração disseminados pelo Concílio de Trento e quais eram as mensagens emitidas pela iconografia da Virgem dos dominicanos, enquanto intercessora do homem mediante o Tribunal Divino imediato ao falecimento? O estímulo à distribuição de indulgências aos membros da confraria que recitassem o rosário de Maria, fez desta divindade um intercessor especial em meio ao panteão católico de seres celestes atuantes no *reino dos mortos*.

### **1.3. O Rosário como instrumento de salvação no *além*:**

Michel Vovelle <sup>164</sup> em seu estudo sobre a iconografia dos retábulos presentes nos altares das igrejas da Europa Ocidental constatou a primazia de Maria nas representações das muitas santidades intercessoras pela graça eterna das *almas sofredoras* no terceiro local da

---

<sup>163</sup> Cf.: QUINTÃO, *Op. Cit.*, p. 79

<sup>164</sup> VOVELLE, *As Almas do Purgatório... Op. Cit.*, p. 170.

geografia celeste (Purgatório).<sup>165</sup> Segundo o estudioso francês, o rosário foi muito requisitado pelas pinturas das *artes moriendi* quando se buscava retratar a morte do *homem justo* ou as cenas da Virgem a resgatar as almas dos seus devotos, através dos anjos que traziam o cordão nas mãos e puxavam as almas merecedoras.<sup>166</sup>

Nesse sentido, o veículo de meditação dos mistérios cristãos tornou-se instrumento de catequese dos vivos (infiéis, pagãos, etc.) e dos mortos na tentativa de dilatar o culto mariano e as influências do reino católico no ultramar. O instrumento de comunicação com o além, através dos *exercícios mentais e vocais*, proliferou-se rapidamente como método indispensável nas horas agonizantes e nos momentos de apelo às bem-aventuradas almas santificadas do Purgatório. Assim como a *balança* dos pecados e a *espada* combativa de São Miguel eram instrumentos sacralizados para se decidir os destinos da alma dos fiéis no além, o *cordão de São Francisco*, o *santo escapulário*<sup>167</sup> e o *rosário mariano* adquiriram projeções taumátúrgicas nos apelos *ante-mortem* e *post-mortem*. Os devotos, ao investirem no processo de preparação de uma *boa morte* durante suas vidas, utilizavam desses mecanismos milagrosos para se comunicar com os intercessores celestiais prevenindo-se de morte abrupta. Assim, também pediam em favor dos seus entes próximos para abreviatura dos sofrimentos daqueles que se achavam em estado de julgamento provisório no *além intermediário*.

---

<sup>165</sup> De acordo com Le Goff, a crença no Purgatório é muito antiga dentro cristianismo, no entanto, a definição de uma localização precisa e de uma doutrina sistematizada a despeito do período de purificação dos mortos foi desenvolvida no século XIII. Segundo o autor, até o final do século XII a palavra *purgatorium* não existia como substantivo, mas a ideia de expiação *post-mortem* era presente desde o postulado de São Paulo de que o “fogo porá à prova a obra de cada um” (Coríntios, 3, 13). Vários intelectuais do catolicismo contribuíram para sistematização do *juízo particular* e da problematização da dualidade estrutural do imaginário cristão (céu/inferno), entre eles podemos citar: Santo Agostinho (*Confissões*); o Papa Gregório, o Grande (*Moralia in Job, Dialogi*); São Bernardo (*Purgatorium*), São Boaventura (*Quatro Livros de Máximas de Pedro Lombardo*), São Tomás de Aquino (*Suplemento*), Santa Catarina de Viena (*Tratado sobre o Purgatório*). As principais elaborações dogmáticas sobre o *além intermediário* foram feitas por ocasião dos Concílios de Lyon (1274), de Florença (1438-1445) e de Trento (1545-1563). Cf.: LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 283-330.

<sup>166</sup> A dramatização dos últimos instantes no período moderno privilegiou as cenas do “último combate” transferidas para o quarto do indivíduo, onde se instaurava a luta do bem contra o mal. Nessas representações tornou-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 potencialização do mal Cf.: ARIËS, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 53. RODRIGUES, *Nas fronteiras do Além*. Op. Cit., p. 64-65.

<sup>167</sup> Em *Bula Sacratíssimo Ulti-culmine (Bula Sabatina)* de 1322, o papa João XXII postulou como revelação sagrada a aparição da Virgem a São Simão Stock, o primeiro a usar o escapulário do Carmo e a ser salvo no primeiro sábado após a morte. Com esta bula, o papa estendeu o *privilegio sabatino* a todos os confrades do Santo Escapulário. Cf.: GONÇALVES, Flávio. *Os painéis do Purgatório e as “alminhas” populares*. Matosinhos: Papelaria e Tipografia Leixões, 1959, p. 9-10

Uma das cenas clássicas que remete diretamente à mensagem da devoção mariana enquanto intercessora do Purgatório foi pintada em Provença ao sul da França pelo artista Jean Daret no século XVII na Igreja de Prêcheurs. Neste retábulo, o pintor desenvolveu o tema da entrega do rosário pela Virgem a São Domingos e à Santa Catarina de Siena. Abaixo de Maria (sentada com o menino Jesus no colo) há a retratação de várias almas seminuas em estado agonizante, sendo socorridas por algumas figuras angelicais que traziam em suas mãos o cordão mariano (ver Imagem 1).<sup>168</sup>

Em outra representação do Seiscentos, também localizada ao sul da França na cidade de Dauphiné, a Virgem é retratada em um retábulo estendendo o rosário “da redenção às pobres almas para que nele se agarrem.”<sup>169</sup> Os santos que suplicam pela sua intervenção são provavelmente São Domingos e Santa Catarina de Siena (primeiros divulgadores da devoção do Rosário). Aos pés de Maria abre-se uma fenda onde as almas em miniatura são engolidas pelo suplício do fogo purgativo. Na base das imagens intercessoras encontram-se as figuras de uma caveira (simbolizando a vulnerabilidade da *vanitas*) e o *libro vitae*, representando a efemeridade do tempo terreno (ver imagem 2.).

Em Savoia (Itália), a *mãe de Deus* também foi retratada com seu ícone de libertação junto a anjos e santos. Como se pode notar pela imagem 3, ao fundo à direita observa-se uma cena de distribuição de esmolas evocando a piedade das *boas obras* e, ao lado esquerdo, presencia-se a realização do sacrifício da santa missa. Abaixo, o momento em que as almas do purgatório eram libertadas. Somente neste retábulo transmitiam-se três mensagens catequéticas: a Virgem como intercessora dos suplícios provisórios, a importância das *obras pias* para a salvação na vida pós-túmulo e os sufrágios das missas como instrumento de libertação das almas no *além intermediário*.<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> VOVELLE, *As almas do Purgatório. Op. Cit.*, p. 140

<sup>169</sup> *Idem*, p. 163-164.

<sup>170</sup> *Idem*, p. 159.

### IMAGEM 1.

Jean Daret. O Purgatório. Pintura, 1660. Aix-em-Provence, igreja de Prêcheurs (França). In.: VOVELLE, *As Almas do Purgatório*. *Op. Cit.*, p. 140:



## IMAGEM 2.

Altar do Retábulo do Rosário, 1643. Igreja de Val-des-Prés (Hautes-Haupes- França). In.: VOVELLE, *As Almas do Purgatório. Op. Cit.*, p. 164.



### IMAGEM 3.

Anônimo do século XVIII. Virgem com santo intercede pelas almas do Purgatório. Queige (Savoia-Itália). VOVELLE, *As Almas do Purgatório. Op. Cit.*, p. 159



Tomando esses aportes imagéticos como fontes históricas portadoras de um discurso próprio da Igreja para as massas não letradas, o autor chama a atenção para a mobilidade e o dinamismo presentes na circulação dessas mensagens. Os significados produzidos por essas dependiam tanto dos interesses dos encomendantes das obras (confrarias e sacerdotes), como da expressão subjetiva dos artistas e das leituras construídas pelos fiéis. Para Vovelle, o público não pode ser pensado como receptor passivo condicionado a ter uma interpretação monolítica e ortodoxa pretendida pela Igreja.<sup>171</sup> Empregadas como recurso pedagógico, as cenas retratadas em retábulos e afrescos das igrejas despertavam no fiel a admiração e a sensibilidade espiritual frente aos episódios ilustrados.

Do mesmo modo, outros recursos foram utilizados como artifícios catequizantes pelo discurso normatizador da Igreja. Os *manuals de oração* e de *boa morte* são exemplos claros de como a escrita foi adotada, após a difusão da imprensa no período renascentista, como instrumento de difusão dos dispositivos não só reformistas, mas também contrarreformistas da igreja católica.<sup>172</sup> Esses manuais elaborados numa linguagem simples e direta, portaram uma nova frente de expressão das *artes moriendi* da religiosidade católica pós-tridentina, sem

<sup>171</sup> VOVELLE, *As almas do Purgatório. Op. Cit.*, p. 15.

<sup>172</sup> Ao traduzir a bíblia para o alemão em Wittenberg, Lutero foi favorável a divulgação da “verdade revelada” através da imprensa. A igreja católica, em reforço aos recursos imagéticos, passou a patrocinar a publicação de manuais impressos em tipografias próprias.

abandonar o uso das imagens que também eram reproduzidas nesses livretos. Neles eram expostas anedotas como experiências *reais* dos indivíduos que alcançaram os milagres através das orações e novenas ensinadas. A repetição era outro método muito explorado a fim de fixar ideias e exercícios espirituais através da memorização de preces sagradas. Ademais, os manuais forneciam orientações sobre as formas de se preparar um testamento, distribuir legados pios e amortilhar e sepultar o cadáver, além de conduzir aconselhamento acerca da administração dos bens de salvação e investimento dos sufrágios.

João Paulo Berto em sua investigação sobre a liturgia da *boa morte* no interior de São Paulo considera que alguns desses manuais tiveram ampla circulação no Novo Mundo.<sup>173</sup> Segundo o autor, mesmo diante da difícil inserção às letras — considerando os diversos grupos sociais da colônia — esses ensinamentos chegavam até à população através dos sermões proferidos no púlpito durante as missas dominicais ou por meio da leitura coletiva em irmandades, especialmente por aquelas dedicadas exclusivamente aos cuidados do *memento mori*, como as associações das Boa Morte, das Almas e São Miguel. Todavia, havia outros círculos de leitores instalados em ambientes monásticos e leigos que permitiram a “constituição e sistematização de um aparato litúrgico” capaz de nortear as práticas do *bem morrer* presentes na religiosidade barroca na colônia.<sup>174</sup>

Nesses receituários de catequese recomendavam-se aos fiéis as preces matutinas e noturnas, os flagelos, os jejuns, as mortificações, a confissão, a participação nos sacramentos, o costume de acender velas e de assistir os moribundos, bem como os modos de acompanhamento e de preparação para uma passagem efetivamente segura. Esses manuais não se restringiam, portanto, à leitura gráfica justamente por serem lidos em voz alta por diferentes grupos de pessoas, fazendo do hábito de ler um fenômeno complexo, extrapolando, nesse sentido, qualquer proposta uniformizante e simplificadora na construção de significados inerentes à relação dinâmica entre texto - leitor - ouvinte.<sup>175</sup> De qualquer modo, esses ensinamentos, embora fornecessem modelos com teores altamente moralizantes e sensibilizadores diante do *memento mori*, eram concebidos com sentidos plurais nas práticas cotidianas desses fiéis. Sobre a apropriação heterogênea desta liturgia católica basta recorrermos às descrições dos sepultamentos africanos feitas por estrangeiros, onde os ritmos

---

<sup>173</sup> Os manuais investigados pelo autor foram: CASTRO, Estevão de. *Breve aparelho e modo fácil de se morrer um cristão (...)*. Lisboa: Tipografia de João Rodrigues, 1621. BONUCCI, Antônio Maria. *Escola de Bem Morrer (...)*. Lisboa: Oficina Pedro Galvão, 1695. AIRES, José. *Breve direção para o santo exercício da Boa Morte (...)*. Lisboa: Oficina da Música, 1724. Cf.: BERTO, J. P. *Liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer. Op. Cit.*, p. 17-72.

<sup>174</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>175</sup> *Idem*, p. 41.



de tambores e o cadenciamento das palmas e cantos fúnebres festivos tomavam conta dos cenários das ruas das cidades oitocentistas como Salvador e Rio de Janeiro.<sup>176</sup>

Quanto aos manuais dedicados à recitação do rosário, era sublinhado além das preocupações do *quotidiano mori*, o poder milagroso e da glorificação das *almas bem-aventuradas*. Ali se ensinavam os modos de interceder em favor das *almas sofredoras* e de adquirir benefícios daquelas que alcançaram seu estado de graça e estavam prestes a se libertar e atingir a salvação eterna. Vale ressaltar que esses dispositivos de um modo geral, relacionados à recitação do saltério em devoção às almas purgativas, potencializaram as orientações doutrinárias da reforma católica ao destacarem: a existência do Purgatório, a crença na intercessão mariana, a importância das práticas penitenciais e das obras pias, o uso recorrente dos sacramentos da eucaristia, do viático e dos sufrágios como instrumento de salvação.

Remanescente das *artes moriendi* desenvolvida no final da Idade Média — em favor da evocação do macabro para a tomada de uma postura culpabilizante do indivíduo frente à sua conscientização da morte —, a doutrina do Purgatório redimensionou o sistema binário do *além* e o destino escatológico do homem do Ocidente Cristão. Sendo assim, o julgamento individual, que seguia ao instante imediato à morte, possibilitava aos viventes, outra percepção temporal da vivência humana, na medida em que se tornou costume contabilizar (no imaginário) o tempo dos castigos provisórios e abreviação das penas através dos sufrágios. A possibilidade de se remir também logo após a morte viabilizou uma ampla transformação na economia de salvação dos fiéis, pois os pecadores passaram a contar com uma nova chance de expiação e purificação dos seus pecados veniais, podendo, deste modo, interferir no seu próprio processo de salvação.<sup>177</sup>

Esta inflexão no imaginário cristão, a propósito da reformulação da cartografia celeste, sofisticou as concepções de responsabilidade do indivíduo mediante ao seu julgamento *post-mortem*, dado que as ações avaliadas neste tribunal não eram mais coletivas, como no *juízo final*, mas singulares atinentes à trajetória particular de cada pecador. Tal construção do julgamento individual prevista para acontecer no *além intermediário* preencheu, na visão de Le Goff, o longo hiato entre o falecimento terreno e o julgamento do fim dos tempos.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Ver as descrições dos sepultamentos de um filho de um rei negro e de uma mulher de Moçambique em DEBRET, J. B. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. Op. Cit.*, Vol. II, p. 531-534. Ver também o estudo de: REIS, J. J. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>177</sup> LE GOFF, *Op. Cit.*, 15-28.

<sup>178</sup> *Idem*, p.19.

Todavia, o *juízo dos mortos* não fora suprimido com esta disposição de um novo sistema judicial na esfera celeste, apenas não foi tratado mais como situação iminente, embora alguns movimentos milenaristas apregoassem de forma contundente a chegada do advento e o prenúncio escatológico do fim do mundo.<sup>179</sup>

Já Philippe Ariès em sua *História da Morte no Ocidente* assegura que as sensibilidades coletivas decorridas numa temporalidade histórica de longa duração permitiram o gradual “deslocamento do Juízo para o fim de cada vida, no momento exato da morte”.<sup>180</sup> A transferência paulatina do *combate final* para o quarto do moribundo ofuscou, de certo modo, a supremacia da escatologia do *juízo final* muito presente nos tempos medievais, dando lugar a dramaticidade dos últimos instantes, tema em evidência nas *artes moriendi* do mundo moderno. Nestas encenações houve a valorização crescente do papel do moribundo nos cerimoniais, a compor, nesta nova liturgia, o centro da ação do começo ao fim nos rituais de passagem, isto é, o agonizante surge como protagonista do processo, por determinar *por escrito* as suas últimas vontades.<sup>181</sup> A iconografia da *boa morte* se preocupou, na mesma proporção, em aproximar as relações entre o julgamento e a biografia de cada vida, demarcando maior expressividade da solenidade ritual no leito de morte e permitindo uma carga de emoção antes não vigente. Segundo Ariès, neste cenário representativo do instante agonizante:

(...) seres sobrenaturais invadiram o quarto e se comprimem na cabeceira do jacente. De um lado a Trindade, a Virgem e toda Corte Celeste e, do outro, Satã e o exército de demônios monstruosos. A grande reunião que nos séculos XII e XIII tinha lugares no final dos tempos se faz então no quarto do enfermo.<sup>182</sup>

Neste espetáculo fatídico que se instaura no recinto da morte do enfermo há ainda a reunião de familiares e amigos, a presença obrigatória do sacerdote e a movimentação das forças sobrenaturais lutando pela posse da alma do indivíduo. Neste instante do último suspiro, uma prova lhe será posta e esta consiste em superar as últimas tentações colocadas pelo momento derradeiro:

O moribundo verá sua vida inteira, tal como está contida no livro, e será tentado pelo desespero por suas faltas, pela glória vã de suas boas ações, ou pelo amor apaixonado por seres e coisas. Sua atitude, no lampejo deste momento fugidio, apagará de uma vez por todos os pecados de sua vida

---

<sup>179</sup> Ver os capítulos 6 “Espera de Deus” e 7 “Satã” em: DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente: uma cidade sitiada*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.205-255

<sup>180</sup> ARIÈS, *Op. Cit.*, p. 50

<sup>181</sup> *Idem*, p. 57.

<sup>182</sup> *Idem*, p. 53.

inteira, caso repudie as tentações ou, o contrário, anulará todas as suas boas ações, caso a elas venha a ceder. A última prova substitui o Juízo Final.<sup>183</sup>

Nesse sentido, a crença em um rito essencialmente coletivo baseado na *justificação dos eleitos* passa a conviver com uma concepção mais flexível de *condenação provisória*. Se antes os mortos aguardavam passivamente o *Dies Irae* “como os sete adormecidos de Éfeso e descansavam até o dia do segundo advento”, agora adquiriram uma *sobrevida* no período de espera da *eleição dos justos*.<sup>184</sup> Ou seja, no dia em que os mortos ressurgissem das tumbas e ouvissem uma voz dizendo: “os que fizeram o bem ressuscitarão para a vida, e os que fizeram o mal ressuscitarão para serem condenados”, em cumprimento das profecias de João<sup>185</sup>, muitas dessas almas já teriam alcançado a salvação no Paraíso. Deste modo, antes da *parúsia* (retorno de Cristo) e da fundação da *Nova Jerusalém Celeste*, os mortos que se prepararam para uma passagem segura (praticando *boas obras* e participando dos sacramentos) e que não levassem pecados graves, poderiam receber o auxílio dos vivos, através dos sufrágios, alcançando, assim, a salvação eterna. Ao ascenderem a este estado de graça, poderiam em reciprocidade a ajuda recebida, retribuí-los em forma de milagres por meio da intercessão que ofereciam junto a Deus e à corte celestial.

Nesta perspectiva, a doutrina do Purgatório potencializou o paradigma escolástico voltado para as *boas obras* como também intensificou o campo de intervenção da Igreja no processo de salvação dos fiéis, ao delinear as especializações da *Eclésia* em Igreja Triunfante (Céu), Igreja Militante ou Peregrina (Terra) e Igreja Sofredora (Purgatório). Segundo Le Goff, o aparato litúrgico oferecido pelo catolicismo para uma *boa morte* ampliou os espaços de poder da instituição sobre os vivos. Isso ocorreu pelo fato de que era a Igreja a instância responsável por controlar a distribuição dos bens de salvação (sacramentos, penitências, sufrágios, indulgências) e a condenar comportamentos tidos como desviantes, não condizentes, portanto, com seus parâmetros doutrinários.<sup>186</sup> Por outro lado, ao mesmo tempo em que a ortodoxia católica ampliava seus espaços de atuação através do aparelho repressivo do Tribunal da Inquisição e da *pastoral do medo*, disseminava, na mesma medida, uma *doutrina de reparação* dos pecados, buscando atenuar as pressões psicológicas exercidas pelo paradigma da condenação eterna. Esta política de remissão dos pecados dos fiéis repercutiu de forma positiva na religiosidade leiga vivida nas confrarias, que procurava, por meio do

---

<sup>183</sup> *Idem*, p. 54-55.

<sup>184</sup> *Idem*, p. 51.

<sup>185</sup> Livro do Apocalipse de João, 5, 28-29.

<sup>186</sup> LE GOFF, *Op. Cit.*, p. 26.

proselitismo da ação mútua e do protecionismo caritativo, divulgar os papéis de relevo do sagrado viático nos rituais de separação preconizados pela liturgia do *bem morrer* católico.<sup>187</sup>

Jean Delumeau nos lembra que a relativização da *pena eterna* em função da ascensão das sentenças purgativas — pelas quais os homens poderiam vislumbrar uma nova oportunidade para purificar os seus atos infratores pela justiça divina — aprimorou os processos de exames de consciência e de auto-vigilância representada pelo *medo de si mesmo*, isto é, o receio de pecar.<sup>188</sup> Segundo o autor, a partir das colocações de Pierre Chaunu, o refinamento deste discurso do *além intermediário* consiste na matização do temor paralisante incitado pelos suplícios infernais perenes. Do mesmo modo, as sentenças transitórias previstas pelo purgatório passaram a ser calculadas em equidade às ações de méritos e deméritos de cada alma sentenciada.<sup>189</sup>

Evidentemente o aumento do protagonismo do homem cristão em seu próprio processo de salvação, através da doutrina das *boas obras* e da distribuição dos instrumentos de reparo dos pecados pela Igreja, acirrou os ânimos da vertente de seguidores apegados ao *contemptus mundi* e à impotência humana frente à ação divina. N. S. Davidson considera que esta matriz voltada para a introspecção espiritual já vinha colocando em pauta algumas questões desenvolvidas posteriormente por Lutero, como a definição do *livre-arbítrio* e a *justificação dos eleitos*.<sup>190</sup> No entanto, esta corrente derivada de pregadores como Tomás de Kempis (*Imitação de Cristo*) não criticava diretamente a instituição dos sacramentos e a intercessão dos santos e da Igreja no processo de salvação.

Esses questionamentos foram aprimorados e levados adiante por Martinho Lutero que “acreditava que o efeito do pecado original era tão drástico que nenhum indivíduo seria capaz de executar qualquer tipo de ação virtuosa pelo exercício do livre-arbítrio.”<sup>191</sup> Sendo assim, de nada adiantaria as boas obras, a intercessão dos santos, a prática dos sacramentos se o homem não fosse eleito pela graça de Deus e vontade divina. Na interpretação do ex-monge agostiniano era “impossível experimentar a justificação de maneira voluntária”, pois somente a graça divina poderia dar início ao processo de justificação dos eleitos. Quanto à doutrina do purgatório, Lutero negou veementemente sua existência, quando se viu perplexo com a

---

<sup>187</sup> DELUMEAU, J. *O Pecado e o Medo: A culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Vol. 1, Tradução de Álvaro Lorentini. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 357-388.

<sup>188</sup> *Idem*, Vol. 1, p. 9.

<sup>189</sup> *Idem*, Vol. 2, p. 114.

<sup>190</sup> DAVIDSON, *Op. Cit.*, p. 6.

<sup>191</sup> *Idem*, p. 7

situação de leilões escancarados em que foi testemunho em sua visita a Roma (1510).<sup>192</sup> O protestante religioso considerou em suas teses afixadas em Wittenberg, os exercícios espirituais voltados para a conscientização e arrependimento interior. Sendo assim, não era preciso recorrer às indulgências parciais ou plenárias concedidas pelo papa, pois o “verdadeiro tesouro da Igreja” é o “Santíssimo Evangelho”, enquanto que indulgências, porém “são redes que hoje se apanham a riqueza dos homens.”<sup>193</sup>

Diante desses abalos da ortodoxia, Igreja reformulou seus postulados através do Concílio reunido pelo o Papa Paulo III na cidade de Trento (1545). As primeiras reações foram tomadas no sentido de fortalecer a posição teológica representada pelo grupo hegemônico dos dominicanos e seguidores dos ensinamentos de Tomás de Aquino. Nesta reunião das autoridades eclesiásticas do período decidiram que: “o indivíduo pode se preparar para justificação” e as obras pias, desenvolvidas ao longo da vida, possuíam — aos “olhos de Deus” — um valor em si mesmo.<sup>194</sup> Por fim, prevaleceu o paradigma escolástico de que o “indivíduo deve cooperar com Deus no processo de justificação.”<sup>195</sup> Nesse sentido, a iniciativa pertencia ao homem e a Deus e não exclusivamente à vontade divina, como pensou Lutero. A fé e as obras são igualmente necessárias e complementares para o processo de salvação do fiel.

Em 1546, o Concílio ratificou a Tradição — “o ensinamento ininterrupto da Igreja do primeiro século até o presente” — e a *verdade revelada* (Velho e Novo Testamentos) como vertentes de autoridades dogmáticas do catolicismo.<sup>196</sup> Ao mesmo tempo, o sacramento do batismo saiu fortalecido e foi proclamado o instrumento máximo de reparação do *pecado original*, enquanto que a eucaristia expressava a presença do *corpo de Cristo* em matéria e espírito. O culto à Maria Santíssima e à veneração da comunhão dos santos e anjos na corte celeste foram defendidos com vigor e muito divulgados durante a evangelização em outros continentes, através da *Propaganda Fide* (XVII).<sup>197</sup>

---

<sup>192</sup> Na exposição de seu artigo 82<sup>a</sup> das *Teses de Wittenberg* disse o mentor da primeira grande cisão do mundo católico: “Por que o Papa não livra de uma só vez todas as almas do Purgatório, movido pela Santíssima Caridade e considerando a mais premente necessidade das mesmas, havendo Santa razão para tanto, quando, em troca de vil dinheiro para a construção da basílica de São Pedro, livra inúmeras delas, logo por motivo bastante infundado?” Cf.: As 95 Teses afixadas por Martinho Lutero na Abadia de Westminster a 31 de outubro de 1517, fundamentalmente “Contra o Comércio das Indulgências”. In.: Publicações LCC Eletrônicas. Disponível em: <http://minhateca.com.br/>

<sup>193</sup> *Idem.*

<sup>194</sup> DAVIDSON, *Op. Cit.*, p. 11-12.

<sup>195</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>196</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>197</sup> *Idem.*

Os reformistas católicos ratificaram a importância da liturgia e do aparato pomposo dos seus rituais, unificaram o modelo de celebração do santo sacrifício (missa tridentina), instauraram oficialmente o celibato clerical e revigoraram o papel das relíquias, peregrinações, das imagens santas e indulgências. A reforma católica estabeleceu neste movimento doutrinário um novo catecismo, agora restaurado e unificado e disposto a divulgar pelo ultramar a “boa nova”, fortalecendo assim a união política com os reinos expansionistas através do Padroado (Portugal e Espanha). Procurou, em suas ações missionárias, concorrer pelo crescimento e “aproveitamento espiritual e temporal” dos reinos católicos que estivessem a serviço da veneração da *Latria* (Santíssima Trindade), *Hyperdulia* (Virgem Maria) e da *Dulia* (Anjos e Santos), em união ao Corpo Místico de Cristo.<sup>198</sup> A Igreja reformada ratificou, em suas mensagens doutrinárias, a notoriedade dos Quatro *Novíssimos* (Morte, Juízo, Inferno e Paraíso) nas pregações da *devotio moderna*. Para todos os efeitos, o tema da morte permanece como centro da pedagogia religiosa tridentina e chega ao Novo Mundo através das missões das ordens religiosas, das confrarias leigas e da instituição dos primeiros seminários e bispados na colônia (Dioceses da Bahia, Olinda e do Rio de Janeiro 1676; Mariana e de São Paulo, 1745).

No item a seguir buscamos desenvolver os significados dos exercícios espirituais do rosário impressos nos manuais de oração em circulação no Império Português. Nosso objetivo consiste em demonstrar como a incitação da prática meditativa mariana estava aparelhada com o discurso da pastoral do medo reformulada pela catequese tridentina. O discurso dos manuais centrava-se nas ameaças apavorantes do purgatório e, por isso, seus ensinamentos remetem à ascensão da crença do terceiro lugar da geografia celeste como espaço de purgação dos mortos. Ao mesmo tempo, a doutrina de reparação presente nesses manuais era reforçada, através da eficácia das orações meditativas e das práticas de penitência estimuladas em devoção ao Rosário. Nesse sentido, a Virgem dos dominicanos tornou-se efetivamente uma entidade intercessora pelas almas do purgatório.

#### **1.4 Os manuais de oração**

O primeiro manual de oração eleito para este estudo diz respeito ao *Livro do Rosário de Nossa Senhora* escrito por Nicolau Dias, dominicano e mestre em teologia pelo Convento

---

<sup>198</sup> VIDE, Monteiro da. *Constituições (...)*. Livro 1. Título VII “Da adoração que se deve fazer a Deus Nosso Senhor, à Virgem Maria Nossa Senhora e aos Santos, p. 8.

de S. Domingos de Lisboa, onde atuou como professor desde 1541.<sup>199</sup> O religioso foi um dos principais missionários engajados em formular uma doutrina teológica de Nossa Senhora do Rosário voltado para o projeto catequético no Ultramar. Embora sua ordem religiosa não tivesse atuado diretamente na política de conversão da América Portuguesa, os *pregadores*, como também eram chamados os dominicanos, se tornaram, ao lado dos carmelitas e franciscanos, os principais porta-vozes do “mercado hagiográfico” para a catolicização dos grupos recém-conversos no Império Português.

A primeira edição do *Livro do Rosário de Nossa Senhora* foi publicada dois anos após a Batalha de Lepanto (1571).<sup>200</sup> Até o final do século XVI recebeu sete reedições que se justificam pelo amplo interesse doutrinal em divulgar este manual de orações, meditações e de piedade cristã, através da prática da recitação do Rosário. A obra foi dividida em quatro livros pelos quais são abordados os temas da origem da devoção, os mistérios cristãos, os perdões adquiridos pela recitação do rosário e os milagres obtidos através deste exercício espiritual. Seus principais interlocutores foram os teólogos Alano da Rocha, Alberto do Castelo e Jerônimo Taix, além de dialogar constantemente com as sagradas escrituras do Antigo e Novo Testamento e com a Filosofia Patrística e Escolástica.<sup>201</sup>

A narrativa construída pelo frei dominicano ao longo da obra perpassa pelo recurso retórico da *validação*, ou seja, da necessidade de recorrer ao uso da tradição filosófica cristã para ratificar os dogmas cristãos instituídos pela ortodoxia católica como a virgindade de Maria, a ressurreição de Cristo, a Santíssima Trindade, etc. Esses dogmas, mesmo recebendo um tratamento doutrinal e elaborado pelos debates e concílios católicos, diziam respeito às concepções mitológicas de sustentação da doutrina católica. Deste modo, entendemos que o *mito* numa religião não exprime um simulacro ou uma linguagem falaciosa, mas uma maneira afetiva de se compreender e “ler” a realidade do mundo. Sendo assim, pensamos que a linguagem mitológica de uma religião não transmite somente uma *história* que se conta, mas uma *realidade* vivida, através dos ritos.<sup>202</sup>

De acordo com Mircea Eliade, para aqueles que têm uma experiência religiosa, o sagrado corresponde à realidade por excelência e o mito, por transcender a linguagem racional, cumpre o papel de narrar a experiência do *numinoso*. Este por sua vez, se manifesta ao *homo religiosus* como *mysterium tremendum* ou *mysterium fascinans*, isto é, o poder

---

<sup>199</sup> Ver prefácio de Raul de Almeida Rolo da edição de 1982: DIAS, *Op. Cit.*, fl. 1-4.

<sup>200</sup> *Idem.*

<sup>201</sup> *Idem.*

<sup>202</sup> ELIADE, *O Sagrado e o Profano*. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.84-88.

divino que desperta o fascínio, o temor e a veneração ao mesmo tempo.<sup>203</sup> A partir desta manifestação (hierofania), o tempo e o espaço deixam de ser homogêneos e passam a representar ontologicamente a criação do mundo. Desde modo, o *homo religiosus* procura representar o mundo através das modalidades profana e sagrada. Suas experiências cotidianas são significadas a partir dessas duas modalidades, enquanto vetores de demarcação dos sentidos atribuídos às atividades vitais desde o nascimento, até as práticas como a alimentação, a sexualidade, o casamento, a família, o trabalho, etc.<sup>204</sup>

O mito, ao narrar uma história sagrada, refere-se sempre aos personagens divinizados e sua estrutura explicativa se insere basicamente no “como” e não no “porque” ocorreram aqueles fatos relatados. Sendo assim, sua função consiste em fundamentar os acontecimentos primordiais narrados num tempo “meta-histórico” para que deste modo sua explicação possa oferecer sentidos práticos aqueles que compartilham de um mesmo código de crenças comum. Ancorado nesta lógica mítica ao narrar os “mistérios cristãos”, Nicolau Dias considera que o surgimento da recitação do rosário remete às próprias origens do cristianismo. Em seu primeiro Livro “Da Origem e Princípio da Devoção do Rosário (...)”, o religioso menciona que a prática de meditação sobre os mistérios de Cristo foi inaugurada pela própria Virgem Maria, quando contemplou em vida, os milagres protagonizados pelo seu filho. Com base nas escrituras de São Lucas, afirma o pregador:

(...) depois de contar seu divino parto e a vinda dos pastores que disseram o que ouviram aos anjos: que guardava todas essas coisas conferindo-as em seu coração. E no mesmo capítulo, depois de contar como a Senhora achara o menino Jesus no templo, sentado em meio aos doutores, ouvindo-os e perguntando-lhes algumas cousas: torna outra vez a repetir as mesmas palavras dizendo que a Senhora conservava essas cousas em seu coração. O qual está clara ser para meditar nelas e daqui tomar matéria de altíssima contemplação.<sup>205</sup> (Grifos nossos)

Quanto ao exercício das orações vocais do *Pater Noster* e da *Ave Maria* presentes na recitação do rosário, o religioso diz ser orações muito antigas da Igreja. A primeira já era praticada pelos apóstolos, enquanto que a segunda refere-se à saudação do anjo Gabriel à Virgem Maria, como sustenta a tradição católica. Imerso numa concepção escatológica de tempo, cara ao cristianismo, Nicolau Dias afirma que esta maneira de saudar Nossa Senhora estava presente no início da fé cristã e deverá se perpetuar até o fim dos tempos, ou seja, até o “dia do Juízo, quando também os corpos participarão da glória das almas”.<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> *Idem*, p. 16

<sup>204</sup> *Idem*, p. 22

<sup>205</sup> DIAS, *Op. Cit.*, p. 12-13.

<sup>206</sup> *Idem*, p. 14 e 59.



Em seu Segundo Livro “Dos Mistérios a que o Rosário de Nossa Senhora se oferece (...)”, o dominicano procura desenvolver as maneiras de “como se há de rezar” o saltério mariano e as reflexões que devem ser contempladas a cada etapa da vida de Cristo. Para o frade, cada dezena de ave-marias acompanhada por um pai-nosso correspondia a um mistério cristão, que somados integravam quinze mistérios marianos. As *orações vocais* poderiam ser feitas “de joelhos, em pé ou sentados”, desde que os fiéis obedecessem a uma contemplação interior acerca da “vida, morte e ressurreição do filho de Deus”.<sup>207</sup> Sua finalidade era, portanto, meditar sobre os fundamentos cristãos e despertar uma renovação de comportamento moral no devoto, que passaria a cultivar, através dos exercícios espirituais, os valores da penitência, do ascetismo e da meditação espiritual.<sup>208</sup>

Os mistérios são divididos em *gozosos*, *dolorosos* e *gloriosos*. Os cinco primeiros referem-se às seguintes passagens: a anunciação do Anjo Gabriel à Maria, a sua visita à casa de Isabel, o nascimento de Jesus, a apresentação do Menino Jesus no templo e a conversa de Cristo com os sábios do templo. Os *dolorosos* incluem as passagens referentes à oração de Jesus no Horto, a flagelação de Cristo, a coroação de espinhos e a sua crucificação e morte. Quanto aos *gloriosos* remetem aos episódios da ressurreição e à ascensão do Filho, a manifestação do Espírito Santo a assunção da Virgem Maria e sua coroação no reino de Deus.

No primeiro mistério sobre a encarnação do Salvador, o religioso explica a finalidade de sua vinda comparando-o à figura de Adão, primeira criação “na imagem e semelhança de Deus”, que juntamente com Eva, tornou-se símbolo da perdição do gênero humano. Cristo, em sua narrativa, seria o “Adão regenerado”, que ao contrário do primeiro deveria reparar o pecado provocado pela desobediência humana.<sup>209</sup> Em outra passagem, Nicolau Dias ressalta o papel da vinda de Jesus para “satisfazer nossos pecados e nos reconciliar com seu Pai”<sup>210</sup>. Sendo assim, o milagre do Espírito Santo — cujo símbolo unia Cristo à Maria — fez do *segundo Adão* e da *segunda Eva* marcos fundamentais e indissociáveis para a explicação mitológica da “encarnação do Verbo” e para a salvação da humanidade. No encerramento do primeiro livro sua narração demonstra a preocupação em expor os papéis da Mãe de Cristo dentro da história do cristianismo e da afirmação dos dogmas católicos.

---

<sup>207</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>208</sup> *Idem*.

<sup>209</sup> Segundo Dias “Quando Deus criou nosso primeiro Pai Adão na terra e terreno criou o Primeiro Paraíso terreal para que nele vivesse contente e tivesse recreação: assim antes da *vinda deste segundo Adão*, Cristo nosso Senhor criou o Paraíso Espiritual na terra que foi a Gloriosa Virgem cheia de tanta virtude e perfeição para que com sua conversação tivesse o filho de deus na Terra grande recreação espiritual (...)” Cf.: *Idem*, p. 93-94.

<sup>210</sup> *Idem*, p. 90.

Nesse sentido, a Virgem, cumpriu um papel crucial durante o processo de reconciliação de Deus com sua criação. Ao longo da exposição do pregador, a imagem de Maria é representada em paralelo à figura de Eva, ícone responsável pelo rompimento entre Deus e a humanidade. Considerada o principal veículo da instrumentalização do pecado e da ação do maligno, Eva era resgatada em seu discurso para estabelecer contrastes com Maria. Esta figura oposta à primeira representação feminina bíblica teria vindo ao mundo para tornar-se fonte de salvação e de elevação espiritual — através da condição de pureza e de isenção do pecado — Maria era a única eleita do gênero feminino a receber a dádiva do Espírito Santo:

“Benta sois vós entre as mulheres”, com razão o dito anjo vendo como Deus escolhia a esta Senhora entre todas as outras mulheres para a mãe sua, para mediante a carne que dela tomasse e *reparar o gênero humano*. E assim dava maior honra na terra e maior glória no céu que a todas as outras, lhe disse que era benta entre as mulheres. Significando como dali por diante havia de ser louvada mais que todas as outras, como vemos que é o é de todas as gerações. E esta foi a honra que alcançou ser mãe de Deus. “E bento é o fruto do vosso ventre.” Estas palavras nos as disse o anjo a Virgem. Mas foi Santa Isabel quando a Virgem a foi visitar, conhecendo pelo Espírito santo como ela era mãe do filho de deus, o qual trazia em seu ventre, disse as mesmas palavras que o anjo: “Benta sois vós entre as mulheres” E acrescentou: “E bento é o fruto do vosso ventre”. Chama o Cristo Nosso Senhor fruto do Ventre da Virgem: significando como verdadeiramente era seu filho natural. Aludindo nisso aquele fruto que Adão comeu, *pelo qual ele e toda a sua geração ficaram perdidos*, e assim parece que lhe podiam chamar de fruto maldito. *Mas o fruto da Virgem bento, porque ele haviam de ser os homens restaurados.*<sup>211</sup> (Grifos meus)

A exposição se prolonga com a narração de todos os mistérios cristãos até alcançar a assunção de Maria e sua coroação no Reino de Deus. Segundo a pregação dominicana, inspirada na tradição católica, o milagre de Maria sugere que a Mãe ressuscitou tal como seu Filho, passando a reinar ao lado do trono de Deus, como rainha na Jerusalém Celestial. Sua coroação remete à ideia de que ela também se apoderava do senhorio terreno e espiritual, ao tornar-se soberana absoluta das Igrejas Triunfante, Peregrina e Sofredora. Considerada pelo religioso a “mais bem-aventurada” de todas as criaturas, a Virgem “excedeu a todos na virtude e na santidade”.<sup>212</sup> Por isso, exortou os seus filhos terrenos a participar da sua graça, através da conversão e da abstinência do pecado para que todos os seus devotos se tornassem vassalos no reino da eternidade. Nota-se neste momento um ponto de inflexão do discurso ensinado no manual; Maria é proclamada como a *advogada dos homens na hora da morte* e intercessora, em exponencial, das almas aflitas condenadas ao inferno transitório. Nesta altura

---

<sup>211</sup>*Idem*, p. 76-77.

<sup>212</sup>*Idem*, p. 203

do discurso o dominicano reconhece não só os modos do viver cristão, mas como morrer de forma pia, através do auxílio das orações meditativas do rosário.

O tema da purificação dos mortos no espaço do além intermediário será desenvolvido no “terceiro livro” intitulado por “Das Indulgências e graças que os Sumos Pontífices têm concedido aos que rezam o Rosário de nossa Senhora”.<sup>213</sup> Nesta seção, Nicolau Dias dá continuidade à exposição das graças e mercês que poderiam desfrutar os devotos do Rosário, quando recitassem o saltério mariano. Ao esmiuçar os significados dessas orações, sua pregação narra a importância deste exercício para atender às necessidades espirituais e corporais do homem. Além de conceber Maria como “advogada de todos e de todas as causas”, o religioso ressalta o poder da Virgem, enquanto intercessora dos homens na hora morte, capaz de rogar por todos os pecadores cristãos neste momento agonizante. Deste modo, a prática contínua e disciplinada deste exercício espiritual atenderia diretamente aos anseios de salvação dos devotos, pois a aquisição das centenas de indulgências para cada saltério recitado visava o alcance da elevação espiritual e a obtenção da graça eterna e a abreviação das penas temporais.<sup>214</sup>

Sendo assim, temos aqui uma das doutrinas mais estimuladas pela reforma católica: a intercessão no processo de salvação dos fiéis através da concessão das indulgências como forma de abreviar as faltas veniais durante a expiação provisória do purgatório. No entanto, recapitulando a noção elaborada pelo Concílio do Trento acerca das indulgências, vale lembrar que essas poderiam ser plenárias ou temporais<sup>215</sup> e eram concedidas exclusivamente pela Igreja, tida como detentora do “poder das chaves” do tesouro dos méritos acumulados da paixão de Cristo e dos santos e mártires. Para atingir a eficácia deste recurso de salvação eram necessários o arrependimento pleno, a conscientização do pecado e a contrição *verdadeira*. A Igreja recomendava também o acompanhamento das esmolas, as obras de penitência e o sacramento da confissão.<sup>216</sup> Para Nicolau Dias, a recitação do Rosário beneficiaria os *vivos e os mortos*, em suas pregações diz ter sido comum a aparição “dos defuntos com o sinal da cruz na fronte” em gesto de agradecimento àqueles que lhes ofereceram o rosário. Quando o frei Alano de Rupe fundou a primeira confraria na cidade de Colônia (Alemanha), além de

---

<sup>213</sup> *Idem*, p. 205

<sup>214</sup> *Idem*.

<sup>215</sup> As indulgências funcionam como complemento ao sacramento da confissão e têm poder de remissão dos pecados, segundo a crença católica, se os fiéis praticarem o arrependimento e a contrição. As plenárias aliviam totalmente as penas temporais dos pecados confessados e absolvidos, já aquelas parciais, como o próprio nome diz, redimem parcialmente os pecados veniais. Cf.: DELUMEAU, *O pecado e o medo...*, *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 181-226.

<sup>216</sup> Essas disposições estão presentes no Livro Terceiro, quando o dominicano trata sobre o tema dos “Perdões”. Cf.: *Idem*, p.248-287.

distribuir os sufrágios “depois do santo sacrifício da missa,” fez da assistência aos mortos uma das prioridades do sodalício.<sup>217</sup>

Na exposição sobre o histórico das indulgências instituídas por vários pontificados daquele período, o pregador faz um levantamento sobre privilégios concedidos aos confrades de Colônia (Alemanha). Um dos primeiros benefícios foi feito pelo “Breve Apostólico” do papa Sixto IV (1471-1484) quando o sumo-pontífice aponta as obrigações de cada devoto em “venerar com muita afeição e diligência” a Senhora do Rosário, bem como a “comunicação das boas obras entre os irmãos” vivos e defuntos. Em troca ao cumprimento desses deveres e da participação das cinco festas de louvor à Virgem (anunciação, visitação, assunção, nascença e purificação) seriam concedidos cem dias de perdão. Aqueles devotos que recitassem o rosário semanalmente receberiam quarenta indulgências por cada saltério mariano.<sup>218</sup>

O papa sucessor de Sixto IV, Inocêncio VIII (1484-1492) confirmou no ano de 1484 as graças concedidas pelo seu antecessor, acrescentando uma “indulgência plenária, uma vez na vida e outra no artigo da morte” para aqueles devotos que inscreveram seus nomes na “santa confraria do Rosário”.<sup>219</sup> Em pontificado de Alexandre VI (1492-1503) concedeu “a todos que rezassem a Coroa de Nossa Senhora todas as indulgências e perdões que o bem-aventurado São Gregório e outros sumos pontífices concederam aos que rezassem os versos de S. Gregório”.<sup>220</sup> Esses versos popularmente conhecidos como “novena das almas” se usavam na prática de recomendação dos mortos, acompanhados por jejuns, penitências, mortificações e orações de padre-nossos e ave-marias.

Geralmente, a iniciação desta novena era feita na segunda-feira, dia em que a tradição católica convencionou como a retomada das almas ao suplício do fogo purgativo. Assim como na esfera terrena, os fiéis acreditavam num cumprimento de uma rotina semanal no *além túmulo*, tendo o domingo, o dia reservado para os castigos mais leves e as segundas-feiras como o retorno dos tormentos no cotidiano das almas penitentes.<sup>221</sup> Além das novenas,

---

<sup>217</sup> *Idem*, p. 379.

<sup>218</sup> *Idem*, p. 210.

<sup>219</sup> *Idem*, p. 218.

<sup>220</sup> *Idem*, p. 267-268.

<sup>221</sup> Segundo as *Constituições*, as segundas-feiras também eram reservadas para a procissão da bacia das almas promovida, geralmente, pelos irmãos de São Miguel e Almas: “Conformando-nos com o costume geral aprovado pela Igreja, mandamos que na nossa Sé catedral e nas igrejas paroquiais de nosso arcebispado se façam procissões em as segundas-feiras sobre os defuntos, com cruz e água benta, com os responsos e orações pela Igreja ordenadas, nos tempos em que está em costume; e o sacerdote que disser a missa conventual irá revestido por dentro da igreja, e também pelo adro, se nele houver defuntos”. Cf. VIDE, *Constituições...*, *Op. Cit.*, Título 59, Parágrafo, 864.

Gregório Magno — o papa do purgatório<sup>222</sup>— incentivou juntamente com as orações, a recomendação do *Trintário*, isto é, as trinta missas em intenção dos moribundos em sufrágio às suas penas expiatórias. Deste modo, quando papa Alexandre VI fez referência aos versos de S. Gregório reportou-se igualmente à importância do sacrifício da missa como benefício espiritual a ser dedicado como caridade aos mortos.

Já o pontífice Leão X (1513-1521), o mesmo que enfrentou o processo de ruptura da Igreja Católica ocasionada pelo movimento reformista de Lutero, procurou incentivar a projeção da devoção do Rosário ao ampliar as graças concedidas aos confrades em suas bulas expedidas em 1518 e 1521. Na primeira, o pontífice ordenou a concessão de “todas as indulgências das estações de Roma” para aqueles fiéis confrades que costumavam se dirigir até os altares desta devoção para dizer cinco pai-nossos e cinco ave-marias durante suas visitas. Essas orações feitas diante do altar poderiam salvar “uma alma [a cada dia] do fogo do purgatório”, a exemplo dos fiéis que visitavam o Santo Sepulcro em Jerusalém.<sup>223</sup> Quanto à bula assinada em 1521, o poder supremo da Igreja confirma as graças anteriores e acrescenta “dez anos e dez quarentenas de perdão por cada rosário recitado”. Depois disso, propôs Leão X a absolvição de “todas as excomunhões, censuras eclesiásticas e todos os pecados” a todos os confrades que se confessassem das festas de louvor à Nossa Senhora e das celebrações da Páscoa de ressurreição de Cristo.<sup>224</sup>

O pontificado de Paulo III (1534-1549) prosseguiu com a difusão do culto mariano, uma vez que aprovou uma bula em 1537 concedendo cinco anos de indulgência “a todos que dissessem ou mandassem dizer ou estivessem presentes na missa própria do Rosário”. O mesmo pontífice, no ano de 1542, afirmou que a “cada um dos fiéis cristãos que rezassem o rosário de Nossa Senhora [ganhariam] todas as graças e perdões que são concedidos”.<sup>225</sup> O que foi ratificado pelo papa Júlio III (1549-1555), ao estender esses privilégios a todos os *defuntos* que tiveram seus nomes inscritos na irmandade do Rosário. O pontífice também

---

<sup>222</sup> O Papa Gregório Magno ficou conhecido como o “Papa do Purgatório” em função da lenda que dizia que o papa teria sido beneficiado pela aparição de Cristo crucificado quando celebrava uma missa na igreja de Santa Cruz de Jerusalém. De acordo com Olinda Rodrigues, “precisamente no momento da elevação da hóstia, Cristo surgira sobre o altar, com aspecto cadavérico e ensangüentado como após a descida da Cruz.”. Esta lenda, embora não fosse pronunciada em sua obra “Diálogos,” tornou-se muito popular na iconografia do final da Idade Média, nos Livros das Horas (manuscritos e impressos) e nas peregrinações religiosas dos séculos XV e XVI. Cf.: RODRIGUES, O. *As alminhas em Portugal e a devolução da memória*. Estudo, recuperação e preservação. Mestrado em Arte, Patrimônio e Teoria do Restauro. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010, p. 47-49

<sup>223</sup>DIAS, *Op. Cit.*, p. 220

<sup>224</sup>*Idem*, p. 264.

<sup>225</sup>*Idem*, p. 267.

incentivou os irmãos vivos a praticar as orações vocais semanalmente pelos irmãos defuntos.<sup>226</sup>

Durante a direção espiritual do papa Pio V (1566-1572) houve a consolidação definitiva do projeto missionário de expansão cristã, através do estandarte do Rosário. Após expulsar os turco-otomanos da região dos Bálcãs em 1571, o papa exortou todos os cristãos para o combate frente às heresias e às crenças não cristãs. Oficializou a festa de Nossa Senhora do Rosário e estreitou, por meio da catequese expansionista, o símbolo mariano ao ideal de universalização da Igreja católica.<sup>227</sup>

No Livro de encerramento da obra, o frade português relata os milagres ocasionados pela intervenção pela Senhora do Rosário às *almas resgatadas*. A maioria dos contos faz alusão às pessoas afastadas da doutrina, em estado pecaminoso, que foram arrebatadas pelo “chamado” devocional, sendo, com isso, agraciadas pelo “perdão e misericórdia de Maria Santíssima”. Esses contos se inscrevem numa estrutura de linguagem em que o miraculoso subverte a ordenação do tempo-espaço vivido no cotidiano, elevando-se para a esfera extraordinária promovida pela manifestação do ente numinoso na vida do fiel. O dominicano reforça o uso do santo rosário na vestimenta dos devotos, não como insígnia exterior, mas como um instrumento poderoso a ser utilizado durante os imprevistos colocados pelas “emboscadas do maligno”.<sup>228</sup>

Esta referência do poder ao objeto sagrado demonstra traços semelhantes ao uso de amuletos ou talismãs que traziam uma finalidade muito próxima desta descrita pelo *pregador* do Rosário. Keith Thomas, em seu livro “*A religião e o declínio da magia,*” analisa os significados dos usos mágicos da prece católica pelos grupos populares e a forma com que muitos objetos ortodoxos foram utilizados por aqueles, enquanto instrumentos de solução dos problemas triviais insurgentes no cotidiano. Do mesmo modo, algumas práticas populares também foram apropriadas pela ortodoxia católica, exemplo disso são festas dos solstícios que

---

<sup>226</sup>*Idem*, p. 270.

<sup>227</sup>O trecho a seguir aponta as aspirações expansionistas impressas no combate às dissidências religiosas na Europa Ocidental e nas terras no Ultramar: “Nós também seguindo as pegadas de nossos antecessores, *vendo a Igreja militante*, cujo cuidado nos é por Deus cometido, revoltas nestes tempos *com tantas heresias e com guerras e maus costumes dos homens* (...) levantamos nossos olhos cheios de lágrimas, mas, todavia cheios de esperança, àquele monte donde todo socorro vem: e admoestamos benignamente no Senhor aos fiéis e aconselhamos que queiram fazer o mesmo. E para que mais facilmente o sobredito modo de orar seja recebido de todos com aquela devoção, limpeza da alma e religião cristã que convém, entrepondo favoravelmente nossa autoridade quando nos ato é concedido todas as indulgências, remissões de pecados, relaxações, privilégios e outras graças concedidas a esta sobredito maneira de orar (...).”(Grifos Nossos) Cf.: *Idem*, p. 274-275.

<sup>228</sup>*Idem*, p. 319

acompanhavam os ciclos agrícolas, comemoradas em torno da fogueira com músicas, danças, jogos, adivinhações, incorporadas ao calendário cristão como *festas joaninas*.<sup>229</sup>

Em suas pregações, Nicolau Dias apresenta as propriedades miraculosas do rosário, reforçando o seu poder de cura, por meio do uso deste instrumento entre a população; tal preocupação não deixa de se assemelhar aos significados mágicos dos efeitos de um talismã sagrado. Em um dos milagres relatados, o religioso descreve a cura de uma devota acometida pela peste em Portugal. A cura procedeu pelo uso de unção de azeite nos ferimentos e de benzeduras locais, através das orações do Rosário.<sup>230</sup> Para falar da importância do cordão mariano, o frade lembra que a entrada na confraria era marcada pela distribuição da insígnia e pelo benzimento do devoto feito pelo padre feito diante do altar.<sup>231</sup> Lima Júnior tratou também da relação especial que os escravos mineiros construíram no respeito ao uso do instrumento de oração, trazendo sempre (os devotos mais dedicados), o cordão de Maria ao pescoço como meio de se protegerem. Não raro, depois das jornadas de trabalho na mineração ou nas fazendas se escutava o murmúrio de um “tirador de reza” vindo das senzalas. A força dos ensinamentos pautados nas orações vocais tornou-se fulcral na evangelização das comunidades iletradas, que fizeram do momento do terço, um dos espaços de integração não restrita às igrejas e às irmandades.<sup>232</sup>

Carlos Julião,<sup>233</sup> durante o período que esteve no Brasil entre os anos finais do século XVIII, se preocupou em representar através das aquarelas, alguns costumes dos segmentos

---

<sup>229</sup> THOMAS, K. *A religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 157.

<sup>230</sup> DIAS, *Op. Cit.*, p. 341.

<sup>231</sup> *Idem*, p. 387.

<sup>232</sup> Consoante o memorialista: Levam eles [os escravos] o rosário ao pescoço e depois dos terríveis trabalhos do dia reuniam-se em torno de um ‘tirador de rezas’, e ouvia-se então no interior das senzalas, o sussurrar das preces dos cativos. O costume lhes fora ensinado do hábito de nas das fazendas de trato da terra e nas de mineração, serem convocados todos quanto nelas trabalhavam, no instante das Ave-Marias, isto é, quando começava a escurecer, para a reza do Terço em comum. De igual modo nos quartéis e estalagens, havia sempre um que tomava a iniciativa da piedosa oração, generalizando-se nas Minas Gerais (...).” LIMA Jr. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais*. Origens das principais devoções. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956, p. 60-61.

<sup>233</sup> Carlos Julião nasceu em Turim, Itália em 1740. Em meados do século XVIII, começa sua carreira militar a serviço da coroa portuguesa, alcançando o posto de brigadeiro em 1811. Realiza diversas viagens às colônias portuguesas na América, Índia e China, sendo responsável pelo levantamento de plantas de cidades e vistorias de fortificações. Entre as últimas décadas do século XVIII transfere-se para o Brasil, passando pela Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro, onde realiza desenhos aquarelados que enfocam cenas da vida cotidiana, indumentária, meios de transporte e trabalho escravo. O conjunto das 43 aquarelas sobre o Brasil que, com outras resultantes de suas viagens pela Ásia e América, foram reunidas na obra *Notícia Sumária do Gentilismo na Ásia com Dez Riscos Iluminados / Ditos de Figurinhos de Brancos e Negros dos Uzos do Rio de Janeiro e Serro Frio / Ditos de Vasos e Tecidos Peruvianos*, editada entre 1776 e 1779. Posteriormente, essas aquarelas passam a integrar o acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, que as publicou em 1960 com o título *Riscos Iluminados de Figurinhos de Brancos e Negros dos Uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. Cf.: PICCOLI, Valéria. *Figurinhas de brancos e negros: Carlos Julião e o mundo colonial português*. Doutorado em Arquitetura. São Paulo: USP, 2009.

subalternos da sociedade escravista. Um deles faz referência ao uso recorrente do rosário presente na composição do vestuário das pretas forras e escravas retratadas pelo artista. (Ver ANEXO – Vol. II, Imagens IV, V, VI). Para o africanista James Sweet “uma explicação mais provável” para o uso do rosário pelos homens negros é o poder despertado por este instrumento de reza, “que funcionava como tantos outros talismãs africanos. Usado ao pescoço, o poder mágico das suas contas servia de bálsamo protetor contra os poderes malignos que sem dúvida chamou a atenção dos africanos e seus descendentes.”<sup>234</sup> Deste modo, o objeto sagrado era utilizado pelo devoto como amuleto de proteção e também como um sinal diacrítico de afirmação identitária e de pertença associação devocional.

Quanto aos ensinamentos tridentinos reproduzidos pelo manual de ensinamento dos exercícios espirituais do Rosário, podemos considerá-los como integrantes de política de divulgação de santos da catequese no Ultramar, ao revigorar uma devoção capaz de atender as “causas de todas as gentes” tanto na esfera terrena como na vida pós-túmulo. Neste manual de orações Nicolau Dias reafirmou o papel de Maria enquanto intercessora ativa no processo de salvação e abreviação das penas temporais do purgatório, além de ratificar o seu símbolo de regeneração da humanidade e de nova aliança entre Deus e sua criação representando a segunda Eva purificada. Ao longo de suas pregações seu discurso enfocou a importância da prática dos exercícios nas orações vocais e mentais, da penitência e das *boas obras*, como veículos de ascese espiritual e de preparação cotidiana para uma *boa morte*. Reafirmou ainda os benefícios espirituais proporcionados pela missa católica e pelos sacramentos e indulgências distribuídas aos confrades e oradores do rosário que rezassem o manual em intenção às *almas penitentes*. Esta afirmação do culto mariano e de dogmas tradicionais do catolicismo, num estilo combativo, ocorreu em pleno o contexto de discussão da legitimidade dessas práticas pelo movimento reformista. Seu discurso, ao resgatar a postura missionária e cruzadística de Domingos de Gusmão atualizou, sobretudo, os anseios expansionistas da Igreja que, aliada ao Estado procurou implantar o reino cristão através da conversão de almas “*gentílicas*” em diferentes pontos do Atlântico.

Em busca deste objetivo catequizante, Amaro Reboredo (padre português procedente de Alagoas) fez uso intensivo da pastoral do medo e da doutrina de reparação em seu manual intitulado por “Socorro das Almas do Purgatório”, publicado em 1645. Neste breviário foram ensinados os significados da oração mental, da mortificação dos sentidos, como caminho a ser percorrida para a aquisição da recompensa de “oitenta mil anos de indulgência e remissão dos

---

<sup>234</sup> SWEET, James, *Recriar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*, Lisboa, Edições 70, 2007, p. 243.



pecados”. No dia da morte de algum cristão,<sup>235</sup> as orientações e ladainhas dedicadas à Virgem deveriam ser dirigidas preferencialmente às pessoas agonizantes, quando se ouvissem os sinos tocarem em prenúncio de alguém em artigo de morte ou de alguma mulher em trabalho de parto.<sup>236</sup> Neste instante, nenhum cristão poderia deixar de invocar pela intercessão de Maria em socorro às pessoas fragilizadas em estado de “aflição” e de combate “contra as tentações do demônio.”<sup>237</sup>

Em pergunta sobre o que levaria os fiéis vivos a se dirigirem em oração às almas do purgatório, o religioso responde ser esta a forma mais eficaz para livrá-las dos cruéis tormentos das penas do fogo purificador. Os martírios tenebrosos causados pelo elemento ígneo confundiam-se com os mesmos infernais, no entanto, a diferença estava na durabilidade e no propósito; o fogo purgativo era redentor enquanto o do inferno, condenatório. Esses tormentos poderiam ser “de dano” – causados pela privação angustiante de Deus – ou “dos sentidos”, correspondentes aos suplícios corporais como as sensações de fome, sede, açoitamentos, queimaduras e outras “agonias”.<sup>238</sup>

Joseph Boneta (1638-1741), um padre aragonês que dedicou algumas de suas obras aos suplícios do *além*, reproduziu em seus “*Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos*” (1689) alguns pormenores desses flagelos que compunham o imaginário católico acerca do mundo intermediário.<sup>239</sup> O seu objetivo constituía em intimidar os fiéis e alertá-los sobre as consequências do pecado e do enfrentamento dos perigos assombrosos do *além*. Segundo a edição da obra em português de 1715:

(...) ainda que o fogo é o instrumento que comumente se diz tormento no Purgatório, é por ser esse *Elemento conhecido por mais ativo e voraz*, não porque seja ele só, pois todos os elementos empregam seu vingativo vigor nas almas com as inclemências próprias de cada um. O ar com pavorosos encontros de ventos, com furiosos raios, com malignas pestes e contágio: a água, alterando-se em fatais e *horrendas inundações e tormentos*: a Terra abrindo-se em bocas e engolindo em seus estreitos seios aos miseráveis pacientes. Que será ver dar a pobre Alma por aquelas *profundas cavernas*, donde estarão muitas horas caindo sem tomar pé; aonde encontrará espantosas feras que umas pegam para morder, outras abrandam para

<sup>235</sup> BNL, REBOREDO, Amaro. *Socorro das Almas do Purgatório para saber tirar com Indulgências as almas nomeadas e aplicar-lhes bem a satisfação das obras penais e pias*. Ajuntam-se um modo fácil e artificioso de rezar o Rosário e Coroas da Virgem Nossa Senhora. Lisboa: Impressão Del Rei Nosso Senhor, 1645, fl.. 7.

<sup>236</sup> *Idem*, fl. 10.

<sup>237</sup> *Idem*, fl. 14.

<sup>238</sup> *Idem*.

<sup>239</sup> BNL, BONETA, Joseph. *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos*. Zaragoza, 1689. Utilizamos nesta pesquisa a versão em português: \_\_\_\_\_, *Gritos das almas do Purgatório e os meios para os aplacar*. Traduzido por Manoel de Coimbra, Lisboa: Oficina de Felipe de Souza Villela, 1715. Ver também: \_\_\_\_\_, *Gritos del Infierno para despertar El mundo*. Zaragoza: Impressão de Tomaz Martinez, 1705. Edição em português: \_\_\_\_\_, *Gritos do Inferno para despertar ao mundo*. Traduzida por Antônio Faria Barreiros, Lisboa: Oficina de Felipe de Souza Villela, 1721.

desconjuntar, outras puxando para despedaçar e todas para infundir o seu veneno até o coração aonde não vê mais, é uma *funesta escuridão*, aonde não acha em que se pegue sem te ensangüentar, aonde de súbito se acha coberto de inumeráveis aranhas, cobras, sapos, escorpiões sem poder afugentá-los nem soltar-se.<sup>240</sup> (Grifos Nossos)

Para o religioso aragonês, o fogo purgativo representava o poder de “queimar sem consumir” e por isso, conforme os ensinamentos de Tertuliano, São João Crisóstomo e São Cipriano, suas labaredas tinham capacidade de “lavar as manchas do espírito.”<sup>241</sup> Jean Delumeau reforça este aspecto purgativo do elemento ígneo ao mencioná-lo como o instrumento mais rigoroso presente no imaginário cristão, empregado pela justiça divina a fim de agir, por milagre, “sobre as substâncias espirituais”.<sup>242</sup> Ciente da severidade desses tormentos, Amaro Reboredo reproduz a pastoral do medo em seu discurso e recomenda aos fiéis três principais recursos<sup>243</sup> à disposição dos vivos para livrá-los das futuras advertências divinas e, concomitantemente, socorrer aquelas almas condenadas ao suplício temporário. Segundo o religioso português:

*A oração compreende a vocal e a mental, atos de contrição e amor e comunhão do que não diz a missa, e o ato de ouvir, com que também o pode oferecer pelo defunto. Das orações vocais, o Padre Nosso é a mais satisfatória. O jejum compreende todas as obras penais, como fomes, sedes, disciplinas, silícios, cama dura ou nenhuma, lágrimas melancólicas, tristezas, achaques, doenças, trabalhos, cansaços, mortificações dos sentidos e paixões e, finalmente, tudo que aflige, ou seja, tomado livremente ou outra o de (sic) como as doenças e moléstias. A esmola compreende todas as obras pias fora do corpo, como são as de misericórdia, corporais e estende também as espirituais e a esmola da missa e tudo o que se costuma nos enterros como velas, incensos, lutos. A esmola é a mais meritória dada ao defunto que ao vivo que não está em extrema necessidade (...).*<sup>244</sup> (Grifos Nossos)

E por fim, o último modo efetivo para socorrer as *almas*, segundo as orientações do Padre de Algozo se dava pela aplicação dos quinze mistérios marianos às bem-aventuradas almas penitentes: “O primeiro terço se reza as segundas e quintas-feiras; o segundo, as terças

---

<sup>240</sup> BONETA, *Gritos das Almas...*, *Op. Cit.*, p. 27-28

<sup>241</sup> *Idem*, p. 330.

<sup>242</sup> DELUMEAU, *O Pecado e o Medo*. Vol. 2, *Op. Cit.*, p. 126-127.

<sup>243</sup> Eram esses recursos: a missa “cuja satisfação e impetração se fundem nos merecimentos de Cristo”; as indulgências; as obras satisfatórias (oração, jejum, esmolas, em especial os exercícios espirituais do rosário). Cf.: REBOREDO, *Op. Cit.*, p. 13-14.

<sup>244</sup> *Idem*, p. 16-17.

e sextas-feiras. O terceiro, quartas e sábados”.<sup>245</sup> No final de cada mistério deve-se pronunciar: “Senhor por Vosso infinito amor e penosa morte, me deis boa morte.”<sup>246</sup>

Assim, a caridade presente nas orações meditavas era devolvida em forma de graça pela ação milagrosa das almas purgativas: “porque as almas agradecidas a troco do socorro recebido (...) tem alcançado de Deus para seus benfeitores mais graça do que eles cuidavam.”<sup>247</sup> Em outro trecho, o sacerdote de Algosó reafirma a reciprocidade entre vivos e mortos, através da intercessão que essas almas promoveriam junto a Deus e à Virgem em favor dos seres terrenos: “é mais proveito nosso ter logo um intercessor, que ainda estando em penas, como é mais provável e muito melhor tanto que vê a Deus, nos alcança dele grandes favores (...)”.<sup>248</sup>

Nesse sentido a aliança entre *vivos e mortos* saiu fortalecida na religiosidade praticada dentro das irmandades leigas, na medida em que essas instâncias tinham como principais obrigações a assistência funerária, a garantia dos sufrágios e a confraternização diária entre os *irmãos vivos e defuntos*. Deste modo, a morte não foi colocada como causa de preocupação exclusivamente na hora iminente da agonia, pois havia um investimento maciço e cotidiano na doutrina do *bem morrer* na vivência da associação. Meditar os mistérios cristãos (o sofrimento, morte e ressurreição de Cristo) através do saltério mariano, significava refletir sobre o fim da existência terrena por meio de um exercício diário, pensar na Senhora que rogava pelo homem na hora terminal, e constituir uma vida virtuosa para o alcance da morte santa.

Sendo assim, Antônio Vieira (1608-1697) — um dos exaltadores do Rosário, enquanto devoção dos escravos — exortou seus fiéis, em seu sermão da quarta-feira de cinza, a começar a “outra vida” a partir *do agora*, ou seja, experimentar a morte pelo menos “uma hora cada dia” porque: “se todos os dias podemos morrer, se cada dia nos imos chegando mais à morte, e ela a nós, não se acabe com este dia a memória da morte”.<sup>249</sup> Com efeito, se havia manuais de oração como o “Breve aparelho...”, voltados para o ensinamento prático dos cuidados na hora do porvir, fazendo do *memento mori*, o instante privilegiado, havia também

---

<sup>245</sup> *Idem*, p. 125-127.

<sup>246</sup> *Idem, Ibidem*. Ver também outro manual que apresentava o mesmo método de salvação das almas purgativas: CARNEIRO, Domingos. *Rosário das Almas do Purgatório*. Tradução do Padre Nicolau Maya, Lisboa, 1694. Localizado na BNL (Seção de Microfilmes).

<sup>247</sup> REBOREDO, *Op. Cit.*, p. 29.

<sup>248</sup> *Idem*, p. 3

<sup>249</sup> Este Sermão da Quarta Feira de Cinza foi proferido na Igreja de Santo Antônio dos Portugueses, em Roma (1670). Cf.: VIEIRA, A. “Sermão da Quarta-feira de Cinza.” Obra digitalizada e revista por José Machado com atualização da grafia. Projeto Vercial: Novembro de 2001, pp. 1-14. Disponível em [HTTP://www.ipn.pt/literatura](http://www.ipn.pt/literatura) (Capturado em 11/04/2015).

os breviários como os do dominicano João de Castro que ensinavam a “viver e morrer santamente”.<sup>250</sup> Era preciso, segundo a doutrina pós-trento, que os cristãos assumissem o *bem viver* como prelúdio inseparável do *bem morrer*, pois não se poderia conceber a salvação espiritual sem a intercessão das *boas obras* e o envolvimento protagonizado pelo homem em reparação dos seus pecados, através do sacrifício penitencial.<sup>251</sup> Neste aspecto, meditar os mistérios pelo santo rosário se instituía fundamentalmente como um convite à reflexão dos Quatro Fins Últimos do Homem ou *Novíssimos*: Morte, Juízo, inferno e Paraíso.<sup>252</sup>

No entanto, com o intercurso de expansão da doutrina católica no Novo Mundo, os missionários se preocuparam em elaborar uma catequese escatológica específica aos escravos,<sup>253</sup> de modo a enquadrá-los aos anseios imperialistas do Estado português colocados pelo contexto da escravidão. Nesse sentido, o catecismo no ultramar assumiu como objetivo a conversão dos povos africanos e seus descendentes sob uma perspectiva de cruzada contra o paganismo. Deste modo, as tradições bíblicas ancoradas nas passagens da maldição de *Cam* serviram como suportes ideológicos para justificar o estado de servidão do *gentio da Guiné*<sup>254</sup> e seus descendentes no Novo Mundo.<sup>255</sup> No próximo item tratamos de desenvolver as especificidades desta escatologia voltada para os escravos a partir das fundamentações teológicas da existência da escravidão moderna e das pregações *vieirianas* que fizeram do Rosário a devoção de justificação da escravidão.

---

<sup>250</sup> O “Breve aparelho e modo fácil para ensinar a bem morrer um cristão.” (1621), escrito pelo jesuíta Estevão de Castro, juntamente com o breviário do dominicano João de Castro, “Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente (1731) foi estudado por: RODRIGUES, *Nas fronteiras do Além...*, *Op. Cit.*, p. 56-63.

<sup>251</sup> Sobre a inflexão do paradigma do bem morrer incitado pela doutrina pós-trento, em direção á valorização da preparação longínqua da morte, ver: *Idem*, 56-57.

<sup>252</sup> Sobre os Fins Últimos do Homem e os “Novíssimos da apela do Rosário dos Pretos de Vila Rica”, ver: CAMPOS, Adalgisa. *A Terceira Devoção dos Setecentos Mineiro*. *Op. Cit.*, p. 12-56.

<sup>253</sup> Referente à escatologia católica construída pela catequese da escravidão, ver: RODRIGUES, C. “Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio Setecentista.” In.: cadernos de *Ciências Humanas – Especiaría*. Vol. 10, nº 18, dez. 2007, pp. 427-467.

<sup>254</sup> Segundo Mariza Soares, *gentio* era o termo muito utilizado pela catequese missionária nos primeiros tempos do tráfico, podendo, grosso modo, designar a condição de “pagão, infiel, étnico”. Em suas palavras: “O gentio é aquele que não crê numa religião revelada, enquanto o pagão é que segue uma religião de conotação mitológica e idólatra. O termo gentio tem uma utilização que se atém ao discurso religioso e, nas conquistas, está associado à conversão e à catequese. Cf.: SOARES, M. *Devotos da Cor*. *Op. Cit.*, p. 103

<sup>255</sup> As principais obras a desenvolver esta concepção finalista e salvacionista da escravidão no Novo Mundo são: BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977, (1ª Ed. 1705). PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Academia de Letras, 1988 (1ª Ed. 1728); ROCHA, Manoel Ribeiro da. *Etíope Resgatado*: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1992, (1ª Ed. 1758). VIEIRA, Antônio. “Sermões do Rosário”. In: VIEIRA, A. *Sermões*. Vol. 10, 11 e 12. Lisboa: Lello e Irmão Aillaud e Lellos, 1951, (1ª Ed. 1679-1697). ANDREONI, João Antônio (André João Antonil). *Cultura e Opulência do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966, (1ª Ed. 1711).

## 1.5 Os sermões:

Os sermões religiosos proferidos na América Portuguesa escravista eram discursos doutrinários que visavam orientar a condução de ações dos fiéis (senhores e escravos) na esfera cotidiana, a partir dos parâmetros normativos católicos. Sendo assim, suas narrativas eram repletas de intenções pragmáticas, ao mesmo tempo em que se buscava uma conjugação entre os anseios catequizantes daquele contexto aos princípios teóricos fundados na literatura clássica da filosofia grega e patrística, como também nos textos sagrados do Evangelho e na legislação romana sobre a escravidão. Reportando-se à linguagem discursiva que tinha por objetivo atingir o público amplo, os sermões como os de Jorge Benci e de Antônio Vieira<sup>256</sup> redimensionaram aspectos importantes da catequese no Novo Mundo ao tratarem de temas como: a explicação doutrinária da escravidão, os códigos de comportamento específicos aos grupos escravizados e suas possibilidades de remissão e salvação na vida além-túmulo.

Essas pregações, vale ressaltar, eram discursos escritos com finalidade de serem proferidos em leitura pública realizada nas igrejas, durante os cultos e outros ofícios religiosos. Deste modo, o sermão possuía uma linguagem declamatória e apelativa, no sentido de despertar o lado emotivo de quem o escutava. Era, portanto, para ser apreendido na forma de ensinamentos, onde o pregador assumia o papel de intérprete das leis e da vontade divina. Sendo assim, havia uma espécie de teatralização pelo uso de uma retórica repleta de clamores, gestos, exemplos e analogias, reforçando as intenções em aprimorar de forma clara os princípios norteadores dos comportamentos tidos como legítimos dentro dos padrões determinados pela normatização da ética moral cristã.

O tempo mítico das origens constituía o tempo narrado na exposição discursiva do sermão. Nele, as experiências fundamentais do ser humano eram explicadas por razões excepcionais e milagrosas, mas sem deixar de atrelar-se à vivência e aos questionamentos daqueles agentes. Ancorado em uma noção de tempo das profecias, o pronunciador evocava o recurso da sincronia em que os tempos da escravidão no Egito e na Babilônia se fundiam numa única temporalidade sagrada capaz de sustentar explicações de cunho sobrenatural à experiência de cativo do período moderno.<sup>257</sup> Nesse sentido, os acontecimentos narrados ordenavam-se segundo uma lógica cíclica em que a experiência passada era vista como *mestra da vida* e condutora das ações presentes. Deste modo, a pregação do passado

---

<sup>256</sup> BENCI, *Op. Cit.* VIEIRA, *Sermões do Rosário. Op. Cit.*

<sup>257</sup> Cf.: BENCI, *Op. Cit.*, p. 95-97.

funcionava como critério de *exempla*, e dela poderiam ser retirados lições, ensinamentos e até mesmo formas de se prevenir de catástrofes provocadas pelo pecado humano. As projeções futuras eram construídas com base nos parâmetros das profecias sagradas.

Caras à própria estrutura discursiva da narrativa religiosa cristã, as pregações dos sermões orientavam o “horizonte de expectativa” dos seus ouvintes, sem que a homilia se deslocasse do “espaço de experiência” vivido por aqueles agentes.<sup>258</sup> Com efeito, as projeções de comportamento se baseavam sempre na leitura construída pela experiência dos seus antepassados. Logo, o futuro não reservava espaço para prognósticos, mas sim às profecias orientadas pelos desígnios de Deus. E o passado, neste caso, sedimentava o lugar para os ensinamentos a serem aplicados à experiência presente. O tempo dos homens estava sempre submetido ao tempo sagrado, fazendo-se, portanto, cíclico e sincrônico. E a memória, constituía-se como veículo portador de mensagens mitológicas carregadas de significações de orientação às decisões futuras.<sup>259</sup>

Foi a partir desta estrutura de linguagem que Antônio Vieira, um dos principais expoentes desta catequese tridentina no ultramar, desenvolveu seu sermão sobre a *Rosa Maria Mística* (1631-1681), direcionando alguns deles aos devotos negros do Rosário. Em uma de suas pregações proferidas aos escravos de um engenho da Bahia, Vieira afirmou 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 (Coré)<sup>260</sup>, representavam a paixão de Cristo e seus *mistérios dolorosos* na terra.<sup>261</sup>

Jorge Benci, em discurso aproximado em seu sermão intitulado por “*Economia Cristã*” (1715), considerava que o batismo por si só não purificava a mácula carregada pelos “descendentes de Cam”, pelo fato deste sacramento redimir, por excelência, as manchas provocadas pelo pecado original. Para o jesuíta italiano, a desobediência de Cam a Noé,

---

<sup>258</sup> KOSELLECK, *Op. Cit.*, p.21-79

<sup>259</sup> *Idem*.

<sup>260</sup> A palavra “Coré” em hebraico designa “calvário”, mas pode reportar-se às passagens do Antigo Testamento (Salmo 87 de Davi) em que os filhos de Coré são mencionados como um dos povos de Jerusalém. Em outra passagem (Livro Números 26,10), Coré foi descrito como um dos líderes da rebelião contra Moisés. Em represália ao pecado cometido contra um representante de Deus, a justiça divina determinou que seus descendentes tivessem suas vidas poupadas sob a condição de se submeterem à escravidão. Cf.: VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia & Escravidão*. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 96-97.

<sup>261</sup> VIEIRA, *Op. Cit.*, Sermões XX e XVII.

causada pela zombaria do estado de nudez e embriaguez levou a condenação de toda a descendência do filho, obrigada a viver em regime de escravidão e portar os signos visíveis da mácula do pecado.<sup>262</sup>

Nesta perspectiva, os filhos de Coré, como nas pregações de Vieira, ou descendentes de Cam, nas acepções de Benci, foram transformados neste discurso legitimador em “eleitos de Deus” para servir aos homens cristãos, enquanto escravos. Por isso, aos cativos se reservavam uma expiação diferenciada de modo que o estado flagelante, penal e purgativo tinha início na própria experiência terrena e no processo de conversão. Deste modo, podemos considerar que a catequese pós-tridentina reformulou suas noções de *pecado*, quando aplicadas às condições dos escravos no Novo Mundo. Digo isso porque a punição temporária absorveu, em discursos como os *vieirianos*, as expiações *ante e post-mortem*, uma vez que o cativo provisório “desceu” para o plano terreno e se instaurou no mundo temporal enquanto castigo providencial determinado pelos desígnios da justiça divina para a correção dos homens maculados.

Cláudia Rodrigues, em análise dos significados acerca da tradição escatológica católica reelaborada para fins catequéticos no Novo Mundo, considera que houve uma intensificação do discurso culpabilizante quanto às “noções de pecado, punição e castigo”, quando as pregações se voltaram para os escravos. Este peso maior conferido aos aspectos do pecado em relação aos escravizados levou a uma inflexão da narrativa doutrinária, ao se tratar das formas de expiação, remissão das faltas e das apreensões dos significados em torno das “temáticas da morte e salvação ou condenação da alma”.<sup>263</sup> Isso ocorreu justamente pelo desnivelamento feito entre o pecador “velho cristão” e aqueles portadores das manchas de pecado (judeu, cigano, cristão novo, gentio da Guiné, etc.).

Com efeito, os grupos escravizados inseridos no mundo cristão, antes mesmo de agirem em desacordo com a graça ou vontade divina, já eram pecadores, por excelência, pois ainda que recebessem o batismo as penitências, confissões e flagelos voluntários não seriam suficientes para remissão das suas faltas. A expiação da mácula lançada sobre a descendência do filho de Noé só seria possível diante da aceitação resignada e subserviente ao cativo terreno, dado que os mesmos escravizados neste mundo poderiam ser senhores no senhorio de Cristo. A crença do cativo terreno como veículo de libertação para a vida eterna fez do

---

<sup>262</sup> BENCI, *Op. Cit.*, p. 65.

<sup>263</sup> A autora apreendeu a intensificação deste discurso culpabilizante através dos depoimentos testamentários deixados por africanos libertos. Para maiores informações, ver: RODRIGUES, *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria. Op. Cit.*, p. 427-467

*além intermediário*, na acepção de Antônio Vieira, um lugar desprovido de finalidade, uma vez que os escravos condenados à condição de flagelo teriam que oferecer o seu martírio forma de existência expiatória neste mundo:

O rico foi o que são hoje os que se chamam de senhores: e Lázaro foi o que são hoje os pobres escravos. *Não são os senhores que vivem descansados em delícias e os escravos em perpétua aflição e trabalhos?* Os senhores vestindo holandas e sedas e os escravos nus e despídos? Os senhores em banquetes e regalos e os escravos morrendo de fome? Que muito logo que acaba a comédia desta vida, a fortuna troque de mãos, e neste mundo lograram os bens, no outro padeçam os males, depois também eles vão lograr os bens? (...) *De sorte que os ricos e os senhores têm nesta vida o seu Paraíso e os Lázaros e os escravos, o seu Purgatório.*<sup>264</sup>(Grifos Nossos)

Em seu Sermão XVII, Vieira trata da *transmigração das gentes etíopes* para o novo continente, denuncia o “trato desumano da mercancia diabólica” promovido pela tirania dos homens e aborda a existência de dois infernos “um nesta vida e outro, na outra”.<sup>265</sup> Ao discorrer sobre a primeira transmigração (cativeiro terreno) como preparação para a liberdade eterna, o jesuíta português usa a metáfora do fogo purgativo para explicar a expiação em que os negros estavam submetidos:

Eis aqui, irmãos do Rosário pretos (que só em vós se verificam estas significações) eis aqui o vosso presente estado, e a esperança que ele vos dá do futuro: (...). *Vós sois os irmãos da preparação de Deus. Filhos do fogo de Deus na transmigração presente do cativeiro, porque o fogo de Deus neste estado vos imprimiu a marca de cativos: e posto que esta seja de opressão, também como fogo os alumiuou juntamente, porque vos trouxe à luz da fé e conhecimento dos mistérios de Cristo, que são os que professais no Rosário.* Mas neste mesmo estado da transmigração, que é a do *cativeiro temporal*, vos estão Deus, e sua Santíssima Mãe, dispondo e preparando para a segunda transmigração, que é a da *liberdade eterna*. Isto é o que vos hei de pregar hoje para vossa consolação. E reduzido a poucas palavras, será este meu assunto: *que a Vossa Irmandade da Senhora do Rosário vos promete a todos uma carta de alforria: com que não só gozeis a liberdade eterna na segunda transmigração da outra vida; mas também vos livres nesta do maior cativeiro da primeira.*<sup>266</sup>(Grifos Nossos).

A libertação deste mundo, na qual Vieira se refere, não significava uma emancipação jurídica, mas a libertação do pecado, pois os senhores proprietários tinham jurisdição somente sobre a carne e não sobre o espírito, uma vez que “a melhor parte do homem é a alma, isenta de todo domínio alheio”.<sup>267</sup> Assim, o inaciano pondera ser o pecado a pior forma de escravização existente, em razão do *cativeiro eterno* (inferno) ser conduzido pelo o demônio

<sup>264</sup> VIEIRA, *Op. Cit.*, Sermão XX, p. 114.

<sup>265</sup> VIEIRA, *Op. Cit.*, Sermão XVII, p. 333-371

<sup>266</sup> *Idem*, p. 336-337.

<sup>267</sup> *Idem*, p. 338.



(senhor da tirania), aquele capaz de se apoderar das almas com uso de açoites ininterruptos e suplícios inimagináveis e incessantes.<sup>268</sup> Deste modo, o pregador exortou os escravos, em sua homilia, para que os “cativassem para se libertar” e fizessem de si, servos da Senhora do Rosário para não serem aprisionados pelo *maligno* após a morte terrena. Somente por esta via — reitera Vieira — o estigma do pecado inerente à condição do cativo poderia ser apagado, em razão de ser o signo do rosário libertador e fortalecedor da resignação espiritual mediante a expiação temporal.<sup>269</sup>

Nesta acepção, os *pretos* devotos, ao assumirem com conformidade o seu estado de escravidão, cumpririam o papel que lhes foi designado como “imitadores de Cristo” de modo que — enquanto filhos prediletos da Virgem — pudessem representar, com seu sofrimento voluntário, os “mistérios dolorosos” de Cristo. Sendo assim aclamava em sua narrativa: *Se cristo passou fome, “vós faminto”, se cansou pelo seu trabalho, “tais as vossas noites e os vossos dias”, se foi maltratado, “vós sois maltratados em tudo”. E ainda acrescenta: “os ferros, as prisões, os nomes afrontosos, de tudo se compões a vossa imitação, que se for acompanhada com paciência também terá merecimento do martírio.”*<sup>270</sup> Haja vista que “nenhum devoto do Rosário que continuar e preservar firmemente nesta devoção se condenará.”<sup>271</sup>

Como pudemos notar neste discurso escatológico de Vieira, o *além intermediário* é substituído pela expiação terrena. A doutrina de reparação assentada nas orações vocais e mentais, as práticas penitenciais e a confissão não eram por si só capazes de purificar os pecados dos descendentes de Coré, na medida em que o flagelo da escravidão era a condição *sine qua non* para o livramento da mácula herdada. Consequentemente, esta orientação catequética ancorada nas tradições de relatos de maldições bíblicas voltadas para os escravos acentuou ainda mais as noções de culpa e punição geradas pelo pecado. Ao mesmo tempo, esta *pastoral do medo* adaptada à mentalidade escravista, estreitou segundo a perspectiva soteriológica do inaciano, os mecanismos de reparação dos atos, posto que a purificação no pós-túmulo foi transfigurada em expiação terrena.

Outra frente que confirma este silenciamento do *além intermediário* em benefício das ameaças amedrontadoras do castigo eterno diz respeito à “Breve instrução dos Mistérios da Fé”, compêndio elaborado por Monteiro da Vide a fim de adaptar as orientações tridentinas

---

<sup>268</sup> *Idem*, p. 346.

<sup>269</sup> *Idem*, p. 355.

<sup>270</sup> *Idem*, p. 310.

<sup>271</sup> *Idem, Ibidem*.

reformuladas pelas Constituições para melhor instrução na catequização dos escravos. Estruturado em uma linguagem clara e objetiva na forma de perguntas e respostas, ao tratar sobre a morte o documento ilustra o destaque ocupado pelo inferno, por ocasião das *almas condenadas*:

Perguntas/ Respostas.

E as almas de mau coração para onde hão de ir?/ Para o Inferno.  
Quem está no Inferno? Está o Diabo.  
Quem mais? As almas de mau coração.  
E que fazem lá? Estão no fogo que não se apaga.  
Hão de sair de lá alguma vez? Nunca.  
Quando nós morremos morre também a alma? Não. Morre só o corpo.  
*E a alma para onde vai? Se é boa a alma, vai para o Céu. Se a alma não é boa, vai para o Inferno.*  
E o corpo para onde vai? Vai para a terra.  
Há de tornar a sair da terra vivo? Sim  
Para onde há de ir o corpo, que teve alma de mau coração? Para o Inferno.  
E para onde há de ir o corpo, que teve alma de bom coração? Para o Céu.  
Quem está no Céu com Deus? Todos os que tiveram boas almas  
(...) <sup>272</sup> (Grifos Nossos).

No entanto, mesmo diante dos destaques dados aos *suplícios infernais* em alguns discursos catequéticos dirigidos às camadas escravizadas, é possível apreendermos em outras fontes de expressão da evangelização, o papel relevante representado pelo *além intermediário* na religiosidade cotidiana desses africanos e seus descendentes, sobretudo, quando se filiaram em agremiações leigas. Os estudos de Rodrigues, feitos a partir dos relatos testamentários de libertos, certificam a influência desta pastoral do medo elaborada de modo mais incisivo e rigoroso aos negros <sup>273</sup>. Ao mesmo tempo, sua análise nos oferece indícios sobre a importância dada pelos diversos segmentos africanos aos sufrágios e ao processo de purificação da alma por ocasião dos preparativos para uma *boa morte*. <sup>274</sup> Deste modo, quando os testadores forros se preocupavam em deixar legados pios, investir em sufrágios e em rituais de passagem, demonstravam claramente suas crenças catolicizadas nos *destinos do além* e nas possibilidades de reparar os pecados na expiação do purgatório.

---

<sup>272</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da. “Breve Instrução dos Mistérios da Fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela”, p. 219. In.: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, Livro Terceiro, 1707. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011, p. 219-222.

<sup>273</sup> RODRIGUES, *Nas fronteiras do Além...*, Op. Cit., p. 97-100. \_\_\_\_\_, *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria*, pp. 427-467.

<sup>274</sup> *Idem*.

A instituição do *culto das almas do purgatório* no interior das irmandades negras vem recebendo atenção de diversas pesquisas nos últimos anos.<sup>275</sup> Um dos casos mais estudados é a edificação da devoção às almas penitentes promovida pela Congregação *Maki*, isto é, uma reunião de agrupamentos étnicos que se definiu em contraste a várias procedências africanas filiadas às Irmandades de Santo Elesbão e Santa Ifigênia do Rio de Janeiro. O grupo formado por prioritariamente por *makis*, *marris* ou *mahis*,<sup>276</sup> procedentes da África Ocidental, tinha por objetivo desenvolver o culto às *almas milagrosas* e atender seus irmãos defuntos, investindo intensamente na *salvação post-mortem* dos seus parentes de *nação mina*. Este investimento dos irmãos *makis* na *boa morte* ocorria por meio da aplicação dos sufrágios e outros cuidados previstos nos rituais de passagem, como a doação de mortalhas, lavagem e encomendação do corpo, missas de corpo presente e sepultura sagrada.<sup>277</sup> Em seu estatuto confeccionado em 1786, expressavam os irmãos em seu capítulo quarto:

Todas as pessoas que estiverem neste adjunto serão devotos a Deus e de sua Sacratíssima Mãe Maria Santíssima, e dos Santos da Corte do Céu; especialmente dos Santos de seus nomes e anjos de guarda e das *almas do Purgatório por quem militemos ouvindo missas todos os dias*.<sup>278</sup> (Grifos Nossos)

Esta passagem é muito sugestiva na medida em que nos oferece pistas concretas sobre como a escatologia católica do purgatório foi apropriada a partir de um processo de

---

<sup>275</sup> SOARES, *Devotos da Cor*, Op. Cit.; REIS, J. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão.” In.: *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, Vol. 2, Nº 3, 1996, p. 7-33. RODRIGUES, Op. Cit. In.: *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria.*, BRÜGGER & OLIVEIRA, Op. Cit.

<sup>276</sup> Segundo João José Reis, os negros *makis*, *mahis* ou *marris* ocupavam um território ao norte do Reino de Daomé. No entanto, os *makis* “não se colocavam fora de uma identidade mina”, pois nos estatutos da Congregação havia a cláusula de que qualquer preto poderia “entrar neste adjunto ou Congregação exceto os pretos de Angola”. Para a composição dos cargos, os membros elegíveis deveriam ser naturais da “Costa da Mina, e do Reino Marri, e não poderão eleger de outra nação.” Cf.: ANRJ, *Estatuto da Congregação dos Pretos Minas Marri* (1786), Códice 721P7. Apud: REIS, *Revista Tempo*, Op. Cit., p. 10.

<sup>277</sup> Mariza Soares desenvolve um estudo detalhado sobre as alianças étnicas estruturadas nesta confraria de Santo Elesbão e Santas Efigênia, a partir dos *Diálogos* travados entre Francisco Alves de Souza, “preto mina do Reino de Maki” (regente da Congregação) e o Alferes Gonçalo Cordeiro, também *maki* e secretário. Os diálogos foram reproduzidos em ata assinada em 1786, tratava-se de dois libertos que tinham iniciação às letras e um conhecimento singular da doutrina em vista das citações em latim e de passagens bíblicas. Anexo aos diálogos havia os estatutos de regulamentação do culto das almas do purgatório e de Nossa Senhora dos Remédios, instituídas no interior da mesma congregação. Estas devoções, na interpretação de Soares, surgiram para solucionar os conflitos étnicos que se agravavam desde a morte do Rei e capitão Ignácio Gonçalves do Monte, que levou sua mulher se aposar do cofre da congregação se intitulando rainha e regente do reinado *maki*. A disputa pela sucessão do reinado e domínio do tesouro da congregação foi levada aos tribunais régios. O regente nomeado pelo antigo rei era justamente Francisco Alves de Souza, que passou a acusar a facção da rainha de praticar gentilismo e superstições. Esta liderança procurou reorganizar a identidade do grupo *maki* em contraste com o paganismo daomeano. Esta reconstrução identitária demonstra que a afirmação do catolicismo não é contraditória a recriação de memórias africanas, pois o grupo *maki* reivindicava uma herança cristianizada desde a fundação do reino em prova de que o passado era invocado para atender aos anseios contextuais do presente. Cf.: SOARES, *Devotos da Cor*, Op. Cit., p. 199-230.

<sup>278</sup> Cf.: ANRJ, *Estatuto da Congregação dos Pretos Minas Marri* (1786), Códice 721P7. Apud: REIS, *Revista Tempo*, Op. Cit., p. 11

redefinição identitária de um grupo étnico. Além da *militância* em defesa ao culto das *almas milagrosas* eram recomendadas as orações diárias, principalmente às segundas-feiras, jejuns durante a quaresma, as saudações de São Gregório, padre-nossos e ave-marias em intenção às *almas*. No decorrer do desenvolvimento dos capítulos nota-se o incentivo à crença da Virgem como advogada dos católicos mediante o Julgamento e a exigência obrigatória de um capelão para conduzir os cerimoniais de sepultamento e manter o rigor dos sacramentos aos moribundos e do arranjo dos testamentos feitos sob “atos católicos”.<sup>279</sup>

Outro aspecto que nos chama atenção diz respeito à auto-representação feita pelo segmento ao se definir como *congregação* — “*Estatuto da Congregação dos Pretos Minas Marri* (1786)” —, se diferenciando, nesse sentido, das nomenclaturas tradicionais que designavam os agrupamentos devocionais no interior das confrarias negras. João José Reis em análise deste documento observou a presença de expressões africanas para designação de postos hierárquicos da congregação. A nomeação do *ogan*, por exemplo, correspondia ao posto de *procurador* e hoje, esta terminologia de origem *jeje* é utilizada nos rituais de candomblé para designar os postos de hierarquia masculina responsáveis pela condução dos trabalhos de transe dos membros que recebem as entidades sagradas.<sup>280</sup>

No entanto, os irmãos das almas do reino *marki* se diziam *briosos* por nunca usarem de *superstições*, a exemplo dos angolas que exumavam corpos dos seus parentes mortos do cemitério da Misericórdia para execução de seus *rituais gentílicos*.<sup>281</sup> Em estatuto desta *Devoção das Almas*, os dirigentes consideraram este tipo de prática como profanação gravíssima às sepulturas sagradas, declararam — através do porta-voz, Francisco Alves de

---

<sup>279</sup> Em um dos capítulos, o estatuto aborda a obrigatoriedade da presença do capelão para ministrar os últimos sacramentos, confessar o doente, fazer o seu “testamento com atos católicos” e registrar a distribuição de suas heranças e ligados pios. Cf.: BNRJ, “Regra ou Estatutos, por modo de um Dialogo onde se dá notícias das Caridades, e Sufragações das Almas que usam os pretos Minas, com seus Nacionais no Estado do Brasil especialmente no Rio de Janeiro, por onde se hão de regerem, e governarem, fora de todo o abuso gentílico, e Supersticioso; composto por Francisco Alves de Souza, preto, e natural do Reino de Maki, hum dos mais excelente potentados daquela oriunda Costa da Mina” (1786). Ver também: SOARES, *Devotos da Cor, Op. Cit.*, p.220

<sup>280</sup> *Idem.*

<sup>281</sup> Segundo o estatuto redigido por Francisco Alves de Souza os *angolas* e *benguelas* eram acusados de práticas gentílicas no que diz respeito ao sepultamento dos mortos e as formas de se festejar os santos de devoção. Francisco Alves de Souza apresenta em um dos artigos: “(...) os de Angola tem por costume tomarem a tumba da Santa Casa da Misericórdia os cadáveres de seus parentes para os porem nas portas das Igrejas com cantigas gentílicas e supersticiosos tirando esmola dos fiéis para os enterrarem, o que é constante nesta cidade, e por esta razão, os senhores brancos entenderam que todos os pretos usavam do mesmo, que seja Mina, ou de Angola, e essa é a razão porque me exhibo de reger e proteger os meus parentes.” Em outro momento, seu interlocutor (alferes Cordeiro) fala do mau exemplo daqueles que andavam com os benguelas. Cf.: BNRJ, “Regra ou Estatutos, por modo de um Dialogo onde se dá notícias das Caridades, e Sufragações das Almas que usam os pretos Minas, com seus Nacionais no Estado do Brasil especialmente no Rio de Janeiro, por onde se hão de regerem, e governarem, fora de todo o abuso gentílico, e Supersticioso; composto por Francisco Alves de Souza, preto, e natural do Reino de Maki, hum dos mais excelente potentados daquela oriunda Costa da Mina” (1786).

Souza (regente) — uma verdadeira cruzada contra as feitiçarias, *gentilismos* e as festas tidas como “desonestas”. Até mesmo as mobilizações das esmolas com ritmos africanos de atabaques e canções nos dialetos do reino foram vistas como “mau estilo” e, precisavam ser suprimidas entre os *pretos minas* daquela congregação.<sup>282</sup>

Nesse sentido, “o principal objetivo da congregação aos olhos de Souza era a conversão do seu povo.”<sup>283</sup> Uma identidade católica e étnica foi acionada em contraste a outros grupos tomados como gentílicos, supersticiosos e, às vezes, pagãos. Os *makis* se identificavam, portanto, como grandes católicos que militavam em favor das almas do purgatório. Essas almas eram reconhecidamente os seus *parentes* mortos, pois a caridade espiritual em prol da salvação se dirigia, sobretudo, aos *parentes de nação*. E ser *parente de nação* dentro de uma sociedade escravista significava compartilhar uma solidariedade e identidade étnica que superavam a confraternização estipulada pelo “ser irmão de compromisso”. Deste modo, o parentesco étnico inscrevia naquilo que João José Reis definiu por “organização densamente africana”, na qual as identidades mais coesas e bem estruturadas se expressavam com potencialidade em seus arranjos e alianças inter-grupais.<sup>284</sup>

Nesta acepção, a bandeira católica levantada sob a égide do *culto às almas* redimensionava tanto a escatologia católica, cujo purgatório fora privilegiado neste discurso, quanto os parâmetros de ancestralidade africana. Ou seja, ao mesmo tempo em que se reivindicava um catolicismo, à primeira vista ortodoxo, o grupo reinventou uma memória peculiar da tradição do *Reino Maki*. Em narrativa do regente das *Almas*, a história do reino é recontada a partir da presença cristã e edificação do Castelo de São Jorge em oposição ao paganismo dos reinos de Benin e Daomé.<sup>285</sup> Por outro lado, o culto cotidiano em investimento à assistência e salvação das *almas* desses *parentes de nação* na vida do além-túmulo não pode ser tratado sem o reconhecimento da importância do culto dos mortos nessas culturas africanas. Logo, a concorrência para a devoção das *almas* entre os congregados *makis* reporta-se, em síntese, tanto aos processos identitários acionados com base no culto dos mortos à luz de uma perspectiva de ancestralidade africana, quanto à da catequese pós-tridentino ancorada numa escatologia do purgatório e nas pastorais do medo.

Em São João del-Rei um grupo devocional de caráter étnico, semelhante à congregação *maki*, se estabeleceu no interior da Irmandade do Rosário sob a alcunha de

---

<sup>282</sup> *Idem*, p. 217.

<sup>283</sup> *Idem*.

<sup>284</sup> REIS, *Revista tempo. Op. Cit.*, p.11

<sup>285</sup> SOARES, *Op. Cit.*, 230.

*Nobre Nação Benguela*. Este segmento formado por várias procedências afro-centro-ocidentais, sobretudo por *angolas* e *benguelas*, tinha por objetivo potencializar a salvação das almas dos seus *parentes de nação*, através da intensificação das intenções de missas aos mortos. Esses irmãos da *Nobre Nação* possuíam uma estrutura hierárquica complexa e relativamente autônoma em função da nomeação de reis, duques, marqueses, além de tesoureiros responsáveis pela custódia do cofre da associação.<sup>286</sup> Em 1803 seus membros adquiriram, através da mobilização de esmolas e folgedos, a compra de uma casa que serviria de recinto sagrado denominado por “Palácio Real de toda Nação de Benguela.”<sup>287</sup>

Embora este grupo devocional não estivesse se institucionalizado através da confirmação de estatutos como fez a devoção das *almas dos pretos minas* da Freguesia da Candelária do Rio de Janeiro, torna-se nítido o seu alinhamento com a doutrina do purgatório, na medida em que seus filiados orientavam sua caridade para os cuidados e investimento espiritual em benefício particular dos seus mortos. Nessa perspectiva, a solidariedade veiculada aos *irmãos vivos e defuntos* forjava uma identidade atlântica fundada no parentesco étnico, reintegrando, através do culto às *almas do purgatório*, uma herança africana assenada na crença no poder dos ancestrais.<sup>288</sup>

Com efeito, podemos considerar - com base nas escatologias católicas divulgadas nos sermões, manuais de oração e nos cultos africanos às almas do purgatório, a exemplo dos *makis* e dos *benguelas* - que o discurso catequético não estava isento das contradições internas e das variações de interpretação entre os próprios evangelizadores. Como foi possível constatar, as concepções finalistas, apocalípticas assentadas na *pastoral do medo* dadas a hiper-dimensionar os *suplicios do inferno* e as missões salvacionistas na escravidão no Novo Mundo não encerraram todas as interpretações construídas pelos negros acerca dos seus destinos *post-mortem*. Por esta razão, mesmo com a intensificação dos sentidos atribuídos ao pecado e o estreitamento das possibilidades de salvação no além intermediário, pois a expiação seria feita no plano terreno, ainda o purgatório e suas almas milagrosas adquiriram grande adesão no imaginário do cativo.

Nessa perspectiva, a ascensão da escatologia que privilegia o *terceiro lugar da geografia celeste* não pode ser vista de forma dissociada da reforma tridentina e seus projetos de divulgação da catequese no ultramar. Neste ínterim, o culto dos mortos só adquiriu este

---

<sup>286</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação de Benguela (1803). Ver também: BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.* p. 197

<sup>287</sup> *Idem.*

<sup>288</sup> *Idem.*

espaço entre os diferentes segmentos étnicos em função do papel ocupado da ancestralidade em diversas culturas africanas. Diante do que foi exposto deve-se ressaltar que os intercessores do purgatório, entre eles a Virgem Maria, *advogada dos homens na vida e na morte*, tornou-se grande símbolo dos anseios missionários e da ratificação do culto mariano durante os abalos gerados pela reforma protestante.

A difusão das orações meditativas, por emprego do rosário mariano sintetizou grande parte desses anseios evangelizadores da reforma católica em aliança com os reinos expansionistas moderno. Esta síntese pode ser identificada em sua política de arregimentação todas as gentes cristãs, *de qualquer qualidade, cor e condição* e nas possibilidades de investir na salvação das *almas purgativas* e na expiação e remissão dos próprios pecados. Os exercícios das meditações vocais e mentais personificaram uma frente de reparação das faltas e uma forma eficaz de agregação de novos fiéis e de extensão das solidariedades entre vivos e mortos, embora a crença no Rosário não estivesse desprovida de intenções colonialistas.

## CAPÍTULO 2

### **O espírito associativo em São João del-Rei: As polarizações sociais, os contatos culturais e a caridade na morte.**

Alerta, mortais, alerta  
Que é tempo como está visto,  
Que a paixão de Jesus Cristo  
*Sua morte faz lembrar*

E porque não duvidais,  
Como é certo mandar Ele,  
Que oreis por todo aquele  
Que Ele veio libertar.

Lembraí-vos daqueles  
Que em pranto desfeito  
*Já sentem o efeito*  
*Da triste agonia*

Dai-lhes, por piedade, o socorro vosso,  
Por um Padre Nosso  
E Ave-Maria. (Grifos Nossos)<sup>289</sup>

O trecho apresentado faz referência à partitura musical composta por Manoel Dias de Oliveira, homem pardo e *Capitão de Ordenanças*, e também integrante da Lira Sanjoanense — orquestra prestadora de serviços musicais às irmandades de São João Del-Rei desde 1776.<sup>290</sup> Esta peça intitulada por “Encomendação das Almas”, certamente foi inúmeras vezes executada pelas ruas da Vila no final de século XVIII e princípios da centúria seguinte, durante a procissão noturna dedicada às *almas do Purgatório*. Nesta solenidade, eminentemente leiga, costumavam sair os fiéis católicos nas últimas segunda, quarta e sexta-feira da quaresma para celebrar a piedade dos mortos e o encerramento do ciclo

---

<sup>289</sup> Peça Musical de Manoel Dias de Oliveira (173?-1813) - Capitão de Ordenanças de Pé dos Homens Pardos e Libertos do Distrito de Lage (Freguesia de São José do Rio das Mortes) – foi “estruturada para o coro a 4 vozes mistas, 2 flautas, 2 trompas e baixo”. Trecho extraído de ARAÚJO, Waldemar Chaves de. (Org.). *Piedosas e solenes tradições de nossa terra*. 2ª Ed. São João Del-Rei, Impressão SEGRAC, 1997, p. 60-61. Outra referência ao músico mulato foi feita por Célia Borges: “ (...) nascido em São José Del Rei (atual Tiradentes) em 1738, que segundo a tradição, ainda menino cantava como contralto na igreja Matriz de Santo Antônio daquela vila. Compositor, regente e organista, Dias de Oliveira compôs um vasto repertório musical com características diversas.” Cf.: BORGES, C. “Execução Musical e Vida Religiosa: Portugueses e escravos na região mineradora do Brasil-Colônia. Séculos XVIII e XIX”. Comunicação apresentada em *Congresso Internacional 'Senhores e Escravos nas Sociedades Ibero-Atlânticas*, 2013, Lisboa: FCSH Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2013, p. 7.

<sup>290</sup> A Lira Sanjoanense foi fundada pelo Mestre de Música José Joaquim de Miranda. Cf.: ARAÚJO, *Piedosas e solenes tradições...*, *Op. Cit.*, p. 59.



penitencial.<sup>291</sup> Era uma forma de viver o *memento mori*, reafirmar os laços de caridade com os antepassados e zelar pelo culto das *almas benditas*. Durante o período quaresmal, os irmãos do Rosário, com *grande número de pessoas escravas*, se penitenciavam através da realização dos Terços da Quaresma previstos em compromisso. Esta função deveria ocorrer pelo menos uma vez por semana, durante a quarentena de recolhimento, na qual iria “em andor a Imagem da Senhora do Rosário e um Crucifixo carregado pelo Reverendo Capelão.”<sup>292</sup>

Neste momento os devotos se preparavam para o recolhimento devocional vivido durante a liturgia pascal, ocasião em que as procissões encenavam os *misteriosos dolorosos e gloriosos* do catolicismo, quando os temas da prisão, paixão, morte e ressurreição de Cristo eram narrados através das liturgias celebrativas da *semana santa*. Protagonizada principalmente pelas irmandades do Senhor dos Passos<sup>293</sup>, Santíssimo Sacramento<sup>294</sup> e pelos

---

<sup>291</sup> Saint-Hilaire traz notícias da ocorrência de uma procissão de encomendação das almas na Vila do Príncipe no início do século XIX. Segue o trecho: “Estive em Vila do Príncipe durante a quaresma. Três vezes por semana ouvia passar pela rua uma dessas procissões que chamam *procissão das almas*, e que têm por objetivo obter do céu a libertação das almas do purgatório. São ordinariamente precedidas por uma matraca; nenhum sacerdote as acompanha, e são unicamente constituídas pelos habitantes do lugar possuidores de voz mais agradável. Cf.: SAINT-HILAIRE, Augusto de. *Viagem pelas Províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais. Op. Cit.*, Tomo 1, p. 294. É provável que o ritual tenha sido muito praticado em diversas localidades de Minas, levando em consideração as práticas realizadas ainda hoje em algumas cidades mineiras como São João Del-Rei e seus distritos: Rio das Mortes, Emboabas e São Gonçalo do Amarante. Outras cidades mineiras também realizam a procissão: Conceição da Barra de Minas, Bias Fortes, Alpinópolis, Delfinópolis, Passos, Campos Gerais, Ouro Preto. Cf.: PASSARELLI, U. “Encomendação das almas: um rito em louvor aos mortos.” In: *In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei*, v.12, 2007, pp. 1-26. Em Baependi (sul de Minas), o evento ocorria às 4<sup>a</sup> e 6<sup>a</sup> feiras da quaresma. Consoante Pelúcio, memorialista local, durante este período “reuniam-se, noite adiantada, pessoas de média posição para encomendar almas.” Acreditam as camadas populares que, atrás dos encomendadores, vinham as almas “recolhendo as orações pedidas”, estas entidades “jogariam terra nos olhos de quem as fosse ver, durante a encomendação”. Dizia-se também, que se alguém fosse espíá-las, ganharia uma vela, mas, depois, verificaria, apavorado, que em mãos tinha, apenas, o osso de uma canela de defunto.” Cf.: PELÚCIO, José Alberto. *Templos e Crentes, Baependi*. Baependi: s/Ed., 1942, p. 27-28.

<sup>292</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841), Cap. 10 “Sobre as Funções”, Parágrafo 2º, fl. 12.

<sup>293</sup> Sobre os critérios de admissão na Irmandade dos Passos, cf.: AMNSP-SJDR, Cap. 1 “Do número e qualidade das pessoas de que há de constar a mesa e dos assentos que pertencem as pessoas dela.”, Compromisso da Irmandade do Senhor dos Passos. Freguesia de N. Senhora do Pilar, Vila de São João Del Rei, 06/12/1733.

<sup>294</sup> Os irmãos do Santíssimo, tidos como os *principais da terra*, eram os primeiros a mobilizar a construção das igrejas matrizes. Assumindo o encargo de arcar com boa parte das despesas relacionadas à construção, reforma e decoração, os irmãos contratavam artífices de peso, encomendavam trabalhos artísticos onerosos para o adorno e paramento do altar-mor que viria abrigar a imagem do Santíssimo — símbolo máximo da eucaristia — principal sacramento católico. Segundo Monalisa Pavonne de Oliveira, essas irmandades tinham padrões seletivos de adesão, justamente por arregimentar em seu núcleo apenas os indivíduos *socialmente semelhantes no privilégio*. Sendo assim, restringia-se a entrada de todos aqueles que não fossem “limpos de sangue” e que não tivessem condições de contrair as elevadas anuidades e esmolas exigidas para sua adesão. Cf.: OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. *Devoção e poder: a Irmandade do Santíssimo Sacramento do Ouro Preto (Vila Rica, 1732-1800)*. Dissertação de Mestrado em História. Mariana: UFOP/ICHS, 2010, p. 24-44. Ver também: BORGES, Célia Maia. “As Abordagens Históricas e os Símbolos Religiosos: os irmãos do Santíssimo Sacramento na Colônia.” In: BUARQUE, Virgínia A. C.. (Org.). *História da Historiografia Religiosa*. 1ed. Ouro Preto: EDUFOP, 2012, v. 1, p. 207-213. \_\_\_\_\_, “Os Símbolos Sagrados e as Práticas Religiosas dos Irmãos do Santíssimo Sacramento: espaço de devoção em Minas.” In: LUZ, Guilherme Amaral; NEVES; Jean Luiz; NASCIMENTO;

terceiros carmelitas e franciscanos,<sup>295</sup> a dramatização destas solenidades tinha início com o Domingo de Ramos (Procissão do Triunfo), cujo cortejo saía da Igreja do Rosário em direção à Igreja do Pilar para comemorar a entrada de Cristo em Jerusalém.<sup>296</sup>

Nas noites seguintes, de segunda e terça-feira santa, os irmãos dos Passos e os *crioulos* das Mercês simulavam o trajeto da crucificação de Cristo, na tradicional Via Sacra.<sup>297</sup> Na terça ou quarta-feira da “Semana da Paixão”, os *pardos* do Cordão de São Francisco, juntamente com os devotos de São Gonçalo Garcia, assim como os irmãos dos Passos, realizavam uma procissão à parte, comemorando o martírio de Cristo na Via Sacra e o sacrifício dos santos missionários no Japão.<sup>298</sup>

Já a Procissão do Encontro (4º domingo da quaresma) trazia o episódio da aproximação de Maria (andor de Nossa Senhora das Dores saído do Rosário dos Pretos)<sup>299</sup> junto ao Senhor dos Passos, em retratação ao testemunho doloroso da Mãe de Jesus. Na quarta-feira reservava-se espaço para o “Ofício das Trevas,” celebrado na igreja Matriz, com a realização de lamentações, salmos, cantos gregorianos regidos por orquestra e coro. Após as missas, ladainhas, responsórios e cânticos solenes, apagavam-se todas as velas exceto o círio defronte ao altar, que tinha por finalidade simbolizar a inapagável luz divina. No

---

Mara Regina. (Org.). *Ordem Crítica: a América Portuguesa nas travessias do século XVIII*. 1ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, v. 1, p. 135-150.

<sup>295</sup> Segundo Oliveira, as ordens terceiras eram instituições leigas diferenciadas das irmandades, pois estavam diretamente atreladas às ordens primeiras mendicantes e exigiam dos seus entrantes, além da comprovação da *limpeza de sangue*, o cumprimento de um período preparatório conhecido como noviciado. Neste período, que geralmente durava um ano, os irmãos noviços faziam votos de pobreza, penitenciavam-se e investiam na prática da oração mental para se inserir no caminho da busca da ascese e perfeição espiritual. Em Minas, excepcionalmente, como não houve a instalação de conventos dos regulares, devida as sucessivas proibições das ordens primeiras neste território, os irmãos terceiros adquiriam notável autonomia e foram os principais disseminadores do ideal de caridade assentado nos valores da mendicância e na ascese espiritual inspirada na figura de Cristo penitente. Outra diferença das ordens terceiras, apontada por Cristiano Oliveira, em relação às confrarias leigas se refere ao acesso dos terceiros aos privilégios espirituais oferecidos às ordens primeiras. Cf.: SOUZA, Cristiano Oliveira. *Os Membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica: Prestígio e Poder nas Minas Gerais (Século XVIII)*. Dissertação de Mestrado em História. Juiz de Fora: PPGHIS, 2008, p. 48.

<sup>296</sup> Sobre a descrição da semana santa, ver: CAMPOS, Adalgisa Arantes. “Semana Santa na América Portuguesa: pompa, ritos e iconografia”. In: *III Congreso Internacional del barroco Iberoamericano - territorio, arte, espacio y sociedad*, 2003, Sevilla. Actas Del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano. Sevilla: Universidad Pablo Olavide, 2003, p. 1197-1212. SOBRINHO, *Sanjoanidades, Op. Cit.*, p. 47-59.

<sup>297</sup> Sobre a participação das Mercês na Via Sacra, cf.: AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, Cap. 17. Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, 12/05/1805.

<sup>298</sup> AMNSP-SJDR, Estatutos dos Gloriosos Santos Francisco de Assis e Gonçalo Garcia sob Proteção de Nossa Senhora do Amparo. Freguesia de Nossa senhora do Pilar, 1851, Cap. 24, fl. 27.

<sup>299</sup> Na procissão dos Passos, os Mordomos da Capela faziam armações tanto na Igreja Matriz como na do Rosário dos Pretos conforme sugere o capítulo oitavo do compromisso: “Na Véspera e dia da Procissão dos Passos estará a cargo dos Mordomos da capela a armação que for necessária, tanto nesta igreja como na do Rosário dos Pretos, aonde acompanharão o Senhor com suas vestias até sair a dita Procissão.” Cf.: AMNSP-SJDR, Cap. VIII, Compromisso da Irmandade do Senhor dos Passos. Freguesia de N. Senhora do Pilar. Vila de São João Del Rei, 06/12/1733.

decorrer da alegoria das trevas (morte de Cristo), os assistentes simulavam as trovoadas e cataclismos ocorridos por ocasião do sacrifício do *Cordeiro de Deus*. Este momento representava o lugar oportuno para que os penitentes refletissem sobre os Quatro Novíssimos do homem (Morte, Juízo, Inferno e Paraíso) e os significados acerca da *vanitas* ( vaidades) e da fragilidade e finitude da vida terrena.<sup>300</sup>

Na quinta-feira santa, os irmãos do Santíssimo conduziam a celebração da Santa Ceia e do Senhor Exposto em memória à instituição da eucaristia, seguida pelo tradicional ritual do Lava-pés. Na sexta-feira da *paixão*, os terceiros carmelitas se destacavam na condução da Procissão do Enterro, após a realização do Descendimento da Cruz, encenado nas escadarias das Mercês. O encerramento solene, após o ritual da Bênção do Fogo Novo (sábado de Aleluia), se dava com a Procissão da Ressurreição, com o Senhor Sacramentado, coordenada pelos irmãos do Santíssimo que realocavam a imagem de Cristo na capela-mor da igreja do Pilar.<sup>301</sup>

Estas celebrações contavam com a mobilização coletiva de todas as irmandades e ordens terceiras da Vila, justamente pelo fato deste período litúrgico sublinhar a passagem da quarentena de sacrifício penitencial para a ressurreição e vida nova aos cristãos. Da Procissão das Cinzas (abertura da quaresma promovida pelos terceiros franciscanos e pelos pardos do Cordão) ao encerramento do tríduo pascal, o tema da morte se fazia presente através do convite aos exercícios espirituais, à penitência e à reflexão da condição perecível do homem. As pregações davam relevo às figuras de Cristo e Maria, evidenciando-os enquanto seres divinos capazes de superar o abatimento da finitude física, dando continuidade à meditação acerca do estado transitório da vida terrena e da corrupção corpórea do homem em contraste a ascensão material e espiritual de Cristo.

Na tradicional Procissão das Cinzas (abertura quaresmal), essas imagens da morte atingiam sua plenitude, em razão da solenidade ter como papel fundamental a função de convocar os fiéis à interiorização da finitude existencial terrena e de chamá-los para o compromisso com uma vida de perfeição espiritual e de superação das vaidades humanas. Neste préstito lúgubre, os componentes se figuravam de morte e carregavam caveiras, ossos, ampulhetas, foices, livros da vida e, outros objetos que lembravam a doutrina do macabro

---

<sup>300</sup> Cf.: CAMPOS, In.: *III Congreso Internacional del barroco...*, *Op. Cit.*, p. 1199.

<sup>301</sup> Após a construção das igrejas de S. Francisco e de N. S. do Carmo (segunda metade do Setecentos), esta procissão passou a ser realizada com os referenciais desses templos. Depois dos cerimoniais dos depósitos das imagens transferidas temporariamente da igreja do Pilar para as igrejas do Carmo (Nossa Senhora das Dores) e de São Francisco (Senhor dos Passos), o Encontro ocorre em frente ao Hospital de Nossa Senhora das Mercês. Em seguida, as imagens seguem em direção ao Pilar para o início da pregação do Calvário, (ainda no quarto domingo da quaresma).

vigente no cristianismo desde o final da Idade Média, como uma das vertentes fortes empregadas pela *pastoral do medo*.<sup>302</sup>

Inserida nesta liturgia da morte católica, a *Procissão das Almas* constituiu uma das principais evocações macabras para fazer lembrar o devoto a sua condição transitória e sua necessidade, enquanto cristão, de zelar pela *salvação dos mortos* e estender seu compromisso de fé em relação àquelas *almas* próximas ao estado de graça divina – as chamadas Almas Benditas e Milagrosas do Purgatório. Na afirmação de João José Reis “vida e morte eram entendidas como continuidade e não ruptura.”<sup>303</sup> Nesse sentido, os homens procuravam estratégias rituais para não romper com o mundo dos mortos, pois eles acreditavam no intercâmbio permanente entre o plano terreno e o *além*. Envolvidos nessa sensibilidade religiosa, os fiéis seguiam ao som de matracas, cânticos e ofícios dos mortos, o cortejo da *encomendação*. Geralmente um tirador de rezas conduzia o séquito, coordenando os momentos certos de parada nas estações em encruzilhadas, igrejas e adros (primitivos cemitérios), onde as pessoas entoavam os cantos de lamentações e rezavam as orações de terços à Maria Santíssima em intercessão às *almas padecentes*. Pedia-se proteção aos falecidos, em troca, ofereciam-lhes a piedade em forma de oração e penitência. Este gesto invocativo do *além* expressava a confraternização e a reciprocidade entre *vivos e defuntos* tão presentes nas concepções de morte e *post-mortem* que nortearam o *modus vivendi* do cotidiano daqueles homens e mulheres imersos numa sensibilidade religiosa barroca.

Embora o ritual da *Encomendação* em São João tenha atingido feições “mais eruditas,”<sup>304</sup> é razoável supor que as mensagens emitidas — como a noção de reciprocidade entre vivos e defuntos e a necessidade de aplacar os anseios dos segundos, através de rituais

---

<sup>302</sup>Consoante às observações feitas pelo memorialista Geraldo Guimarães, ao consultar o acervo documental da Venerável Ordem Terceira de S. Francisco Penitente da Vila, a procissão trazia as seguintes características: Na frente ia a Cruz da Penitência, de dois braços, um representando Cristo e o outro São Francisco de Assis, levada por um homem vestido de saio, com o rosto coberto e uma coroa de corda enrolada. Os penitentes desfilavam em alas, entre as quais postavam-se os figurados- um representava a morte, levando uma *ampulheta*, símbolo da vida que passa e acaba, e a tradicional *foice recurvada*; outros dois portavam *bandejas com uma caveira, ossos e cinzas*. Era também carregada uma árvore de espinhos, desfolhada, com livrinhos, cilícios e disciplinas (açóites para a flagelação). Duas personagens representando Adão e Eva, vestidas de peles e folhas, eram seguidas por uma terceira – um anjo armado de espada flamejante; seguia-se outra com uma árvore com folhas de maçã e uma serpente enrolada; outros figurantes simbolizavam o *desprezo pelas vaidades*. Oito andores integravam o cortejo, precedido pelo que levava a imagem de Nossa Senhora da Conceição e encerrado pelo principal- o do Cristo do Monte Alverne. (Grifos Nossos) Cf.: GUIMARÃES, G. *São João Del-Rei, século XVIII...*, Op. Cit., p. 87.

<sup>303</sup> REIS, A morte é uma festa..., Op. Cit., p. 72-73.

<sup>304</sup> Em razão dos motetos em latim e do acompanhamento de orquestras. Cf.: ARAÚJO, *Piedosas e solenes...*, Op. Cit., p. 60-61.

coletivos — se tornaram elementos atraentes ao universo cosmológico centro-africano.<sup>305</sup> Sendo assim, a crença efetiva no poder dos espíritos em advogar pela causa dos vivos, em forma de agradecimento das orações pias e do sacrifício oferecido (penitência) não eram composições radicalmente contrastantes aos ritos fúnebres da África Central<sup>306</sup> e circulavam entre os diferentes espaços devocionais, inclusive entre as confrarias negras. Por isso aventamos a hipótese de que os ideais doutrinários presentes na Encomendação das Almas — envolvendo o aspecto do *macabro*, da — expiação transitória (Purgatório) e da pregação do poder milagroso das *almas benditas* foram indiretamente incorporados pela religiosidade leiga vivida pelos africanos e seus descendentes na experiência religiosa do Rosário.

Gabriela Paes, em seu estudo sobre a “Recomendação das Almas” em Pedro Cubas (sul de São Paulo), demonstrou como a doutrina do purgatório foi re-significada a partir do imaginário *banto* pelos remanescentes quilombolas praticantes do culto dos mortos realizado durante a quaresma.<sup>307</sup> Segundo a autora, os cânticos e recitações do rosário são oferecidos às seguintes almas: “as do purgatório, do cemitério, dos necessitados, de pai e mãe, dos afogados, da encruzilhada, dos ofendidos (mortos devido à picada de cobra), do sertão, dos atirados (mortos à bala), e as da tapera (casas habitadas no passado)”.<sup>308</sup> Durante o cortejo e paradas nas estações (encruzilhadas e cemitérios), é solicitada a intervenção de São Miguel, Santo Antônio, Jesus e Nossa Senhora.<sup>309</sup> Os acompanhantes costumam fechar o corpo (após a recomendação) com a bebida da Guiné (uma mistura de raízes, cachaça e raspa de chifre de boi) que servia como espécie de poção mágica para espantar o “mau-olhado”.<sup>310</sup>

Em Xiririca, nas redondezas de Pedro Cubas, a irmandade do Rosário atuava diretamente nas atividades quaresmais, desde o final do século XVIII. Em razão disso, a

---

<sup>305</sup> Segundo Brügger e Oliveira: “As sociedades da África Centro-Ocidental tendem a se estruturar em torno das linhagens, ou seja, grupos de parentesco que traçam suas origens a partir dos ancestrais comuns. Neste sentido, uma das principais modalidades de culto aos mortos é o culto dos ancestrais, que invoca os mortos do clã como uma forma de estabelecer a paz na comunidade, sendo a fronteira entre os dois mundos constantemente transposta. Os mortos exigiam ser constantemente lembrados, já que isto era a garantia de boa ventura para a sociedade.”. Cf.: BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 196-197. A crença centro-africana acerca do papel ativo dos mortos no mundo dos vivos foi também amplamente trabalhada pela historiografia africanista. Cf.: MINTZ, S. & PRICE, R. *O nascimento da Cultura Afro-americana*. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Editora Pallas/Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes, 2003, p. 92-93. SWEET, *Recrutar África...*, *Op. Cit.*, p. 127-167. THORTON, *A África e os africanos...*, *Op. Cit.*, p. 312-354. MACGAFFEY, Wyatt. “Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Minkisi”. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 14, No. 2, p.190. MELLO E SOUZA, *Reis Negros...*, *Op. Cit.*, p. 70. SLENES, *Na senzala, uma flor...*, *op. Cit.*, p. 242-253.

<sup>306</sup> Sobre os rituais fúnebres centro africanos, ver capítulo 7.

<sup>307</sup> PAES, Gabriela Segarra Martins. *A “Recomendação das Almas” na Comunidade Remanescente de Quilombos de Pedro Cubas*. Dissertação de Mestrado em História Social. FAFLECH/USP, 2007.

<sup>308</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>309</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>310</sup> *Idem*, p. 65.

pesquisadora sugere o envolvimento da associação dos *pretos* na disseminação do culto dos mortos junto ao incentivo à prática de “Recomendação de Almas,” na qual reunia muitos negros devotos, responsáveis pela caracterização híbrida e popular do rito.<sup>311</sup> Nesse sentido, conclui Paes, a “Recomendação das Almas” pareceu “forjar uma ancestralidade comum para os seus praticantes, afirmando o papel regulador do parentesco nas relações sociais, com os ancestrais particularizados e alicerçados na terra, fundindo tempo e espaço no culto aos ancestrais.”<sup>312</sup> Dito de outro modo, a longevidade do culto se deve à reinvenção permanente das heranças africanas de ancestralidade religiosa. Estas encontraram espaço privilegiado no ritual católico de origem portuguesa permitindo, pelas *zonas de contato cultural*,<sup>313</sup> a intensificação das trocas simbólicas e da construção de novas identidades atlânticas, a partir dos referenciais de morte re-significados na *diáspora*.

Em São João del-Rei, mesmo não identificando um envolvimento direto entre os *encomendantes das almas* e os devotos do Rosário durante o período estudado, é possível pensar numa interação de crenças, símbolos sagrados e práticas religiosas numa perspectiva mais ampla de trocas culturais no ambiente devocional da Vila. Em se tratando de um espaço multiétnico como a irmandade dos *pretos*, onde havia a circulação intensa de leituras plurais da vida e da morte, se torna procedente pensarmos na permeabilidade das fronteiras devocionais, apesar das segmentações mais evidentes. Nesta perspectiva, a necessidade de estender a relação com os *mortos* e de aplacar seus anseios, através dos cantos lúgubres e orações, faz mediações com as preocupações soteriológicas presentes no reinado da Nobre Nação de Benguela, grupo interno da irmandade, fundado com a finalidade de assistir os mortos (*parentes de nação*).<sup>314</sup> Neste agrupamento, os irmãos do Rosário, identificados como “vassalos da Nobre Nação”, potencializaram os sufrágios das missas, realizaram festividades musicais (folguedos) em prol da assistência aos irmãos falecidos. Por isso, investiram esses devotos na piedade das *almas* dos seus ancestrais, tendo em vista o alcance da salvação das almas padecentes, reconhecidas nas entidades espirituais dos *parentes de nação*.<sup>315</sup>

Saint-Hilaire, em suas impressões de sua visita às Minas, no início do Oitocentos, relata a disseminação das representações imagéticas das “almas padecentes” pintadas em

---

<sup>311</sup> *Idem*, p. 45-51.

<sup>312</sup> *Idem*, p. 56-57.

<sup>313</sup> A autora entende o contato entre zonas culturais a partir da concepção de Thornton acerca da construção de interações culturais segundo os elementos comuns cognoscíveis aos dois sistemas culturais religiosos. Cf.: *Idem*, p. 63. Ver também: THORTON, *A África e os Africanos...*, *Op. Cit.*, p. 313-334.

<sup>314</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação de Benguela (1803). Ver também: BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 195-196.

<sup>315</sup> Ver o desenvolvimento do sétimo capítulo.

locais profanos, como tabernas, vendas, locais públicos, em demonstração ao apego popular à crença nos milagres dos mortos em estágio de purgação. Para o viajante, o culto às *almas benditas* em Minas fugia aos padrões ortodoxos, justamente por atingir uma feição mais afastada das convenções católicas. Este distanciamento dos paradigmas oficiais está impresso, no que ele entendeu por “abusos”, como a prática de invocar as *almas* para o encontro de objetos perdidos, por exemplo. Consoante o relato do botânico francês:

Na maioria das paróquias da província das Minas faz-se, antes da missa, uma procissão fora da igreja para o resgate das almas do purgatório, de que se ocupam nessa região mais talvez que em outros lugares. Não só se reza por elas, como ainda são invocadas a fim de se obterem graças por seu intermédio. Não existe, certamente, devoção tão tocante como a que, constantemente, nos faz presentes ao espírito as pessoas que pranteamos, e estabelece entre elas e nós uma recíproca comunicação de orações e socorros. Mas na província das Minas, e talvez em outras do Brasil, essa devoção frequentemente degenera em abuso. *Vê-se, em todas as tabernas, um tronco em que estão pintadas figuras rodeadas de chamas, e que é destinado a receber as esmolas que se querem fazer às almas do purgatório: aposta-se em proveito das almas e fazem-se-lhes promessas, a fim de encontrar objetos perdidos.*<sup>316</sup> (Grifos Nossos)

Diante do exposto, consideramos que a veneração às *almas do purgatório* não foi apanágio exclusivo das irmandades de São Miguel e Almas,<sup>317</sup> embora, como veremos mais á frente, essas foram um dos principais porta-vozes do culto na Colônia. Por outro lado, a veneração mais afastada da ortodoxia se fez presente nas representações das *alminhas*<sup>318</sup> pintadas em locais profanos, em caixas de esmolas de tabernas, em locais

---

<sup>316</sup> SAINT-HILAIRE, *Op. Cit.*, p. 199-200.

<sup>317</sup> A Irmandade de São Miguel e Almas, instalada em um dos altares da Matriz, é considerada a principal porta-voz do culto das *almas do purgatório*, tanto no reino como em suas colônias. Representada pelo Arcanjo São Miguel — chefe das milícias celestes, carregador da balança da justiça divina e da espada, símbolo do combate contra as forças malignas — a irmandade das Almas, se tornou uma das frentes capitais de intercessão pela salvação das *almas aflitas e sofredoras* do fogo bendito e purificador. Com a confirmação da doutrina do Purgatório pelo Concílio de Trento, sua devoção foi intensamente propagada pelos reinos católicos, chegando na capitania “acompanhando a rota de ocupação do território” e representando o terceiro orago mais cultuado nas Minas Gerais. Manuela Araújo em sua dissertação recém-defendida, chama atenção para obra de caridade desta devoção não ser restrita aos membros internos da confraria. Deste modo, a assistência espiritual, como a encomendação de sufrágios era estendida também aqueles que foram condenados à forca, aos “marginalizados” da sociedade como os presos e outras pessoas que morriam sem o benefício dos sacramentos. Cf.: ARAÚJO, *Em busca da salvação...*, *Op. Cit.*, p. 127-128. BOSCHI, C. *Os Leigos e o Poder...*, *Op. Cit.*, p.187-188.

CAMPOS, A. São Miguel, as Almas do Purgatório na Época Moderna. In: *Memorandum*, 7. Ano: 2004, p.102-127. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/artigo07.pdf>.

<sup>318</sup> O culto às “alminhas” foi intenso em Portugal. Geralmente, estas imagens eram pintadas em monumentos públicos (paredes, azulejos, etc.), podendo ter feições infantilizadas, com a mensagem inscrita embaixo: “lembrai-vos de nós”. Cf.: GONÇALVES, Flávio. *Os painéis do Purgatório e as “alminhas” populares*. Matosinhos: Papelaria e Tipografia Leixões, 1959, p. 28. Para Campos, as Cruzes das Almas na Capitania de Minas tiveram uma projeção maior em relação às “alminhas propriamente.” Cf.: CAMPOS. *As irmandades de São Miguel...* *Op. Cit.*, p. 67. No entanto, as representações das *almas* nas “caixinhas votivas”, “com figuras pintadas ao alto, brancas e negras, com olhos de brasa e boca de fogo, levantando os braços no meio de labaredas

públicos, como o Oratório das Almas, sito às proximidades do Córrego Lenheiro em São João del-Rei.<sup>319</sup> Neste local, os vassallos da Nobre Nação de Benguela se reuniam em seus folgedos a fim de levantar fundos para atender o suplício das *almas* dos seus *parentes* irmãos, em estágio de sofrimento no inferno transitório. Com efeito, a projeção alcançada pelo culto às *almas benditas* do fogo sagrado não se restringiu ao espaço convencional dos templos católicos (*alminhas*), dando margem ocorrência das práticas não convencionais, mencionadas pelo naturalista francês como “abusos”, mas condizentes aos anseios populares mais afastados da ortodoxia católica. Sendo assim, entendemos que o *culto às almas* padecentes também encontrou lugar privilegiado nas confrarias negras, especialmente aquelas capazes de arregimentar segmentos da diáspora, cujas heranças culturais estavam fortemente ancoradas no culto dos ancestrais e nos rituais de comunicação e apaziguamento dos mortos. As experiências mais concretas desta incorporação da doutrina do purgatório dentro das irmandades negras podem ser notadas pela formação da Congregação *Maki* (Irmandade de Santo Elesbão e Santo Ifigênia – RJ)<sup>320</sup> e da Nobre Nação de Benguela (Rosário de São João del-Rei), ambas voltadas, respeitando suas especificidades, para o cuidado com os mortos e ao investimento na salvação das almas dos seus congregados.

Com base nessas premissas procuramos discutir, a partir do florescimento do espírito associativo na Vila de São João del-Rei, como as irmandades serviram de instrumentos eficientes para a retificação da segmentação social e da afirmação identitária, na medida em que os aspectos contrastivos religiosos funcionaram também de elementos diacríticos na *fronteirização* de grupos e segmentos étnico-culturais. Ao mesmo tempo procuramos expor os significados das interações dos símbolos devocionais relacionados ao aspecto da morte católica, como aquelas presentes por ocasião da semana santa, descrita no início do capítulo. Sendo assim, tratamos essas fronteiras devocionais não como elementos absolutamente impermeáveis.<sup>321</sup> Deste modo, identificamos a apropriação de devoções ou insígnias sagradas das agremiações seletivas, como as ordens terceiras, nas referências dos irmãos do Rosário,

---

vermelhas, listradas de amarelo” estavam por todas as partes, representadas em portas de igrejas, boticas e tabernas. Cf.: MORAES FILHO, *Op. Cit.*, p. 221.

<sup>319</sup> GUIMARÃES, Geraldo. *São João Del Rei, século XVIII*. História Sumária. São João Del Rei. S/Ed, 1996, p. 65

<sup>320</sup> Cf.: SOARES, *Devotos da Cor, Op. Cit.*, p. 199-230. REIS, *Revista Tempo, Op. Cit.*, p. 11

<sup>321</sup> BARTH, *Op. Cit.*, p. 66-67. Segundo Poutignat e Streiff-Fenart, ao analisarem o conceito de “fronteiras étnicas de Barth” ponderam: “No decorrer do tempo as fronteiras étnicas podem manter-se, reforçar-se, apagar-se ou desaparecer. Elas podem tornar-se mais flexíveis ou mais rígidas. (...). Elas nunca são oclusivas, e sim mais ou menos fluidas, moventes e permeáveis.” Cf.: POUGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 2011, p.154.



quando seus testadores libertos expressavam seu sentimento de devoção ao escapulário de Nossa Senhora do Carmo<sup>322</sup> ou a preferência pelo hábito franciscano ou carmelita.

Nesse sentido, a segmentação social praticada através dos sodalícios — que se utilizavam das restrições previstas em seus estatutos — não impediu, em definitivo, o trânsito desses símbolos religiosos, *a priori*, reservados às associações mais fechadas.<sup>323</sup>No entanto, os lugares para o uso ou para a invocação desses símbolos continuavam a reproduzir suas marcas de segregação e diferenciação social. Isto porque, mesmo invocando a proteção da senhora do Monte Carmelo ou do Patriarca de Assis na hora da morte, esses segmentos libertos não podiam receber jazigo sagrado em nenhuma dessas igrejas, uma vez que ambas as corporações não admitiam pessoas de cor em seus quadros.

## 2.1 As polarizações sociais presente nas irmandades

Em solenidades públicas como o Corpo de Deus ou outras procissões similares onde havia a mobilização coletiva de todas as associações leigas nos ofícios religiosos. Os cortejos eram regidos pelo princípio de importância canônica; saíam, em primeiro lugar, as irmandades de cor: “São Gonçalo (1759), Mercês (1750), Boa Morte (1732) e Rosário (1708);” em seguida as irmandades regidas pelo critério de “limpeza de sangue” ou seletivas pela cobrança de elevadas taxas de anuidades: Passos (1733), São Miguel e Almas (1716) e Santíssimo Sacramento (1711) e, por último, as associações tidas como as mais honrosas,

---

<sup>322</sup>A origem da devoção de Nossa Senhora do Monte Carmelo remonta do século XIII, quando o asceta inglês Simão Stock fundou inúmeros conventos divulgando o poder milagroso do escapulário para o livramento das *almas padecentes* do Purgatório. Esta crença adquiriu respaldo oficial da Igreja, quando o Papa João XXII sancionou o *privilegio sabatino* em 1322 através da Bula *Sacratissimo uti culmine*. Nesta Bula, o Papa declarou que todo fiel que pertencesse à ordem do Carmo ou à confraria do Santo Escapulário estaria livre dos suplícios purgativos ao primeiro sábado seguinte de sua morte, quando a Virgem Maria descesse ao Purgatório para resgatar as almas daqueles que morressem com o escapulário. Mais informações sobre a origem desta devoção ver: CAMPOS, A. A. “A Ordem carmelita”. In: *Per Musi*, Belo Horizonte, nº 24, 2011, p. 54-61. OLIVEIRA, *Devoção Negra...*, *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>323</sup> Esta circulação de insígnias religiosas não era livre e nem isenta de conflitos, vide a proibição da ordem terceira franciscana referente ao uso do hábito franciscano pelos irmãos pardos do Cordão de São João del-Rei. Apesar de participarem dos privilégios espirituais da Ordem Terceira de São Francisco, os irmãos pardos não poderiam venerar N. S. da Conceição (enquanto padroeira da arquiconfraria), por isso a escolha de Nossa Senhora do Amparo. Cf.: SOBRINHO, *Sanjoanidades...*, *Op. Cit.*, p. 69. Maria Clara Ferreira explora, com intensidade, a disputa entre os terceiros franciscanos e os pardos do Cordão na Vila de Mariana. Consoante a pesquisadora: “Os arquiconfrades vestiam hábitos, capas, cordão cingindo a cintura e ostentavam as armas e insígnias franciscanas, nas ruas e durante as cerimônias solenes. Os terceiros entendiam que as vestimentas e símbolos eram específicos de sua Ordem.” Cf.: FERREIRA, Maria Clara Caldas. *Arquiconfraria do Cordão de São Francisco em Mariana: Trajetória, Devoção e Arte* (c. 1760-1840). Dissertação de Mestrado em História. Belo Horizonte: UFMF/PPGHIS, 2013, p. 16.

segundo o critério canônico: as “Ordens Terceiras de São Francisco de Assis (1749) e de Nossa Senhora do Carmo (antes de 1732).”<sup>324</sup>

Deste modo, a polarização étnico-social presente na sociedade escravista de valores de estratificação do Antigo Regime se refletia, grosso modo, na configuração social das associações religiosas e na edificação dos seus templos nas Minas colonial.<sup>325</sup> Sendo assim, as exigências de *limpeza de sangue* apresentadas em estatutos de algumas agremiações religiosas, diferenciavam os *cristãos velhos* — detentores dos direitos civis e de qualidades sociais, como *honra e prestígio* — das ditas *nações infectas* (*cristãos novos* e descendentes até o 4º grau de parentesco de judeus, indígenas, mouros e mulatos).<sup>326</sup> Este princípio de desigualdade entre os homens não se baseava somente no critério de condição social, separando os livres dos escravos, mas, principalmente nos parâmetros assentados numa economia social dos privilégios de argumentação religiosa, onde ser *limpo de sangue* significava ter honra religiosa, em razão da procedência da *velha cristandade*.

Destarte, a ideia de *impureza de sangue* — pela qual excluía homens livres de cor da participação de sodalícios como o Santíssimo, Passos e Ordens Terceiras — estava atrelada à mesma matriz religiosa que marginalizava judeus e mouros do corpo místico cristão. Isso ocorria em função do argumento segregador de cunho religioso, afastar, portanto, os “puros” (verdadeiros cristãos) dos “impuros” (cristãos novos, hereges e infiéis). Com efeito, a concepção da maldição de *Cam* lançada aos africanos serviu de base doutrinária não só para expansão do império português sob a égide da catequização, mas também à incorporação desses *gentios* escravizados a serviço da extensão dos domínios católicos sem o escamoteamento das estratificações sociais vigentes no *antigo regime*. Esta estratificação,

---

<sup>324</sup> SOBRINHO, *Sanjoanidades, Op. Cit.*, p. 62.

<sup>325</sup> Segundo Fritz Teixeira de Salles: “Como à Coroa interessava a fundação das irmandades, *as camadas sociais se aglutinavam no seio delas, passando a usá-las como associações de interesse grupal*. Não quer dizer que a irmandade perca ou reduza suas funções religiosas ou chamadas piedosas. *Não havia, àquela época, nenhum antagonismo entre o temporal e o espiritual*, então objetivamente definidos e expostos. Havia quase sempre identificação entre os benefícios temporais e os espirituais. Os primeiros eram benefícios econômicos, recebidos em caso de morte ou necessidade extrema; os segundos incluíam, por exemplo, a celebração de missas para o “irmão defunto”, o que também custava dinheiro e constituía, portanto, uma espécie de “seguro espiritual dos irmãos.” Cf.: Cf.: SALLES, Fritz, Teixeira. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*. Introdução ao estudo do comportamento social das irmandades de Minas no século XVIII. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.72

<sup>326</sup> A primeira política discriminativa em Portugal foi implantada em 1497, quando a Coroa distinguiu os cristãos novos (judeus convertidos) dos cristãos velhos, proibindo que os primeiros e seus descendentes até a quarta geração ocupassem postos burocráticos do reino. Em 1671, esta restrição foi estendida ao sangue mouro e mulato. Mais informações sobre o assunto ver: PRECIOSO, Daniel. *Legítimos Vassalos: Pardos Livres e Forros na Vila Rica Colonial (1750-1803)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, p. 68. CARNEIRO, M. Luiza Tucci. *Preconceito Racial. Portugal e Brasil-Colônia*. 2ª Ed, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988, p. 211. BOXER, C. R. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. 3ª Ed. Lisboa: Edições 70, 2014, p.245-265.

entendida como algo natural, estava presente na composição do Direito Canônico e dos textos jurídicos como as Ordenações Filipinas ao restringirem juridicamente a ocupação dos cargos de governança, postos militares, eclesiásticos e participação de determinadas associações leigas aos *limpos de sangue*, também denominados como *homens bons*.<sup>327</sup>

Todavia, com o avanço da miscigenação nos trópicos associado ao fortalecimento da instituição escravista, criaram-se novos significados para os atributos de *honra e nobreza*, pois o processo de nobilitação passou a valorizar cada vez mais a qualidade de senhorio, ou seja, a capacidade de possuir o maior número de escravos. Por outro lado, a intensificação dos conflitos e das estratificações sociais, em razão da miscigenação e da catalisação das desigualdades do regime escravista, trouxe à tona outros atores em cena: os *pardos* e/ou *mulatos*. Esses grupos intermediários, muitos já na condição de livres, passaram a reivindicar novos lugares sociais, criando, portanto, outras identidades sociais com base nas releituras feitas dos significados de liberdade, *honra* e ascendência.<sup>328</sup> Foi dentro desta dinâmica interacional e estratificada na colônia que se criou, por exemplo, a identidade de *pardos legítimos*, uma noção identitária fundada tanto nas contradições sociais, como no discurso religioso devocional. Não foi à toa que surgiu, em meados do século XVIII, uma representação exclusiva de um santo pardo — São Gonçalo Garcia. Segundo o cronista franciscano Antônio de Santa Maria Jaboatão, seu principal hagiógrafo, o santo beato participava tanto da ascendência nobre (pai português), quanto da impura (sua mãe, natural de Boçaim). Esta cooperação do “sangue limpo” fazia dos *homens pardos legítimos* vassallos de Cristo.<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> *Ordenações Filipinas* (1603): Livro V, (Org.), LARA, Silvia, São Paulo Companhia das Letras, 1999, cf.: Título 92 “Dos que tomam insígnias de armas e dom ou apelidos que lhes não pertencem”; Título 93 “Que não tragam hábitos nem insígnias das ordens militares em jogos ou em máscaras”; Título 94 “Dos mouros e judeus que andam sem sinal”, pp. 293-303.

<sup>328</sup> Ao conseguirem *limpar seu sangue*, através da prestação desses serviços à Coroa, por exemplo, os pardos alcançavam honrarias e o reconhecimento régio pelos seus feitos vassálicos. Essa prerrogativa viabilizada pelas reivindicações desses grupos mestiços também gerou uma reação contrária das autoridades que passaram a ver a miscigenação como uma ameaça constante a seus próprios postos de poder e à ordenação social. Por isso, em meados dos setecentos a expedição de bandos e leis discriminatórias, a fim de controlar inserção desses segmentos, tornou-se tão comum na sociedade colonial. Um dos acontecimentos ilustrativos às restrições desses grupos na sociedade estratificada pode ser notado pelas leis suntuárias de 1749, pelas quais proibiam a ostentação de vestuários nobres e o uso de armas por homens e mulheres livres de cor. O incentivo à formação de famílias legítimas visava o mesmo objetivo: conter o processo de miscigenação e a ascensão dos filhos pardos ilegítimos. Sobre o assunto, ver: PRECIOSO, *Legítimos Vassallos. Op. Cit.*, p. 171. LARA, S. H. *Fragments Setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 101. FIGUEIREDO, Luciano. *O Averso da Memória: Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, p. 115

<sup>329</sup> Cf.: JABOATÃO. A. S. M. *Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico, recitado na nova celebridade, que dedicam os pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Besto Gonçalo Garcia, na sua Igreja do Livramento do Recife*, aos 12 de setembro do ano de 1745. Lisboa, Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha N. S. 1751. In: BEZERRA, *Pardos na cor, impuros no sangue: etnia*,

Não obstante, durante o reinado de Dom José I foram incisivas as reformas administrativas nesta política das estratificações sociais implantadas pelo ministro Sebastião José de Carvalho, mais conhecido como Marquês de Pombal. Embora não se tenha atingido diretamente os *pardos* e *crioulos*, pois a legislação não abarcava os descendentes de africanos<sup>330</sup>, criou-se outra concepção de servidão. Nesta nova percepção, houve — ao lado da supressão do critério de *limpeza de sangue* em relação aos mouros, judeus e ciganos — a libertação de filhos e netos de africanos em Portugal, fato que serviu para intensificar os pedidos de resgate de escravos e de extensão de privilégios emitidos pelas irmandades, a exemplo do Rosário de Lisboa. Nessas cartas, enviadas de vários pontos do Atlântico, os irmãos de diferentes associações de cor questionavam os abusos de sevícias sofridos pelos confrades em cativeiro, a revogação da liberdade testamentária feita por herdeiros e o assédio dirigido às irmãs cativas.<sup>331</sup>

Apesar de essas mudanças atingirem em alguns aspectos o ideal de *pureza de sangue*, as políticas restritivas continuaram a ser praticadas no cotidiano daquelas irmandades, pois era difícil que valores estruturalmente tão arraigados no comportamento daquela sociedade se desfizessem facilmente da noite para o dia; mesmo porque a reforma pombalina não incluía os pardos e seus descendentes, mesmos na condição de livres. Deste modo, muitas agremiações ditas “aristocráticas” persistiam na exclusão de *homens vis* (executores de ofícios mecânicos e manuais) e de pessoas que pudessem gerar *desonra* ou *desdouro* à agremiação. Neste aspecto, as associações de *privilégio* não aludiam somente ao comportamento moral dos seus irmãos, mas a seus postos ocupados naquela sociedade, pois não era bem quisto que em irmandades como as Misericórdias,<sup>332</sup> por exemplo, assentassem pessoas sem distinção e reconhecimento social naquele sodalício tradicionalmente arregimentador das elites locais.

---

sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço urbano pernambucano do século XVIII. Dissertação de Mestrado em História. Recife: UFRPE, 2010, p. 195-210.

<sup>330</sup> A supressão da limpeza de sangue em 1776 por Pombal fazia referência aos descendentes de judeus, mouros, ciganos e indígenas e não aos descendentes de africanos. Os direitos civis aos homens livres de cor só foram oficialmente reconhecidos pela Constituição de 1824, desde que nascessem brasileiros e livres. Caso fossem africanos libertos ou crioulos alforriados não gozariam plenamente dos direitos civis e políticos, pois não eram vistos como cidadãos. Sobre o assunto ver: MATTOS, H. M. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000, p. 14-21.

<sup>331</sup> Assunto desenvolvido em capítulo anterior; mais informações sobre os resgates de cativos ver também: REGINALDO, *Revista História São Paulo, Op. Cit.*, pp. 289-319.

<sup>332</sup> Segundo Russell-Wood, “nas famílias nobres da Bahia, fazer parte da Misericórdia, era uma tradição de família”. De acordo com o estatuto de Salvador do século XVII, só eram aceito os “limpos de sangue”, sem nenhuma ascendência moura, judia, negra ou mulata. Era preciso ser *branco*, “livre de toda infâmia” e não exercer nenhum ofício manual. Cf.: RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos*. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia. 1550-1755. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981, p. 93-94. Em São João Del Rei sua fundação remonta entre os anos de 1765 a 1768, período em que a irmandade de São Miguel já exercia o privilégio de cuidar dos enfermos e prestar os serviços funerários às pessoas de todos os segmentos da Vila. Sua

Sem desprezar a experiência devocional desses homens e mulheres,<sup>333</sup> observamos como as polarizações sociais daquela sociedade estratificada refletiram-se nas diferentes arregimentações devocionais. Se por um lado, as irmandades do Rosário aceitavam todos os cristãos de qualquer *qualidade e condição*, associações como o Santíssimo Sacramento, Passos e as Ordens Terceiras exibiam cláusulas rigorosamente restritivas, negando o acesso aos não livres e aos *impuros de sangue*, principalmente no período anterior às reformas pombalinas. Por outro lado, as devoções de *pardos e mulatos*, como a da Boa Morte, São Gonçalo Garcia, Nossa Senhora do Terço reproduziram um estágio mais aprimorado da estratificação social na colônia. O fortalecimento da identidade devocional dos *homens pardos* gerou a objeção destes em relação aos *crioulos e africanos*, em razão das tradicionais irmandades atreladas ao cativeiro não atenderem aos anseios deste grupo, cuja noção de pertença não perpassava mais pela adesão maciça às Mercês dos *crioulos* e aos Rosário dos *homens pretos*.

A irmandade do Rosário (fundada em 1708) foi a única agremiação de homens de cor na Freguesia do Pilar até entre os anos de 1733 a 1736,<sup>334</sup> quando surgiu a Irmandade de *Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos*<sup>335</sup> da Vila de São João del-Rei. Esta

---

edificação contou com o grande empenho do ermitão Manoel de Jesus Fortes, esmoleiro penitente que vestia o hábito franciscano e que ficou conhecido na memória sanjoanense como o principal benfeitor das obras de caridade da Misericórdia. Quando a entidade remeteu seu primeiro compromisso ao poder régio em 1768, esclareceu logo no primeiro capítulo que já existia “mais de vinte e cinco anos uma Capela com o título de São João de Deus e Senhora das Dores”. Esta servia à assistência espiritual da Casa de Caridade anexa ao templo. Este recolhimento denominado por “Casa de Hospital e Caridade, donde se tem nutrido, cuidado e recolhido todos os pobres que a Ela concorrem”, já estava em funcionamento naquele ano e receberia a partir daquele ofício régio a titulação de “Casa da Misericórdia para a continuação da nutrição e cura dos pobres enfermos”. Era necessário comprovar o estado de pobreza para ser atendido. Se não fosse pública e notória a condição de penúria do indivíduo a ser assistido, o pároco tratava de providenciar uma certidão para permitir a licença do enfermo na Santa Casa de Misericórdia. Cf.: Seção Histórica 25, Compromisso da Santa Casa da Misericórdia da Vila de São João Del-Rei, 1768. Ver também: ALVARENGA, Luís de Mello. *História da Santa Casa de Misericórdia de São João Del-Rei*. Belo Horizonte: Gráfica Formato, 2009, p. 32.

<sup>333</sup> Não se trata de reproduzir aqui a interpretação de uma religiosidade exteriorista e superficial, mas entender as motivações religiosas desses devotos a partir dos constrangimentos e imperativos sociais que movimentavam as estratificações daquela sociedade. Deste modo, busca-se a compreensão de como as polarizações sociais refletiram também nas fronteiras identitárias devocionais impressas na segregação de templos e associações.

<sup>334</sup> Não há consenso sobre a fundação desta irmandade nas obras consultadas, Sabrina Santana faz referência ao ano de 1734, já Gaio Sobrinho aos anos de 1732 ou 1735. No entanto, a introdução do estatuto da irmandade escrito em 1786 nos traz indícios de que a agremiação já funcionava “há mais de cinquenta anos.” Cf.: SANTANA, Sabrina Mara. *A Boa Morte e o Bem Morrer: Culto, Doutrina, Iconografia e Irmandades Mineiras (1721-1822)*. Dissertação de Mestrado em História. Belo Horizonte: FAFICH/ PPGHIS-UFMG, 2006, p. 17. SOBRINHO, Antônio Gaio. *São João: trezentos anos de história*. São João del-Rei, 2006, p. 163\_\_\_\_, *Sanjoanidades: um passeio histórico e turístico por São João del-Rei*. São João del-Rei: A voz do Lenheiro, 1996, p. 69.

<sup>335</sup> A devoção da Boa Morte, segundo Sabrina Santana, tem origens antigüíssimas que remontam aos evangelhos apócrifos e ao culto cristão bizantino no Oriente, durante os primeiros séculos cristãos. Conforme este estudo, as crenças na *dormição* de Maria foram assimiladas definitivamente pela ortodoxia católica durante o período moderno, quando a Igreja reforçou os dogmas marianos frente às oposições reformistas. Com a ratificação da doutrina do Purgatório pelo Concílio de Trento, a crença na dormição adquiriu uma feição oficial. Em 1648 foi

devoção não concorria propriamente com o Rosário, mas visava arregimentar aqueles indivíduos *de cor*, sobretudo *pardos livres*, os quais já não se identificavam mais com a filiação em uma confraria majoritariamente de *pretos* escravos e forros. Tida como protetora dos agonizantes, a devoção da Boa Morte foi introduzida na América Portuguesa primeiramente em Salvador, onde teve sua imagem alocada em um dos altares da igreja de Nossa Senhora da Glória<sup>336</sup>.

Na capitania das Minas a crença na dormição de Maria foi difundida entre o primeiro quartel do século XVIII. As primeiras confrarias estabeleceram-se em freguesias como a de Antônio Dias de Vila Rica (1721), Nossa Senhora de Nazareth da Cachoeira ou Cachoeira do Campo (1730) e Nossa Senhora do Pilar em São João del-Rei (entre 1733- 1736).<sup>337</sup> Sua representação imagética tinha por tema central o estado de transe da Virgem, isto é o momento de dormição alcançado por ocasião de uma morte cristã, santa e serena. Estendida em uma esquife ou em uma barca, com as mãos postas sobre o peito, a bem-aventurada trajava, na maioria das vezes, um manto azul ou roxo. Ostentava cabelos naturais e era ricamente adornada com pedrarias e rendas. Em situações menos freqüentes, sua imagem agregou cenas cujos episódios narrados se centram nas passagens da segunda anunciação, ou seja, quando Maria recebeu o aviso de morte do mensageiro; ou no momento em que foi

---

fundada a primeira confraria desta devoção na igreja de Gesù na Itália. Antes disso, a religiosidade popular no Ocidente Medieval já tinha se apropriado, com entusiasmo, das narrativas apócrifas *dormicionistas*, em que a Virgem mergulhava numa espécie de transe ou sono profundo, sendo transportada para algum lugar impreciso, preservando, portanto, seu corpo imaculado e livre da corrupção corpórea provocada pela morte comum. A *Legenda Áurea*, reunião de vários textos hagiográficos escrita pelo dominicano Jacopo de Varozze no século XIII, deu um novo impulso à devoção, na medida em que sua narrativa sobre o trânsito de Maria ficou marcada pela adaptação e atualização das fontes eruditas às crenças populares. Conforme esta adaptação hagiográfica, Maria recebeu uma segunda anunciação do Anjo Gabriel antes de morrer, já com idade avançada, recebendo das mãos do mensageiro um ramo de palmeira, símbolo da imortalidade. Na véspera de falecer, a Virgem foi agraciada pela reunião dos apóstolos em seu leito de morte. Lúcida e serena, Maria foi recebida por Cristo, anjos, patriarcas, mártires que desceram ao seu encontro. Após seu falecimento, os apóstolos iniciaram as exéquias e o cortejo fúnebre levando seu corpo estendido em uma esquife. Em meio à comitiva mortuária, um sacerdote judeu acometido por uma doença grave, recebeu a cura milagrosa ao beijar o seu caixão. Nesse instante uma grande névoa remetida dos céus envolveu os olhos de todos os presentes. No terceiro dia, após o sepultamento do cadáver Maria ascendeu aos céus, sob testemunhas dos apóstolos. Assim como Cristo, a Virgem superou a morte e os seus milagres da ressurreição e assunção aconteceram igualmente no nível corpóreo e espiritual. De acordo com Santana, a doutrina da Assunção teve uma expressão muito maior do que a da dormição no Ocidente Cristão medieval e moderno. Não obstante, as representações da morte serena de Maria, com seu corpo estendido em uma esquife ou barca estiveram muito presentes, quando a reforma tridentina assegurou um novo impulso à doutrina do bem-morrer, ratificando, em definitivo, a existência oficial do Purgatório. Cf.: SANTANA, Sabrina Mara. *A Boa Morte e o Bem Morrer...*, *Op. Cit.*, p. 3-17.

<sup>336</sup> Cf.: MEGALE, Nilza Botelho. *Cento e Doze Invocações da Virgem Maria no Brasil*. História, Iconografia e Folclore. 2ª Edição, Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1986, p. 56

<sup>337</sup> Segundo Sabrina Santana a devoção teve ampla difusão na região do centro-sul da capitania, com destaques às localidades pertencentes à Comarca do Rio das Mortes, como o Arraial da Borda do Campo (Barbacena) e Baependi (por possuírem templos próprios) e às freguesias de Aiuruoca e Campanha da Princesa. Outras paróquias situadas na Comarca de Vila Rica, também alocaram a imagem nas igrejas matrizes, dentre elas receberam as freguesias de Antônio Dias, mencionada acima, a do Arraial da Cachoeira, Catas Altas e Guarapiranga. Cf.: SANTANA, *A Boa Morte e o Bem-Morrer...*, *Op. Cit.*, p. 75

visitada pelos apóstolos antes de morrer.<sup>338</sup>

Em São João del-Rei a entrada à agremiação estava assegurada a “todas aquelas pessoas que *fossem* brancas, *pardas legítimas e libertas*, assim como homens e mulheres, que por sua devoção *quisessem* servir à Mãe de Deus”.<sup>339</sup> A festa do Trânsito da Virgem costuma ser celebrada preferencialmente no dia 14 de agosto; neste dia havia missas cantadas e rezadas ministradas no altar da Boa Morte. Após as missas ouviam-se os sermões, e em seguida os irmãos se reuniam em procissão com a imagem da Boa Morte, conduzida em esquife. O cortejo lembrava o funeral da Virgem, que tinha como encerramento o cerimonial de sepultamento, quando os devotos depositavam sua imagem em túmulo alocado em frente ao altar. À noite celebravam-se as matinas e uma série de vigílias noturnas que só se encerravam com o nascer do dia. Durante a tarde do dia seguinte, a homenagem prosseguia com missas cantadas, sermões e veneração do Senhor Exposto. Na sequência, os irmãos saíam em mais uma procissão solene anunciando a assunção da Virgem. Seguiam os fiéis arrebatados pelas ruas com o ritual que tinha por objetivo rememorar o milagre da subida aos céus da Mãe de Deus. Esta festividade, também chamada de festa da Ressurreição Maior, provocava um estado de êxtase intenso em seus praticantes, caro à religiosidade barroca.<sup>340</sup>

A devoção prezava, sobretudo, pelo ritual do *bem morrer* e pelo ideal de uma morte santa e serena, e, por isso, não podia deixar de acolher seus filhos devotos durante o momento derradeiro. A assistência na agonia constituía um amparo certo para aqueles que preocupados com bem morrer se filiassem à Boa Morte. Aqueles confrades que caíssem em estado de penúria eram socorridos com os cuidados finais, pois “nenhum irmão deveria ficar sem sepultura”, salvo os negligentes e faltosos com suas obrigações com a irmandade.<sup>341</sup> Cada devoto defunto recebia no altar da Boa Morte doze missas em sufrágio; além da pompa funeral, os irmãos vivos tinham por incumbência a obrigação de orar uma coroa de Nossa Senhora a cada um dos seus irmãos defuntos.<sup>342</sup> Nesta confraria as ações beneméritas estavam assentadas, sobretudo, na preocupação em assegurar ao máximo o êxito de uma *boa morte* aos seus irmãos.

---

<sup>338</sup> Cf.: *Idem*, p. 24-37

<sup>339</sup> AMNSP- SJDR, Cap. 9 “Do modo como se aceitarão os irmão.” Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos. São João del-Rei, 20/05/1786.

<sup>340</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos. São João del-Rei, Cap. 10 “Das festividades de Nossa Senhora”, 20/05/1786.

<sup>341</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos. São João del-Rei, Cap. 12 “Do enterro e sufrágio dos irmãos” e Cap. 14 “Dos irmãos que deverem à Irmandade”, 20/05/1786.

<sup>342</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos. São João del-Rei, Cap. 11 “Que terá esta Irmandade Capelão”, 20/05/1786.

A exigência de admissão de pessoas *brancas, pardas legítimas e libertas* sinaliza, de imediato, a não aceitação de pessoas cativas, mesmo que fossem *pardas* ou *mulatas*, posto que não há nenhuma indicação no texto compromissal de que escravos participassem das atividades devocionais desta confraria. Nesse sentido, a identificação titular como irmandade de *pardos* e o destaque dado a este segmento caracterizado como *legítimos* demonstra uma estratificação patente daquela sociedade *de cor* em São João del-Rei, uma vez que ser *pardo legítimo* significava muito mais uma condição social de distinção frente a outros indivíduos *de cor*, do que uma referência exclusiva à pigmentação da pele.<sup>343</sup>

Diferente das cláusulas restritivas da Boa Morte, a irmandade das *Mercês dos Crioulos* fundada na Vila aproximadamente no primeiro quartel dos Setecentos,<sup>344</sup> aceitava em seus livros de entrada, todas as pessoas de qualidade cristã, sem distinção inicial de etnia, cor e de condição social.<sup>345</sup> Não obstante esta admissão universal nas *Mercês dos Crioulos*, nem sempre se verificou nos textos compromissais de suas congêneres em Minas. Segundo o compromisso desta devoção do Arraial de São Gonçalo do Rio Abaixo, na Freguesia de Santa Bárbara, permitiam-se todos os cristãos, porém os cargos de procurador, juízes e juízas estavam reservados aos “crioulos da cor preta forros e libertos”<sup>346</sup>. Marcos Magalhães de Aguiar assevera que nem sempre esta “tolerância propugnada nos compromissos” se efetiva na prática cotidiana dessas irmandades. A confirmação disso pode ser vista no confronto entre a cláusula do regimento normativo das Mercês de Cima de Vila Rica com seus registros de entradas, pois nesses assentos apesar de da “presença de *pardos*, os africanos estavam ausentes.”<sup>347</sup>

Nesse sentido, a omissão de cláusulas segregacionistas nos textos compromissais não elimina a possibilidade de *fronteirizações* étnicas no interior da irmandade. Com efeito, nos centros mineradores como Sabará e Perdões de Vila Rica, os *crioulos* das Mercês demonstraram um comportamento diferenciado das regiões litorâneas, pois raramente estas se aliaram aos *angolas*, recusando implicitamente o ingresso tanto de *bantos* como de

---

<sup>343</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos. São João del-Rei, Cap. 9 “Do modo como se aceitarão os Irmãos”, 20/05/1786.

<sup>344</sup> Cf.: GUIMARÃES, *São João del-Rei...*, *Op. Cit.*, p.78.

<sup>345</sup> ANTT, Compromisso da Irmandade dos Crioulos de Nossa Senhora das Mercês sita na Vila de São João del-Rei (1751), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, Livro 283, fs. 153v-158.

<sup>346</sup> ANTT, Estatuto dos Confrades de Nossa Senhora das Mercês na Redenção dos Cativos ereta na Capela de Nossa Senhora do Rosário do Arraial de São Gonçalo do Rio Abaixo, filial da Matriz de Santo Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara (1783). Cf.: Cap. 2 e Cap. 16. Chancelaria da Ordem de Cristo, D’ Maria I, Livro 14, fs., 78-83v.

<sup>347</sup> AGUIAR, M. *Negras Minas Gerais. Op. Cit.*, p. 262-263. .



*sudaneses*.<sup>348</sup> Já no Arraial do Tijuco, os *crioulos* se uniram aos *angolas* para excluir dos seus quadros admissionais a participação dos “pretos da Guiné”.<sup>349</sup>

Em São João del-Rei o templo dedicado à N. Sr<sup>a</sup> das Mercês já existia em 1750, como sugere seu primeiro compromisso remetido à Coroa em 1751.<sup>350</sup> Em reforma estatutária apresentada em 12 de maio de 1805 “para o bem das almas dos fiéis”, os irmãos confirmaram a cláusula inicial a aceitação de “todas aquelas pessoas, que por sua devoção *quisessem* servir à Nossa Senhora, tanto eclesiásticos, como seculares, homens, mulheres, brancos, pardos, pretos, assim como escravos e libertos sem determinar o número certo de irmãos.”<sup>351</sup> Em outro capítulo, o documento sugere uma participação maciça de irmãos escravos, haja vista que todas as funções e atos públicos daquela irmandade deveriam ocorrer em “horas em que *pudessem* assistir os Irmãos depois do serviço de seus Senhores, por serem escravos muitos deles”.<sup>352</sup>

A origem do culto das Mercês remonta do século XIII, durante as cruzadas medievais na Península Ibérica. Conta a narrativa hagiográfica reproduzida pelo Frei Diogo do Rosário em sua coletânea *Flos Sanctorum* (com primeira versão impressa em 1567) que Maria Santíssima apareceu simultaneamente em sonho a três homens: Pedro Nolasco (nobre de posses), Raimundo Penaforte (sacerdote) e ao Rei de Aragão Thiago I. Nesta aparição a Virgem os invocava para que três fiéis edificassem em sua honra uma ordem militar e religiosa “sob o título de Nossa senhora das Mercês para a Redenção dos Cativos”.<sup>353</sup>

---

<sup>348</sup>*Idem.*

<sup>349</sup>*Idem.*

<sup>350</sup> ANTT, Compromisso da Irmandade dos Crioulos de Nossa Senhora das Mercês sita na Vila de São João del-Rei (1751), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, Livro 283, fs. 153v-158.

<sup>351</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês dos Pretos Crioulos incorporada na Capela que eles edificaram, ornaram e paramentaram com Licença Régia na Vila de São João del-Rei, Cap. 7, (12/05/1805). Aprovado em 1806, fs. 10.

<sup>352</sup> Atualizamos a grafia e a concordância verbal do texto original, para melhor fluidez da leitura. Cf.: AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês dos Pretos Crioulos incorporada na Capela que eles edificaram, ornaram e paramentaram com Licença Régia na Vila de São João del-Rei, Cap. 10, (12/05/1805). Aprovado em 1806.

<sup>353</sup> Segue na íntegra a narrativa hagiográfica indicada pelo frei Diogo do Rosário: “Quando a Espanha em luta rendida, palmo a palmo, à custa de muito sangue conquistava a terra, que sua era, disputando-as as hostes agarenas, acontecia que muitos cristãos, como prisioneiros de guerra, ficavam em poder dos mouros, sofrendo as tristíssimas conseqüências de um bárbaro cativo. Nas escuras masmorras, e sob o peso de duríssimos e intoleráveis trabalhos viviam milhares de infelizes que, desesperando dos humanos meios para regressarem aos seus lares, recorriam à sua Santíssima Mãe para que lhes valesse: e a Virgem Maria foi-lhes propícia, operando não poucos milagres, que são do domínio das nossas tradições religiosas dos próximos passados séculos. Nos princípios do século XIII, os clamores que da terra subiam aos céus foram tantos e tão intensos que a doce Virgem Maria resolveu remediá-los, por uma maneira toda maravilhosa. Em sua visão aparece a Santa Mãe de Deus a Pedro Nolasco, homem riquíssimo, que, muito havia, se dedicava a empregar seus bens nos resgates dos cativos; ao qual a Virgem declarava que era vontade do seu muito amado Filho que se instituisse uma ordem religiosa, que, além dos fins gerais, se destinasse especialmente à redenção dos cativos; tendo também por esta ocasião visões idênticas, tanto Thiago I, rei de Aragão, como Raimundo de Penhaforte, sacerdote notabilíssimo

A partir da fundação desta ordem religiosa, o culto à redenção dos cativos cristãos se popularizou por toda Península Ibérica, promovendo, desde então, sucessivos resgates de cristãos na região da África islâmica. Na América Portuguesa, a devoção à *Generalá*, como também era chamada, se disseminou quando os primeiros mercedários vindos da região de Quito do Peru se estabeleceram em Belém do Pará, fundando a primeira confraria em 1639. Segundo Augusto de Lima Júnior,<sup>354</sup> os frades da Congregação da Santíssima Trindade e Redenção dos cativos protagonizaram a divulgação do culto para outras partes da colônia. Já no primeiro quartel do século XVIII foi estabelecida na Paróquia de Antônio Dias de Vila Rica a primeira agremiação para a promoção do culto das Mercês. Consoante o estudo recém-defendido por Kellen Silva, “no final do século, quase todas as vilas possuíam uma igreja com um retábulo dedicado à Senhora das Mercês, ou uma pequena capela para congregar os devotos.”<sup>355</sup>

Seu simbolismo atrelado à proteção, assistência e libertação dos cativos cristãos deve ter despertado grande interesse dos escravos, por ter sido tão disseminada entre à população *de cor* nas Minas colonial. A representação mais recorrente das Mercês consistia na imagem da Senhora vestida com uma túnica, na maioria das vezes de cor clara, com o escapulário no peito. As costas da Virgem se viam cobertas por longo manto que se abria em sinal de proteção aos seus filhos libertados, os quais se prostravam ajoelhados sob seus pés. Outro distintivo caro à devoção era o uso do brasão dos mercedários e os grilhões em suas mãos. Eventualmente, a Maria Mercedária poderia levar o menino Jesus em seus braços e trazer outros distintivos como o cetro, o bentinho e, raramente, o símbolo da meia-lua. A presença de anjos e querubins foi um elemento comum nas cenas das Mercês e tinha como objetivo indicar o arrebatamento celeste e a hierarquia do plano divino.<sup>356</sup>

Não obstante esses componentes imagéticos poderiam ter variações, conforme as intenções dos encomendantes e à subjetividade associada à formação artística do oficial contratado. Essas especificidades foram encontradas, por exemplo, na representação

---

por suas virtudes. (...) Os três santos homens, pois, inflamados no amor dos próximos, cativos, instituíram, em honra da Virgem Santíssima, uma ordem de religiosos, sob o título de Nossa senhora das Mercês para a Redenção dos Cativos. (...)” Cf.: ROSÁRIO, Diogo do. *Flos Sanctorum*. Histórias das Vidas de Cristo e sua Santíssima Mãe e dos santos e suas festas. Vol. 9. Lisboa: Tipografia Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869, p.248.

<sup>354</sup> LIMA Jr, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais*. Origens das principais invocações. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956, p. 79-86.

<sup>355</sup> Cf.: SILVA, Kellen Cristina. *A Mercês Crioula: Estudo iconológico de forro da Igreja da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos de São Jose Del Rei, 1793-1824*. Dissertação de Mestrado em História. São João del-Rei: UFSJ/PPGHIS, 2012, p. 60-61.

<sup>356</sup> Sobre as representações imagéticas da devoção ver: MEGALE, *Cento e doze invocações...*, *Op. Cit.*, p. 238, SILVA, *A Mercês Crioula...*, *Op. Cit.*, p. 181-184.

imagética situada no forro da nave da Igreja das *Mercês dos Pretos Crioulos* da cidade de Tiradentes, confeccionada pelo artífice Manoel Vítor de Jesus, no início dos Oitocentos. Nessa pintura, estudada por Kellen Silva, os grilhões não estão em evidência, mas às escondidas, por “trás dos santos fundadores da Ordem Mercedária”.<sup>357</sup> Os escravos e o menino Jesus também não compõem a cena do artista, fazendo com que a Virgem solitária adquirisse destaque no centro da narração imagética. Esses detalhes remetem tanto à complexa relação de negociação entre comitentes e artífices, como também às intenções múltiplas dos diferentes grupos envolvidos interessados em representar uma alegoria em que os significados sobre a liberdade se sobrepusessem aos estigmas da escravidão.<sup>358</sup>

De acordo com as transcrições documentais feitas por Augusto de Lima Júnior, as irmandades dessa devoção em Minas foram atuantes em reivindicar a extensão de privilégios régios a fim de resgatar irmãos cativos e de assegurar o direito de auto-compra pelo preço justo. Esta função das irmandades, enquanto espaços políticos estratégicos nas mediações entre as reivindicações sociais dos irmãos e as instâncias do poder régio, já foi assunto abalizado em nosso primeiro capítulo, quando nos referimos às cartas de súplicas encaminhadas pelos irmãos do Rosário, que apresentavam, por sua vez, propostas muito similares. Nessas missivas assinadas numa audiência coletiva pelos representantes dos irmãos das Mercês de Vila Rica de Ouro Preto, Real de Sabará, São João e São José del-Rei estavam expressos os anseios dos confrades em adquirir o mesmo “benefício ou graça concedida aos Irmãos Pretos da Irmandade do Rosário (de Lisboa) ereta no Convento da Santíssima Trindade e Salvador”. Esses *benefícios* consistiam em poder resgatar os irmãos vendidos para outras partes do Reino, bem como o direito de “poderem pagar aos senhores dos escravos o justo valor deles.”<sup>359</sup>

Antes dessa audiência coletiva entre as Mercês das vilas citadas acima, ocorrida em setembro de 1755, a congênere da Vila de São João del-Rei se adiantou na premissa em defender as reivindicações dos seus filiados, quando assinalou em seu estatuto de 1751 a seguinte cláusula: “Se acontecer que seus senhores os querem vender a falsa fé, como tem acontecido muitas vezes, para fora da terra, estes sejam obrigados dar logo parte à Irmandade e querendo tratar de sua liberdade, a Irmandade será sua procuradora neste caso.”<sup>360</sup> Nesse

---

<sup>357</sup> *Idem*, p. 184

<sup>358</sup> *Idem*, p. 256.

<sup>359</sup> As trocas dessas cartas entre as irmandades das Mercês da capitania e o poder régio foram feitas entre 1755 a 1767, cf.: LIMA Jr, *História de Nossa senhora...*, *Op. Cit.*, p. 84-85.

<sup>360</sup> ANTT, Cap. 17, Compromisso da Irmandade dos Crioulos de Nossa Senhora das Mercês sita na Vila de São João del-Rei (1751), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, Livro 283, fs. 153v-158.

sentido, a comunidade confraternal das Mercês da Vila também servia como importante suporte jurídico nessas situações de abusos do cativo, reiterando os significados em torno da escravidão e das margens da liberdade a partir das concepções costumeiras da senzala. Deste modo, ao mesmo tempo em que esses irmãos *crioulos* procuravam se aproximar do “mundo dos livres”, reforçando os signos de liberdade presente nessa devoção, também asseguravam os recursos de proteção, através da mediação de conflitos e do oferecimento de amparos jurídicos àqueles associados que não tivessem se desvinculado dos grilhões da escravidão.<sup>361</sup>

A festa à padroeira redentora dos cativos ocorria, inicialmente, em primeiro de janeiro, posteriormente com as sucessivas reformas do compromisso, foi alterada para o dia 24 de setembro. Além da Senhora das Mercês, celebravam-se outros santos cujos juizados abarcavam as seguintes devoções: Nossa Senhora do Parto, Nossa Senhora das Dores, o Glorioso Mártir São Manoel e após, a reforma de 1829, São Pedro Nolasco. Todos os anos se festejavam, com solenidade, a homenagem à padroeira com a realização de matinas, novenas, procissões e outros atos eclesiais habituais. Os irmãos também inseriram a prática da oração mental e a leitura pública das “instruções a respeito da vida espiritual”, como exercício de preparação para receber a “descida da Nossa Santíssima Virgem”.<sup>362</sup>

Essas inclinações às práticas ascéticas e a valorização da doutrina da Paixão de Cristo tornam-se explícitas com a leitura do capítulo décimo sétimo, ao advertir o “exercício da Via Sacra, que há muitos anos costuma fazer em todas as sextas-feiras da Quaresma”. Acompanhados pelo Reverendo capelão, os irmãos meditavam e “reviviam” os “mistérios dolorosos da sagrada Paixão e Morte” do Filho Unigênito.<sup>363</sup> Os juizes mais antigos tinham preferência na ocupação dos melhores lugares nessas procissões.<sup>364</sup> Aos sábados os confrades costumavam passar a bacia das Mercês pela vila, a fim de pedir esmolas para “as obras e

---

<sup>361</sup>A intervenção das irmandades de cor em situações de “mau cativo” não se configurou como algo absolutamente excepcional. Em consulta aos compromissos localizados na Torre do Tombo em Lisboa é possível verificar inúmeros pedidos de outras agremiações que questionaram os abusos da escravidão ou o tratamento injusto dispensado por alguns senhores aos irmãos filiados. As irmandades do Rosário situadas no Arraial do Tijuco e a Vila do Príncipe confirmam esta premissa, pois seus estatutos orientavam seus irmãos para que recorressem à Mesa, em casos de “crueldade dos senhores”. Cf.: ANTT, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de N. S. da Conceição da Vila do Príncipe (1767), cf.: Cap. 17. Chancelaria da ordem de Cristo, Livro 283, fs 146-149. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial do Tejuco (1768), cf.: Cap. 21. Chancelaria da ordem de Cristo, Antiga. Livro 283, fs. 76-80v.

<sup>362</sup>AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, Cap. 13 e Artigos 7º e 8º das Emendas dos Capítulos (27/12/1829). Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, 12/05/1805.

<sup>363</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, Cap. 17. Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, 12/05/1805.

<sup>364</sup>AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, Cap. 13. Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, 12/05/1805.

reparos desta capela”.<sup>365</sup> Cada irmão falecido recebia dez missas em sufrágio, ditas com “maior brevidade possível”. Os confrades conduziam, incorporados, o corpo do defunto no esquife da confraria; durante o caminho aplicavam pela alma do falecido, o “pai-nosso e a ave-maria”.<sup>366</sup> Aos filhos legítimos com até doze anos se estendiam o mesmo benefício da sepultura dada aos filiados; quanto ao “irmão muito pobre”, antes de morrer, a irmandade fornecia o amparo, através de “alguma esmola” para que não padecesse de nenhuma necessidade durante a agonia, e a mortalha, se porventura não tivesse providenciado.<sup>367</sup>

Uma reforma do regimento foi anexada ao compromisso em 27 de dezembro de 1829, com a inserção no estatuto de cláusulas que conferiam benefícios aos membros de uma de Ordem Terceira, tais como o direito de participar dos privilégios espirituais dispensados à ordem religiosa e militar dos Mercedários. Além de assumirem uma Regra espiritual para o recebimento das profissões, suplicavam os irmãos o exercício do uso do escapulário e dos benzimentos, absolvições e indulgências espirituais.<sup>368</sup> Para eles, o significado da libertação promovida pela devoção não se dava apenas no plano terreno, mas também na vida pós-túmulo, pois N. Sr<sup>a</sup> das Mercês representada como a “medianeira para resgate das almas do purgatório”, livrava as almas “cativas do sofrimento.”<sup>369</sup>

Poucos anos depois da construção da igreja das Mercês pelos *crioulos* no espaço urbano da Vila de São João del-Rei, estabeleceu, em 1759 outra irmandade, agora dos *homens pardos*, dedicada ao *Glorioso Mártir São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos*. Consoante o compromisso consultado entre os microfimes da Biblioteca Nacional de Lisboa, a irmandade possuía um templo próprio localizado a “a mais de mil passos” da matriz do Pilar. Em razão disso, os irmãos imploraram à Sua Majestade a graça de expor o Santíssimo Sacramento para o Glorioso Mártir, “independente da licença do Pároco” ou de intervenção de outra irmandade, até mesmo a do Santíssimo Sacramento. Para os irmãos desta agremiação, celebrar o santo pardo com o “Senhor Exposto” significava o “mais brilhante esplendor de toda a festividade”. E nesse dia dedicado a solenizar o martírio do santo

---

<sup>365</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, Cap. 7 e cap. 8. Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, 12/05/1805. fs. 21-22. Em anexo ao compromisso há uma determinação para que as esmolos fossem realizadas somente na igreja,

<sup>366</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, Cap. 9 e Cap. 11. Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, 12/05/1805.

<sup>367</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, Cap. 9. Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, 12/05/1805.

<sup>368</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, Cap. 13 e Artigos 1, 2º, 8º e 9º das Emendas dos Capítulos (27/12/1829). Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, 12/05/1805

<sup>369</sup> Cf.: LIMA Jr, *História de Nossa Senhora...* Op. Cit., p. 80.

missionário, nenhuma outra confraria poderia participar ou acompanhar as festividades, pois “não querer-se irmão de outra Irmandade, é porque não pareça que por falta de irmãos desta, se valem das outras”.<sup>370</sup> Comemorada oficialmente no dia 02 de fevereiro, o dia do martírio passou a ser celebrado em três de maio, uma vez que na data antiga “nunca se *podia* fazer a procissão por causa das águas”.<sup>371</sup> Os irmãos recomendavam o maior número de sacerdotes possível — todos com sobrepeliz, acompanhados de figurantes de anjos e confrades paramentados — para a condução da procissão ao trono do santo padroeiro. Durante a cortejo do Triunfo, o capelão, com o paramento litúrgico da estola, costumava benzer as palmas, cantar as ladainhas e ministrar todos os atos eclesiásticos.

A assistência aos *irmãos vivos e defuntos* fixou uma das principais diligências a serem cumpridas, de acordo com a regra estatutária. Quando algum confrade estivesse em “artigo de morte” e sem “nenhuma pessoa de sua obrigação”, a mesa tinha o dever de indicar os irmãos responsáveis para cuidar dos remédios, mantimentos e da armação do quarto, e se necessário, com revezamento para pernoitar na casa do devoto enfermo. Na ocorrência da morte ou na hora que em Deus decidisse “levá-lo para si”, logo os confrades providenciavam a mortalha e a execução dos primeiros atos religiosos procedentes durante o cerimonial fúnebre.<sup>372</sup> O andador tangia os sinos para o aviso do enterro e, pela alma do falecido, se diziam 10 missas em sufrágio.<sup>373</sup> Os filhos inocentes legítimos ou naturais, isto é, as crianças com até 07 anos de idade tinham suas sepulturas asseguradas pela lei estatutária.<sup>374</sup> Caso o irmão tivesse o infortúnio de falecer “para fora desta América”, sem solo sagrado em que fosse sepultado, a irmandade lhe mandava celebrar os sufrágios, levando em conta o tempo em que assistiu as obrigações de irmão. Se o mesmo tivesse se afastado para longe, sem o acerto efetivo dos

---

<sup>370</sup> BNL, Seção dos Manuscritos Reservados, Cap. 12 “Da obrigação que deve fazer a Irmandade todos os anos”, Compromisso Reformado da Irmandade de São Gonçalo Garcia da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes (01/12/1783).

<sup>371</sup> Atualizamos a concordância verbal do trecho citado para a melhor fluidez da leitura, cf.: BNL, Seção dos Manuscritos Reservados, Cap. 12 “Da obrigação que deve fazer a Irmandade todos os anos”, Compromisso Reformado da Irmandade de São Gonçalo Garcia da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes (01/12/1783).

<sup>372</sup> BNL, Seção dos Manuscritos Reservados, Cap. 20 “Do modo que se há de haver com os Irmãos Enfermos, Compromisso Reformado da Irmandade de São Gonçalo Garcia da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes (01/12/1783).

<sup>373</sup> Eram oferecidas 20 missas ao juiz ou juíza, 16 missas ao escrivão, 14 missas ao procurador e tesoureiro e 12 missas ao irmão mesário. Cf.: BNL, Seção dos Manuscritos Reservados, Cap. 6 “ das Emendas, Fs. 32, Compromisso Reformado da Irmandade de São Gonçalo Garcia da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes (01/12/1783).

<sup>374</sup> BNL, Seção dos Manuscritos Reservados, Cap. 13 “Da obrigação da irmandade quando morrer algum Irmão”. Compromisso Reformado da Irmandade de São Gonçalo Garcia da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes (01/12/1783).

anuais, poderia receber o benefício, mediante o pagamento 20 oitavas de ouro.<sup>375</sup>

A devoção ao Mártir São Gonçalo Garcia, assim que chegou ao Brasil, ficou conhecida pelo seu potencial de arregimentação de *pardos*, cujos devotos passaram a se identificar com a trajetória de glória do santo e com a semelhança da tez, reproduzida nas esculturas que o representava com o seu hábito franciscano. De acordo com Janaína Santos Bezerra, os frades desta Ordem — Antônio de Santa Maria Jaboatão e Manuel da Madre de Deus — protagonizaram na divulgação do culto ao santo *pardo* no território colonial. Em consulta à hagiografia produzida pelos religiosos acima, este estudo assegura que São Gonçalo Garcia nasceu em “ano posterior” ao de 1533 na cidade de Boçaim, ao sul de Goa. Era filho de um português com uma mulher hindu e abandonou a vida de comerciante para dedicar-se à conversão com o uso do hábito franciscano em terras do Japão. Morreu crucificado em Nagasaki, durante suas pregações. Em vigência do pontificado de Urbano VIII foi beatificado em 1627 e canonizado em 1862, “mas já era considerado santo no século XVIII”.<sup>376</sup>

Já no século XVI, o dominicano Frei Diogo do Rosário, autor da coletânea *Flos Sanctorum*, obra que reúne a vida e dias de celebrações dos santos católicos, ao tratar sobre os mártires do Japão, já reconhecia a “santidade” do missionário. Segundo o pregador, o beato *pardo* inicialmente buscou inserção na ordem dos inacianos, mas em função de sua origem humilde e dos preconceitos gerados pelo estigma da cor, conseguiu desenvolver sua pregação no Oriente ostentando o hábito de leigo franciscano.<sup>377</sup>

---

<sup>375</sup> Exigência similar também era aplicada às pessoas enfermas e acima de cinquenta anos que quisessem dar entrada na irmandade. Cobrava-se um valor muito acima da esmola habitual, pois o comportamento religioso daquele período entendia que a preocupação com a morte não poderia ser adiada para o último instante da vida. Isso justifica, em parte, as elevadas taxas de admissão aos enfermos e idosos, pois para além dos gastos com o enterro, a exigência era vista também como forma de punição aos negligentes que se preocupavam com os cuidados devocionais do bem-morrer somente quando o “perigo de morte” batia em suas portas. Nesta irmandade, por exemplo, a taxa de entrada habitual era uma oitava e meia de ouro, caso o aspirante estivesse doente ou acima de 50 anos, pagaria 10 oitavas de ouro. Cf.: BNL, Seção dos Manuscritos Reservados, Cap. 10 “Das esmolos que hão de dar os Irmãos de entrada e do que hão de dar a cada ano”; Cap. 19 “Dos que quiserem gozar dos sufrágios acima referidos”. Compromisso Reformado da Irmandade de São Gonçalo Garcia da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes (01/12/1783).

<sup>376</sup> BEZERRA, *Pardos na cor...*, *Op. Cit.*, p. 131..

<sup>377</sup> “Fr Gonçalo Garcia foi natural de Boçaim, cidade da Índia Oriental nos domínios portugueses: foi criado em sua tenra idade com os padres da Companhia de Jesus e por sua inclinação e natural, sendo de quinze para dezesseis anos, se foi com eles ao Japão, onde esteve com alguns padres muito religiosos, por espaço de oito anos. Servindo-os de intérprete e ajudando-os na conversão dos gentios porque catequizava muito bem, e no seu modo de falar parecia verdadeiro Japão. Desejou ser da mesma companhia e pediu a roupeta de Santo Ignácio, mas como lhe dilatasse, dando-lhe boas esperanças, pedindo licença aos padres, se foi á cidade de Alacão, onde se fez mercador e andando neste trato, ofereceu-se-lhe a ocasião ir à Monilha: ali tocado na mão de deus e do fervor de o servir em estado religioso, pediu e recebeu o hábito de São Francisco professando para leigo e havendo exercitado naquela Província os officios e virtudes próprias do seu estado, com muita edificação dos religiosos e gosto seu, como era tão versado na língua do Japão, voltou para lá, por companheiro do santo comissário Fr. Pedro, onde trabalhava incansavelmente nos exercícios de Marta e de Maria e além de servir com

Trazida de Portugal, a primeira imagem do santo *pardo* católico foi entronizada em Recife no ano de 1745 e alocada na Igreja de Nossa Senhora do Livramento com grandes festividades. Em 1753 e 1759 já havia se regularizado o culto em Rio de Janeiro e São João del-Rei, respectivamente. Nesta última localidade, a associação exigia como critério de admissão, a condição de serem gentes cristãs *brancas ou pardas, casadas e solteiras*. Deixando implícito que as pessoas *pretas* ou *crioulas* não poderiam servir ao Glorioso Mártir São Gonçalo Garcia.<sup>378</sup> Nota-se, a partir dessas exigências, a construção paulatina de uma concepção de *pardo legítimo*. Esta acepção não foi exclusividade da devoção do primeiro santo pardo nas Américas, mas resultado de um longo processo de estratificação social decorrente na colônia. Deste modo, estar nas fronteiras da escravidão e do mundo dos livres exigia uma nova percepção de valores, tanto dos parâmetros de poder hierárquicos, quanto daqueles assentados na experiência calcada nos estigmas do cativo.

Ser *pardo legítimo*, como afirmamos em linhas anteriores, significava assumir determinados padrões morais, “ter bons costumes” e se distanciar de todos os estigmas que lembravam a desonra, a infâmia, a mácula moral e todos os outros aspectos negativos que sustentavam o código ético baseado no estatuto de “impureza de sangue”. Larissa Vianna reitera a divulgação do primeiro santo *pardo* no Brasil como fator de criação de um novo modelo de santidade capaz de atender ao projeto de ascensão social e devocional deste grupo na colônia. Neste momento em que a catequização dos santos *pretos*<sup>379</sup> já havia se consolidado nos Trópicos, a construção devocional do beato mestiço como “pardo legítimo” subverteu, em parte, o discurso da *impureza*. Em nome de uma nova percepção identitária, os homens mestiços auto-representados como “pardos” assumiram para si significados inovadores aos atributos como a honra, a reputação social e, até mesmo a distinção devocional. Consolida-se a partir do discurso catequético promovido pelo principal hagiógrafo de São Gonçalo Garcia (frei Jaboatão) a acepção de pardos *purificados, perfeitos e virtuosos*, reafirmando uma identidade social e devocional positiva para o grupo

---

grande satisfação aqueles varões apostólicos, ele o era também no zelo com que procurava a conversão daqueles bárbaros. Desejava muito ser mártir pela fé de Cristo e Deus lhe concedeu em companhia dos mais religiosos”. Cf.: ROSÁRIO, Diogo do. *Flos Sanctorum*. Histórias das Vidas de Cristo e sua Santíssima Mãe e dos santos e suas festas. Vol. 2. Lisboa: Tipografia Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869, p. 67-68.

<sup>378</sup> Consoante o Cap. 8 “Dos Irmãos que hão de haver”: “Nesta Santa Irmandade se aceitam todas as pessoas brancas e pardas que quiserem ser Irmãos do Glorioso Mártir S. Gonçalo Garcia, tanto eclesiásticas, como seculares, casadas e solteiras, sendo de bons costumes; e aceito o dito Irmão se lhe lerá este compromisso, e se lavrará termo de Irmão, prometendo guardar as condições dele, cujo termo ele assinará depois de ser lido.” Cf.: BNL, Seção dos Manuscritos Reservados Compromisso Reformado da Irmandade de São Gonçalo Garcia da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes (01/12/1783).

<sup>379</sup> Sobre a difusão da catequese dos santos pretos na colônia, ver: OLIVEIRA, *Devoção Negra...*, *Op. Cit.*, p. 90-99.



intermediário, no qual o missionário se dirigia.<sup>380</sup>

Foi, parcialmente, baseados nesta coesão identitária e devocional que os irmãos de São Gonçalo Garcia da Vila remeteram ao Conselho Ultramarino, em 22 de agosto de 1786, um requerimento pedindo a licença para libertarem seus irmãos, em grande parte, “mulheres e homens pardos” que sofriam maus-tratos em cativeiro injusto. Os *pardos* pleiteavam também, a aplicação do Alvará de 16 de janeiro de 1733<sup>381</sup> e a supressão do estigma de liberto, pois a mesma legislação reformada habilitava todos os *homens de cor*, ao exercício pleno dos “ofícios, honras e dignidades.” Segundo os suplicantes:

(...) por serem escravos já desde o terceiro, quarto e quinto avô não lhe saindo o indulto da mesma lei por ser nestas infelicíssimas Capitánias interpretada por homens cheios de ambição, ricos, poderosos, que ocupam cargos públicos e de justiça, os quais querem, e decidem, que só para os Algarves publicou a referida lei, como se a razão dela não fosse idêntica nas Províncias de Portugal e nas Capitánias da América.<sup>382</sup>

Na sequência, os irmãos denunciam o estado de tensão entre o senhor e o escravo, quando este solicitava sua liberdade mediante a auto-compra:

(...) além de trabalhar sem fruto, acender a ira, cólera e vingança do deus Senhor, acontecendo repetidas vezes serem castigados com açoites continuados por muitos dias, *excedendo toda e devida moderação*, seguindo-se de prisões de ferros inventados à medida de suma dureza e falta de humanidade dos tiranos senhores, sem haver para tais castigos outra culpa mais do que isto o natural desejo de *possuir a sua liberdade, comprada pelo legítimo valor de suas pessoas*.<sup>383</sup> (Grifos Nossos)

Mais adiante, a queixa se estende às quebras dos acordos orais estabelecidos entre senhores e escravos, quanto às promessas senhoriais em torno da libertação. A denúncia era que “os homens despóticos e poderosos (...) tudo escurecem e atropelam em seu favor, de sorte que nem o freio da justiça, nem o abrigo das Leis pode aproveitar ao miserável escravo, a quem o amor da liberdade induz a ser enganado por este modo uma e mais vezes.”<sup>384</sup> Além disso, reclamavam os peticionários sobre os abusos sexuais que as irmãs escravas estavam submetidas. Os senhores as obrigavam a viver em “concubinato involuntário” e por não terem como medir forças, essas mulheres se submetiam para evitar o experimento do “cativeiro mais rigoroso”. Por isso se serviam do “exemplo as outras, que por não assentirem naqueles

---

<sup>380</sup> Cf.: VIANNA, L. *O idioma da mestiçagem...*, *Op. Cit.*, p. 130-131.

<sup>381</sup> Esta lei pombalina libertava os netos de escravos nascidos em Portugal.

<sup>382</sup> AHU. Petição da Irmandade de São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos. 1786. AHU/Avulsos de Minas Gerais, Cx. 125, Doc. 20.

<sup>383</sup> AHU. Petição da Irmandade de São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos. 1786. AHU/Avulsos de Minas Gerais, Cx. 125, Doc. 20.

<sup>384</sup> AHU. Petição da Irmandade de São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos. 1786. AHU/Avulsos de Minas Gerais, Cx. 125, Doc. 20.

abomináveis e pecaminosos tratos, têm sido objeto de extraordinários castigos, principiando por uma nudez vergonhosa a aquele sexo e seguindo-se de açoites e mais tratamentos (...).<sup>385</sup>

Como podemos notar, os *irmãos pardos* de São Gonçalo Garcia utilizaram do espaço da confraria para reivindicar melhores condições de vida para seu grupo social. Esses pleitos extrapolavam, portanto, as questões de interesse devocional. A busca por privilégios tinha por objetivo superar as imposições e estigmas gerados pelo cativo. No entanto, o uso da cor como instrumento de ascensão social servia tanto para a afirmação identitária devocional quanto para a distinção social em relação aos *pretos* africanos e *crioulos*. Nessa perspectiva, os membros de extratos inferiores (leia-se *crioulos* e *africanos*), na percepção dos *irmãos pardos*, não se inseriam nas suas reivindicações assinaladas no requerimento citado. Talvez, por uma leitura semelhante dos quadros sociais, quando houve a reformulação do compromisso em 1851, a irmandade de São Gonçalo Garcia declarou a admissão somente de todos os “*homens e mulheres brancos, pardos e morenos livres*”.<sup>386</sup> Nota-se que mesmo depois de muitos anos após o declínio do estatuto de sangue e com todas as modificações ocasionadas com o novo contexto pós-independência e fim do cerceamento do tráfico, os *irmãos* mantiveram este princípio segregador baseado na cor da pele e, posteriormente, na condição social.

Muitas características semelhantes notadas nas devoções de *pardos*, como a da Boa Morte e a de São Gonçalo Garcia foram também identificadas em uma associação pouco estudada em São João del-Rei: a Arquiconfraria<sup>387</sup> dos Homens Pardos de São Francisco de Assis.<sup>388</sup> De acordo com Raymundo Trindade, esta agremiação também conhecida como Arquiconfraria do Cordão surgiu simultaneamente, em 1760, nas principais vilas mineiras: Vila Rica, Mariana, São João del-Rei e Sabará.<sup>389</sup>

---

<sup>385</sup> AHU. Petição da Irmandade de São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos. 1786. AHU/Avulsos de Minas Gerais, Cx. 125, Doc. 20.

<sup>386</sup> AMNSP- SJDR. Estatutos dos Gloriosos Santos Francisco de Assis e Gonçalo Garcia sob Proteção de Nossa Senhora do Amparo. Freguesia de Nossa senhora do Pilar, 1851, cf.: Cap. 19, f. 22.

<sup>387</sup> De acordo com Caldas Ferreira, a arquiconfraria se define por ser filiada como agremiação agregada a uma outra confraria que “passava a partilhar dos privilégios e indulgências da agremiação agregante ou confraria-mãe, (...). Para que o procedimento de agregação ocorresse, existiam onze exigências a serem observadas. Dentre as mais representativas, destacam-se: a associação religiosa só detinha faculdade de agregação quando concedida pela Santa Sé; para que fosse reconhecida canonicamente, a ereção da agregante ficava a cargo, ao menos, do Ordinário; as duas agremiações deveriam preservar a mesma identidade, bem como a finalidade; a agregação ocorria gratuitamente e de modo definitivo, perpétuo.” Cf.: FERREIRA, *Op. Cit.*, p. 18-19

<sup>388</sup> Posteriormente houve a unificação entre as devoções de São Gonçalo Garcia, Cordão de São Francisco e Nossa Senhora do Parto. Cf.: AMNSP-SJDR, Estatutos dos Gloriosos Santos Francisco de Assis e Gonçalo Garcia sob Proteção de Nossa Senhora do Amparo. Freguesia de Nossa senhora do Pilar, 1851.

<sup>389</sup> TRINDADE, Raymundo. *São Francisco de Assis de Ouro Preto: Crônica narrada pelos documentos da Ordem*. Rio de Janeiro, DPHAN, 1951, p. 90-91

A crença no cordão milagroso remonta, de acordo com o cônego citado, ao episódio de quando São Domingos recebeu das mãos de Francisco de Assis o cordão cingido, cujo mesmo passou a utilizar debaixo do próprio hábito, em sinal de penitência.<sup>390</sup> O cordão áspero de três nós, componente da indumentária dos franciscanos, rememorava a corda envolta do pescoço de Cristo, durante sua Paixão.<sup>391</sup> Na religiosidade barroca, tornou-se também um dos símbolos de libertação das *almas agonizantes* do purgatório. A devoção do Cordão em Minas estreitou a relação entre *fé* e *cor*, enquanto condição social do indivíduo, na medida em que a arquiconfraria se tornou um importante veículo de *fronteirização* cultural e de afirmação identitária de um grupo que se auto-representava como *elite parda* na capitania.<sup>392</sup>

Maria Clara Caldas Ferreira, ao estudar os significados desta devoção em Mariana, analisou os confrontos entre os devotos do Cordão e os terceiros franciscanos, pelo fato desta elite branca não aceitar como legítimas as práticas devocionais dos *homens pardos*. Segundo a justificativa da Ordem Terceira, a semelhança dessas práticas acabava por confundir a assistência pública, de modo que os *pardos* passaram a compartilhar das mesmas insígnias, até então exclusivas e restritas aos “limpos de sangue” iniciados na profissão leiga franciscana.<sup>393</sup>

Esta rivalidade atingiu seu ponto máximo em 1761, quando os terceiros mobilizaram um processo jurídico contra os *pardos do Cordão*. Entre os motivos alegados estava a ofensa tomada pelos terceiros, quando os arquiconfrades ostentavam — pelas ruas de Mariana — o hábito talar preto, o capuz e o cordão de São Francisco. Queixavam ainda os terceiros, que esses homens “faziam gabo dos seus hábitos e, nas ruas, davam a manga para beijar as pessoas”.<sup>394</sup> Ademais, saíam em procissão com a imagem do patriarca, usavam dos mesmos toques dos sinos e as irmãs mulatas se diferenciavam das noviças da Ordem, apenas pela cor da tez, porque os trajes eram os mesmos. Para reforçar seu argumento de ofensa por injúria e desonra, apelou a Ordem Terceira para um discurso moral, difamando o comportamento dos *pardos* como ultrajante, chegando a acusar às irmãs do Cordão, de escandalosas meretrizes. No final dessa disputa, cederam os irmãos algumas concessões aos terceiros, como a exclusão

---

<sup>390</sup> *Idem.*

<sup>391</sup> *Idem.*

<sup>392</sup> Sobre a identificação dos pardos que ascenderam socialmente e se auto-representavam enquanto “elite de cor” na capitania de Minas, ver: PRECIOSO, *Legítimos Vassalos... Op. Cit.*, p. 238.

<sup>393</sup> Cf.: FERREIRA, *Arquiconfraria do Cordão...*, *Op. Cit.*, p. 35-40.

<sup>394</sup> *Idem*, p.137

do cerimonial do lava-pés do seu estatuto e, no lugar da Procissão das Cinzas, passaram a praticar a Procissão do Santo Lenho.<sup>395</sup>

Raymundo Trindade acrescenta que essas querelas entre os pardos do Cordão e os terceiros franciscanos foram um dos principais motivos que levaram a extinção da arquiconfraria em Vila Rica e São João del-Rei.<sup>396</sup> O compromisso, datado de 1812 na paróquia vizinha de Santo Antônio do Rio das Mortes (Tiradentes), instituiu a comemoração de três celebrações importantes para os devotos do patriarca São Francisco: a festividade de Nossa Senhora dos Anjos ou da Porciúncula no dia 02 de agosto, a celebração das Quinzenas das Chagas de São Francisco de Assis em 17 de setembro e a Festa do Patriarca, marcada para o dia 04 de outubro; nesta última todos os atos litúrgicos eram ministrados pelo Reverendo Comissário.<sup>397</sup> Seguindo a tradição franciscana, a semana da quaresma marcava um dos momentos mais apreciados pelos irmãos de acordo com seu calendário litúrgico. Durante o Tríduo Sacro,<sup>398</sup> esses devotos participavam também da encenação dos passos e morte da Paixão de Cristo. Seguindo os costumes penitenciais, celebravam, após a via-sacra, os ofícios dos mortos. No terceiro domingo de cada mês, após a missa, realizavam os irmãos a Procissão da Rasoura, quando levavam a imagem do Patriarca ao redor da capela de São João Evangelista.<sup>399</sup>

Nesta arquiconfraria, os irmãos não se identificaram explicitamente como associação de *pardos* conforme as outras agremiações que demonstraram uma preocupação em demarcar em seu título a segmentação social e/ou epidérmica, a exemplo da Irmandade da *Boa Morte dos Homens Pardos*, ou *São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos*.<sup>400</sup> No entanto, havia uma cláusula exclusiva referente à participação dos devotos submetidos ao cativo. Nesta era dito que: “as pessoas sujeitas à escravidão poderão, se por consentimento dos seus senhores,

---

<sup>395</sup> Esta procissão era realizada pelos membros do Cordão no primeiro domingo da quaresma cristã, para mais informações, cf.: *Idem*, p. 142

<sup>396</sup> Cf.: TRINDADE, *São Francisco de Assis...*, *Op. Cit.*, p. 90-91.

<sup>397</sup> AMNSP- SJDR, Estatutos da Arquiconfraria de São Francisco de Assis, sita à Igreja de São João Evangelista, Cap.5 e Cap. 6. Vila de São José del-Rei (1812).

<sup>398</sup> Eram celebrações de encerramento da quaresma, que se iniciavam na Quinta-Feira Maior ou das Endoenças, passavam pela sexta-feira da Paixão e encerravam-se com a vigília pascal (véspera) e no domingo de Páscoa. Cf.: CAMPOS, Adalgisa Arantes. “Quaresma e tríduo sacro nas Minas setecentistas: cultura material e liturgia” in: *Revista Barroco*. Belo Horizonte, 17 (1993/6), p. 209

<sup>399</sup> AMNSP- SJDR, Estatutos da Arquiconfraria de São Francisco de Assis, sita à Igreja de São João Evangelista, Cap.9. Vila de São José del-Rei (1812).

<sup>400</sup> Não estamos negando aqui a circulação de pessoas brancas nessas irmandades. Como todas as associações de cor havia uma movimentação muito grande de diferentes grupos étnicos e sociais, em maior ou menor grau, dependendo das restrições admissionais colocadas e/ou da própria dinâmica interna do corpo devocional. O que estamos ressaltando é a demarcação identitária expressa na própria qualificação titular da irmandade.

obrigando estes aos anuais, mas não cingirão de túnica e o cordão publicamente (...).”<sup>401</sup> Esta condição imposta aos cativos nos revela, indubitavelmente, um estado de tensão presente na arquiconfraria, no que se refere à distribuição de símbolos sagrados dentro da agremiação. Isto posto, os escravos não poderiam ostentar a túnica e o cordão publicamente pelo fato destas insígnias estarem, tradicionalmente, vinculadas ao prestígio dos terceiros franciscanos. Assim, ainda que fosse aceita qualquer pessoa, após o pagamento da entrada e a averiguação da mesa, não era facultado a todos os arquiconfrades utilizarem, abertamente, a indumentária e os elementos nobres da devoção.<sup>402</sup>

A apropriação de alguns rituais dos terceiros estava presente também na forma de tratar o defunto em seus rituais mortuários. Como na Ordem Terceira, os irmãos do Cordão tinham o direito de receber duas encomendações por sua alma, uma feita pelo reverendo comissário e a outra, pelo pároco da freguesia.<sup>403</sup> Para o sepultamento dos seus membros e dos filhos inocentes dos arquiconfrades, havia um cemitério particular da associação, construído segundo as determinações do Alvará expedido em 1811.<sup>404</sup> No entanto, enquanto o espaço não estivesse completamente arrumado, todos os corpos continuavam a ser sepultados “onde se enterravam dantes (sic)”, isto é, no interior da capela de São João Evangelista, templo de alojamento da irmandade.<sup>405</sup> Fica implícita a preocupação em perpetuar a prática da sepultura no interior da igreja frente às primeiras imposições legislativas em favor da reforma sanitaria que tomou impulso maior nas décadas seguintes. Com efeito, os confrades defuntos continuavam a fazer parte do cotidiano devocional dos irmãos, deles se lembravam com solenidade no dia de Todos os Santos, quando os irmãos vivos realizavam “um ofício geral

---

<sup>401</sup> AMNSP- SJDR, Estatutos da Arquiconfraria de São Francisco de Assis, sita à Igreja de São João Evangelista, Cap.24. Vila de São José del-Rei (1812).

<sup>402</sup> Segundo o regimento: “toda pessoa que quiser entrar nesta Arquiconfraria apresentada pelo Irmão Andador, ao Irmão Secretário sua [rasgado] que lido [rasgado] mesmo secretário em Mesa, será despachado pelo Ministro, conforme o merecimento do pretendente, havendo primeira informação o requerimento se queimará ali mesmo ficando em perpétuo silêncio, e se for admitido o Irmão Secretário dará bilhete ao Andador para que este pague a entrada ao Irmão Síndico, passando-lhe recibo para apresentar ao Irmão Vigário, do dia de sua Profissão, o que entregará ao Irmão Secretário para fazer cargo no livro de receita do irmão Síndico e, depois de Professo, irá a Mesa do despacho para lhe abrir termo que deve assinar.” Sobre a entrada de escravos, o estatuto pondera: “as pessoas sujeitas à escravidão poderão, sim, por consentimento de seus senhores, obrigando estes aos seus anuais, mas não se cingirão de túnica e cordão publicamente (...).” AMNSSP- SJDR, Estatutos da Arquiconfraria de São Francisco de Assis, sita à Igreja de São João Evangelista, Cap.23 e Cap.24. Vila de São José del-Rei (1812).

<sup>403</sup> AMNSP- SJDR, Estatutos da Arquiconfraria de São Francisco de Assis, sita à Igreja de São João Evangelista, Cap. 27. Vila de São José del-Rei (1812).

<sup>404</sup> Segundo o capítulo 26º, “(...) Também será obrigada a dar sepultura aos filhos dos Irmãos até idade de sete anos, tendo para isso seu cemitério particular e decente, segundo a determinação de V. A. R., e enquanto onde o não aprontar farão enterrar onde se enterram [ilegível]. Cf.: AMNSP- SJDR, Estatutos da Arquiconfraria de São Francisco de Assis, sita à Igreja de São João Evangelista, Vila de São José del-Rei (1812).

<sup>405</sup> AMNSP- SJDR, Estatutos da Arquiconfraria de São Francisco de Assis, sita à Igreja de São João Evangelista, Cap.26, Vila de São José del-Rei (1812).

por todos os irmãos confrades falecidos”.<sup>406</sup> Após a tomada de posse dos cargos oficiais e do Hino do *Te Deum*, recebiam os irmãos defuntos novas encomendações ministradas pelo reverendo comissário que, acompanhado de quatro tocheiros, dava início ao cerimonial em que se celebrava a confraternização dos irmãos “vivos e defuntos.”

Na Freguesia vizinha de Nossa Senhora do Pilar, Saint-Hilaire nos lembra da Procissão das Cinzas, conduzida tanto por terceiros franciscanos quanto pelo séquito formado por “mulatos vestidos de dominós escuros”, provavelmente em referência aos pardos do Cordão. Seguidos de outras personagens representando as figuras como as de um esqueleto, Adão e Eva, Caim, Santa Madalena, as imagens de Jesus Cristo no Horto, e a Virgem Maria em seus andores deviam gerar comoção entre os assistentes. Em reverência à mobilização piedosa de convite à penitência, os espectadores faziam gestos de genuflexão às efígies de madeira de tamanho natural, ornadas com tecidos.<sup>407</sup>

\*

Em suma, diante do que foi exposto, notamos como a coesão intragrupal (caridade interna) veiculada às associações leigas refletiu, de certa forma, as polarizações da sociedade de estratificação da Colônia e as divisões étnico-culturais do cativo. Por outro lado, as segmentações devocionais — presentes entre os sodalícios reservados aos *homens de sangue limpo*, outros abertos, inicialmente, às *gentes de qualquer qualidade ou condição*, ou ainda aqueles voltados para assistência aos *pardos legítimos* — demonstram que mesmo com as interdições houve a apropriação e mobilidade das insígnias e crenças religiosas. Notamos ainda que aderir em uma associação era uma forma de escapar à marginalização, fortalecer laços, ampliar novos arranjos sociais e demarcar identidades culturais. Ser irmão devoto de algum orago tornou-se para todos os grupos sociais uma “condição de vida e de morte” como bem reiterou Caio Boschi.<sup>408</sup> Nessas circunstâncias em que a preocupação com o *bem-morrer* servia como demarcador fundamental de condutas durante a vida, a solidariedade prestada nas dificuldades agonizantes e na assistência ao féretro instituía uma das formas mais apreciadas de caridade cristã vividas nesta religiosidade moderna, que tinha verdadeira obsessão pela morte.

---

<sup>406</sup> AMNSP- SJDR, Estatutos da Arquiconfraria de São Francisco de Assis, sita à Igreja de São João Evangelista, Cap.20. Vila de São José del-Rei (1812).

<sup>407</sup> SAINT-HILAIRE. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. São Paulo, 1938: Coleção Brasiliana, 1938.\_\_\_\_\_, *Segunda Viagem do Rio de Janeiro à Minas Gerais e São Paulo*. Vol. 5, São Paulo, 1932. In: CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia do Folclore Brasileiro*. 4ª Ed. São Paulo, Martins Editora, 1954, p. 82-83.

<sup>408</sup> BOSCHI, *Os Leigos e o Poder*. Op. Cit., p. 150.

Nessa perspectiva não se dissociava radicalmente os benefícios corporais dos espirituais. Só admitindo a importância do capital simbólico exercido pela assistência espiritual para aqueles devotos é que se torna compreensível o porquê de tantas fortunas serem despendidas em missas votivas, doações a santos e irmandades e aplicação de boa parte do que se adquiriu uma vida inteira em legados pios.<sup>409</sup> Com isso, não podemos desprezar o envolvimento devocional desses homens que temiam o seu destino pós-túmulo não só na iminência da morte. Esta preocupação em se preparar para uma boa morte e manter uma relação de reciprocidade com os mortos, através das orações, estava presente ao longo da vida, como é possível ser notado nas práticas cotidianas das irmandades pelas quais envolviam constantemente a assistência aos *irmãos vivos e defuntos*.

A caridade fraterna instituída pelas ações pias nessa concepção ampla, nem sempre beneficiava membros *outsiders* ao grupo; geralmente ela servia como mecanismo de coesão grupal e de fortalecimento identitário dos *insiders*.<sup>410</sup> Raramente o mutualismo associativo ultrapassou os limites da própria confraria. Deste modo, a piedade presente nessas práticas caritativas, segundo Geremek, baseava-se nos parâmetros de beneficência medieval, em que o beneficiado tinha por obrigação restituir ao benfeitor, com demonstração de reconhecimento, deferência e sentimento de gratidão.<sup>411</sup> Esta rede de dependência instaurada pela *economia do dom e contra-dom* no estabelecimento da solidariedade corporativa nem sempre estava veiculada às alianças horizontais. Dentro da própria comunidade fraternal havia uma rígida organização hierárquica e os benefícios e obrigações dos membros se distribuíam de forma assimétrica, conforme a posição ocupada no interior do sodalício. Com isso, queremos afirmar que a tessitura de laços verticais era ocasionada na própria instituição fraterna, quando se praticava ações de caridade entre seus membros internos, fossem elas

---

<sup>409</sup> João José Reis cita vários testamentos que exigiam funerais abastados a exemplo do tenente João José dos Reis que na véspera da morte pediu um enterro solene com acompanhamento de sete padres, encomenda com música, três missas de corpo presente e um ofício solene com órgão. Seu corpo deveria ser amortalhado com o Hábito de São Domingos. Tudo isso ficaria em 110 mil réis. Cf.: REIS, *A morte é uma festa*. Op. Cit. p. 243. Manuela Araújo identificou caso semelhante no testamento do Capitão José Antônio de Castro Moreira de São João Del-Rei, que antes de morrer deixou legados pios consideráveis às inúmeras irmandades em que fazia parte como a Santa Casa de Misericórdia (3 contos de réis), Santíssimo Sacramento (800 mil réis). Deixou também às ordens terceiras de São Francisco e do Carmo e as Irmandades de S. Miguel, Rosário e Passos receberam 200 mil réis a cada uma. Para São Gonçalo Garcia, Mercês e Boa Morte reservou 60 mil réis cada uma das agremiações. Destinou também para sua alma a encomendação de duas mil missas, além de ofertar vaias esmoladas para outros santos. Cf.: Testamento de José Antônio de Castro Moreira. São João Del Rei, 1828, cx.89. In.: ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. *Em busca da salvação: Vivência da fé e vida cotidiana entre os irmãos de São Miguel e Almas. São João e São José Del-Rei (1717-1804)*. Dissertação de Mestrado em História. Juiz de Fora: ICH/PPGHIS, 2013, p. 118-120

<sup>410</sup> Em referência à obra: & SCOTSON, J. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

<sup>411</sup> GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força*. História da miséria e da caridade na Europa. Lisboa: Terramar, 1986, p. 29-60.

espirituais ou corporais. Nessas disposições, cada gesto pio de um confrade envolvia uma carga semântica de emotividade, a qual colocava o benfeitor e o beneficiado numa relação de reciprocidade díspar, permitindo tanto a promoção simbólica do primeiro, quanto a necessidade de retribuir a benesse por parte do segundo. A retribuição da dádiva raramente podia ser feita de forma material. A dedicação de orações ao benfeitor, seguida de demonstrações públicas de gratidão,<sup>412</sup> eram formas bem aceitas para construir socialmente o gesto pio e misericordioso dentro desta concepção de caridade cristã.

É a partir desses parâmetros abalizadores do comportamento fraterno integrado ao espírito associativo no espaço de interações culturais na urbe barroca é que se torna possível a compreensão das práticas de beneficência entre os “irmãos vivos e defuntos” agenciadas pelos *rosários pretos* da Vila de São João del-Rei.

## **2.2 A assistência aos *irmãos vivos e defuntos* e os altares internos na Igreja do Rosário**

Juro aos Santos Evangelhos que disse uma missa na Capela de N. Sra. do Rosário desta Vila pela alma de Joaquina Preta Angola escrava que foi de José Batista da Silva recomendada pelos *pretos parentes* da mesma falecida dos quais recebi a esmola de meia oitava de ouro (...). Vila de S. João, 21 de maio de 1812. Manoel Francisco Campos. (Grifos Nossos)<sup>413</sup>

O assento de missa em sufrágio oferecido à alma da escrava Joaquina Preta Angola pelos seus *pretos parentes* nos faz pensar como o sepultamento e as práticas mortuárias cristãs se tornaram elos significativos de pertencimento e solidariedade entre os escravos e libertos na experiência da diáspora atlântica. No entanto, o gesto de caridade atribuído pelos *pretos parentes* (*vassalos* da Nação Benguela) à defunta nos incita tecermos uma breve problematização da terminologia “parente”. De acordo com a análise semântica de Reis, mais do que os vínculos parentais consangüíneos ou fraternos espirituais, a expressão designava o sentimento de coesão gerado pelas alianças étnicas.<sup>414</sup> Ser *parente de nação* tinha uma intensidade de identificação muito similar à experiência de pertencimento familiar e diante do impacto trágico às linhagens parentais provocado pelo tráfico, pertencer à *família fraterna*

---

<sup>412</sup> Bourdieu também trabalha com esta concepção da economia do dom na esfera caritativa. Para o autor, a eficácia na instauração da ação fraterna dependia tanto do aspecto emotivo dos seus envolvidos como do reconhecimento público e notório da ação generosa. Assim, a autor entende que ao mesmo tempo em que não havia cálculos estritamente racionais no investimento da benesse, não podemos considerar que esses gestos eram gratuitos, pois “todas as ações aparentemente desinteressadas [escondiam] intenções de maximizar alguma forma de lucro”. Este lucro, evidentemente, tomado no seu sentido simbólico, no qual o benfeitor agregava prestígio e reconhecimento potencializando assim sua imagem de generoso e benfeitor frente a seus pares e beneficiados. Cf.: BOURDIEU, P. *Razões práticas...*, *Op. Cit.*, p. 150.

<sup>413</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidão de Missas da Nobre Nação Benguela. Assento de missa à Joaquina Preta Angola (22/05/1812).

<sup>414</sup> Cf.: REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, p. 55



significava recriar e fortalecer laços de pertença semelhantes aqueles que foram aniquilados pela travessia. Nesse sentido, a *reinvenção da existência* na outra margem da *Kalunga*, perpassava também pelos rituais de comunhão entre *vivos e mortos*, pois o parentesco ritual não se encerrava com a morte e muito menos as formas de solidariedade, pois multiplicavam-se os pedidos de celebração de missas em prol da salvação da alma do parente defunto. Em contrapartida, esperava-se que as almas benditas e porque não as de seus ancestrais os socorressem nas horas incertas e nas aflições cotidianas.

Assim como a irmã Joaquina Angola recebeu o amparo no *post-mortem* pelos seus *parentes pretos*, muitos outros confrades do Rosário foram assistidos antes, durante e após a morte, desde o surgimento da Irmandade, que de acordo com a memória local, remonta aos primeiros tempos de existência da Vila. Em 1708, antes mesmo da instalação do Santíssimo Sacramento (1711), a devoção do Rosário já ocupava um altar anexo à antiga capelinha de “taipa e de cobertura de palha” dedicada à Senhora do Pilar. Geraldo Guimarães considera a atuação do preto forro Lourenço da Mota decisiva para instalação da imagem no primeiro templo do arraial. Depois de comandar uma companhia de escravos e forros armados no cerco do povoado ao lado dos reinóis pelo domínio das jazidas minerais, envolveu o capitão em uma campanha direta para edificação desta devoção protetora dos *homens pretos* na Vila de São João del-Rei.<sup>415</sup>

Por volta de 1720,<sup>416</sup> a devoção da Virgem dos *pretos* já possuía seu templo próprio, alocando, com o tempo, outras imagens em seus altares laterais<sup>417</sup>: Nossa Senhora dos Remédios, São Domingos, Santa Catarina de Siena, São Lourenço, São Vicente Ferrer, São Libório, São Tomás de Aquino e as santidades leigas franciscanas – Santo Antônio de Catalagerona e São Benedito.<sup>418</sup> No entanto, esses nichos laterais se dinamizavam, conforme as demandas devocionais do cotidiano e necessidade dos irmãos. Prova disso, foi a construção de um espaço exclusivo no interior da irmandade dedicado à sufragação das almas do Purgatório.<sup>419</sup> Alguns irmãos de origem africana centro-ocidental, como os *angolas*,

---

<sup>415</sup> Cf.: GUIMARÃES, *São João del-Rei...*, *Op. Cit.*, p. 105

<sup>416</sup> A igreja do Rosário de São João del-Rei começou a ser edificada em 1719. Cf.: SOBRINHO, A. G. *Sanjoanidades. Op. Cit.*, p. 64.

<sup>417</sup> São Benedito, São Domingos, Santo Antônio de Catalagerona e Nossa Senhora dos Remédios foram mencionados nos 1º e 2º parágrafos do cap. 10 “Sobre as Funções”. Cf.: AMNSP- SJDR, Estatutos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, dos Pretos de São João del-Rei, 1841, Cap. 10. No compromisso anterior de 1787, foram mencionados apenas: S. Benedito, Nossa Senhora dos Remédios e Santo Antônio de Catalagerona. Cf.: AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos, 1787, Cap. 13 e Cap. 16.

<sup>418</sup> São Lourenço, São Vicente Ferrer, São Libório, São Tomás de Aquino e santa Catarina de Siena foram mencionados por SOBRINHO, *Op. Cit.*, p.17.

<sup>419</sup> Como veremos mais à frente, a devoção das *almas* desenvolvida pelos irmãos *benguelas* não ocupou um altar anexo à Igreja do Rosário, mas um espaço próprio denominado por “Palácio da Nobre Nação de Benguela.”

*morumbas, ganguelas* e seus descendentes se reuniram em grupo à parte denominado por *Nobre Nação Benguela* com o objetivo de potencializar a assistência aos mortos e o culto das *almas benditas*. Durante vários anos esses irmãos realizaram peditórios na forma de folguedos em benefício às *almas* dos seus *compatriotas*. Os folguedos da praia,<sup>420</sup> como eram chamados, aconteciam provavelmente nas proximidades do Córrego do Lenheiro, área vulgarmente denominada de *Prainha* pelos registros memorialistas. No local situava-se o Oratório dedicado às Almas milagrosas do Purgatório.<sup>421</sup>

Presumimos que a escolha deste local não foi aleatória, haja vista a principal finalidade da *Nobre Nação* consistia no zelo à encomendação dos sufrágios às almas dos irmãos de *Nação*, através de missas católicas. Os locais preferidos para a invocação dos seres do mundo invisível, segundo o imaginário popular na colônia, situavam-se em encruzilhadas, cruzeiros, adros de igrejas e oratórios.<sup>422</sup> Não obstante, a mobilização festiva para fazer girar a caixinha de esmoladas das *almas benguelas* ocorria em pontos considerados estratégicos ao universo cultural *banto* e católico: próximo às águas e ao Oratório das Almas.

A água sempre teve um papel primordial dentro da cosmologia *banto*, no espaço sagrado que divide e unifica, ao mesmo tempo, vivos e mortos; este elemento remetia ao significado de morte e renascimento, vinculado, portanto, às acepções criadas pela experiência da travessia da *Kalunga*.<sup>423</sup> Já o oratório das almas ou das *alminhas* tornou-se muito popular em Portugal durante a religiosidade barroca. Em inúmeros locais eram mantidos do lado de fora das igrejas, murais desenhados ou altares improvisados ao culto das *santas almas* protetoras dos homens. O cenário das *almas* em chamas ganhou muitos adeptos,

---

<sup>420</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidão de Missas da Nobre Nação Benguela (1803)

<sup>421</sup> Ver a indicação sobre a localização do oratório em: GUIMARÃES, *São João-del Rei...*, *Op. Cit.*, p. 65.

<sup>422</sup> Cf.: CAMPOS, *A Terceira devoção...*, *Op. Cit.*, p. 108. Em Pouso Alegre (sul de Minas) se desenvolveu uma longa prática de peregrinação de grupos populares até o Cruzeiro (situado em um antigo cemitério de escravos, conhecido por “Morro das Cruzes”) para se dedicarem às orações e penitências em invocação às *almas*. Segundo as memórias de Octávio Miranda Gouvêa, o local “*guardava um ar místico, com suas três cruzes de madeira, pintadas de preto, que se destacavam na parte mais alta do morro. Segundo a tradição, foram erguidas por ex-escravos, em agradecimento, talvez, a algum voto alcançado. No alto do morro espalhavam-se os casebres, moradias de gente pobre, de ex-escravos e desordeiros, que rodeavam o cemitério velho, abandonado, com parte dos muros em ruínas e os túmulos enegrecidos escondidos entre o matagal. Em frente o cemitério havia uma capelinha, erguida pelo ex-escravo Zeferino, a qual contava a comovente história de um preto injustiçado: acusado de furto, fora acorrentado na cadeia durante longo tempo. Era, entretanto, inocente, e por isso fez a promessa de acender duas velas todas as noites, em frente da capelinha, caso fosse descoberto o verdadeiro autor do roubo. Suas preces foram ouvidas, sendo identificado e preso o verdadeiro criminoso. O preto cumpriu o prometido enquanto viveu. Depois, seus parentes continuaram a praticar aquele ato de gratidão, durante longo tempo.*” Cf.: GOUVÊA, Octávio Miranda. *História de Pouso Alegre*, 2ª Ed. Pouso Alegre: Gráfica Amaral, p. 157. De acordo com a memória dos moradores, a prática de peregrinação ao Cruzeiro perdurou até aproximadamente meados do século XX, quando o símbolo religioso foi transferido para outro local mais afastado da cidade.

<sup>423</sup> Cf.: SLENES, Robert, *Na senzala uma flor*. *Op. Cit.*, p.251. \_\_\_\_\_ “*Malungu, Ngoma vem! Revista USP. Op. Cit.*, p.53-54

esses fiéis esperavam milagres dessas entidades cujo sofrimento destas era oferecido em troca do refrigério dos sufrágios. As chamas do inferno transitório, na simbologia católica, tinham uma função purgativa e milagrosa no mistério da redenção dos mortos. Por essa razão as labaredas expiatórias não se igualavam às do martírio das trevas, pois após a condenação definitiva, a alma não poderia mais ser purificada, uma vez que as chamas infernais representavam a mácula do maligno.<sup>424</sup>

Robert Slenes também esclarece a importância do *fogo*, enquanto elemento sagrado para os falantes de *kimbundo* da África Centro-Ocidental. Dentre estes estavam os grupos étnicos que foram deportados pelo porto de Benguela (sul da atual Angola) e que, ao chegarem ao Brasil receberiam genericamente a classificação de Nação de *Benguela* ou *Banguela*. Para a cosmologia *banto*, o fogo correspondia a um dos elementos sagrados de contato e de comunicação com os ancestrais; deveria estar permanentemente aceso nas choupanas das senzalas para dar continuidade ao *culto aos mortos*. Além disso, o elemento exercia uma função importante durante a feitura dos alimentos, pois se preparavam as refeições a partir dos rituais da culinária africana. Lembrando que os “métodos de cozinhar e de condimentar” envolviam, para o autor, “receitas recordadas e gostos ancestrais”. Comer nunca foi apenas uma necessidade ou satisfação biológica, mas um hábito cultural e no caso dos africanos centro-ocidentais, as refeições representavam um ritual de confraternização com seus entes protetores. Havia alimentos próprios meticulosamente escolhidos para o *sustento das almas* e outros que eram radicalmente repudiados por não nutrir com força os espíritos. O sal, por exemplo, não era um componente culinário bem quisto durante os banquetes rituais, pois seu consumo em excesso *ofendia tanto o espírito quanto o paladar*.<sup>425</sup>

A apropriação deste condimento na culinária afro-brasileira esteve certamente associada às imposições do exílio, pois, quando se ungia um escravo adulto pelo batismo, havia por hábito, aplicar-lhe uma pitada de sal na boca. Nesse sentido, “comer sal” significava não só o dissabor alimentar, mas uma ofensa aos parâmetros religiosos remanescentes da diáspora.<sup>426</sup> Por outro lado, houve a valorização intensa de alguns alimentos considerados sagrados, o preparo do angu, por exemplo, estava associado aos rituais de *calundus* praticados nas *Casas de Zungú* do Rio de Janeiro na primeira metade do XIX. Essas casas serviam como ponto de encontro de africanos escravos e libertos de diversas etnias; nelas se realizavam batuques, oferendas sagradas, rituais de possessão e outras práticas que envolviam o transe

---

<sup>424</sup> Sobre o sentido purificador do fogo, cf.: CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel...*, Op. Cit., p. 44-48.

<sup>425</sup> Cf. SLENES, *Na Senzala uma flor...*, Op. Cit., p.193

<sup>426</sup> Cf.: *Idem*, p. 192-194.

psíquico em função da comunicação direta com a ancestralidade.<sup>427</sup>

Na capitania das Minas, os rituais mortuários de grupos de escravos africanos reproduziram práticas relacionadas ao banquete fúnebre, realizadas com intenção de garantir as almas dos mortos, através do oferecimento de sacrifícios sagrados. Segundo Durkheim, os *banquetes sacrificiais* não constituíam apenas em tributos de homenagem à entidade venerada, mas, precisamente um ato de comunhão com o mundo invisível por meio do ritual de confraternização da refeição sagrada. Deste modo, “o fiel comunga com seu deus ao ingerir um alimento sagrado e, ao mesmo tempo, faz a esse deus uma oferenda.”<sup>428</sup> Seguindo esta linha de raciocínio, muitos africanos mantiveram em seus rituais mortuários, o costume de celebrar a comunhão com seus mortos, conforme os apontamentos de Dom Antônio de Guadalupe, em visita à capitania em 1726:

Achamos que alguns escravos, principalmente da Costa da Mina, retém algumas relíquias de sua gentildade, fazendo ajuntamento de noite com vozes e instrumentos em sufrágio de seus falecidos, ajuntando-se em algumas vendas, *onde compram várias comidas e, depois de comerem lançam os restos nas sepulturas*; recomendamos aos Reverendos Vigários que de suas Freguesias façam desterrar este abusos, condenando em três oitavas para a Fábrica aos que receberem em suas casas e ajudarem estas superstições.<sup>429</sup> (Grifos Nossos)

Nas fronteiras entre os *calundus*<sup>430</sup> e a ortodoxia católica, situavam-se as práticas populares ou do catolicismo afro-americano, como bem pontuou John Thornton.<sup>431</sup> Neste território indefinido havia espaço para a realização dos banquetes de confraternização em louvor aos santos patronos. Nessas festas, os quitutes dos tabuleiros das negras forras eram muito apreciados pelos festeiros; as *bebidas espirituosas*, embora fossem estritamente proibidas pelo regimento estatutário, também não podiam faltar para o regozijo dessas celebrações. Muitas vezes o efeito provocado pelo álcool auxiliava no processo ritual de iniciação ao transe religioso. Até hoje muitos congadeiros de São João del-Rei utilizam de beberagens com mistura de ervas e cachaça para fins de proteção sagrada ou de curas

---

<sup>427</sup> Cf.: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 26-30.

<sup>428</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico da Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 368.

<sup>429</sup> AEAM, Governos Episcopais (Avulsos), 1726.

<sup>430</sup> O termo *calundu* era recorrente no vocabulário inquisitorial não só em Minas, como também em Rio de Janeiro e na Bahia. Segundo Oliveira e Brügger, o termo estava associado “as cerimônias praticadas pelos negros onde estavam presentes a dança, o transe e as oferendas aos ídolos.” Cf.: BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 199

<sup>431</sup> Sobre o catolicismo afro-americano ver: THORNTON, *A África e os Africanos...*, *Op. Cit.*, p.343-354.

espirituais antes de comporem a *chegança* do Rosário.<sup>432</sup> Ulisses Passarelli reitera que ao lado das *comilanças* do Rosário, outro costume praticado para o *sustento das almas* consistia no hábito de deixar doces ou outros alimentos à beira da janela, ou em lugares de *paragem das almas* como encruzilhadas, cemitérios, portas de igrejas, cruzeiros e outros pontos para que as *benditas sofredoras* recebessem a oferenda antes da passagem da Procissão das Almas, cerimoniais descritos no início do capítulo.<sup>433</sup>

Em outras regiões do Brasil há vestígios documentais sobre a realização dos banquetes rituais praticados durante os funerais e outras celebrações religiosas que escapavam, portanto, aos domínios da doutrina católica. Roger Bastide, a partir do depoimento do Conde de Pavolide, descreve um ritual “feito às escondidas” em que a *preta mestra* dava a seus assistentes “bolos de milho depois de diversas bênçãos”, os convencendo de que a unção do pão seria fonte de boa fortuna para suas vidas.<sup>434</sup> Nas Irmandades do Rosário, São Benedito personificou o maior símbolo da fartura de provisões e da sacralização do espaço de preparo dos alimentos. Antes de cozinhar, era comum pedir ao santo as orientações necessárias para não incorrer em nenhum erro durante o cozimento. No dia da sua festa, os confrades distribuíam pães benzidos e clamavam os fiéis pela fartura dos lares. O santo *preto*, reverenciado como pai dos escravos, era quem, segundo seus hagiógrafos,<sup>435</sup> levava comida escondida no hábito franciscano para dar aos pobres que batiam à porta do convento em que trabalhava como cozinheiro.<sup>436</sup> Giovanni Cirino assertivamente reitera que a confraternização do banquete nas irmandades significava mais do que ato de socialização, fazendo deste momento sagrado o espaço onde se consumia a dádiva. Neste banquete ritual, “a comida do santo (e para o santo) [era] consumida pelas pessoas, muito embora se afirmasse a presença (e

---

<sup>432</sup> Cf.: SILVA, Daniel Albergaria. *O Ritual da Congada e o “Estar no Rosário”*: Um estudo etnográfico acerca da festa e mediações em São João del-Rei. Dissertação de Mestrado e Ciências Sociais. Juiz de Fora: PPGCS, 2009, p. 38

<sup>433</sup> “Uma oferenda tradicional entregue nos cruzeiros pelos umbandistas é o Mingau das Almas, feito de leite e farinha de trigo, sem açúcar, bem fluido. Moedas jogadas sobre o telhado são também oferendas às almas.” Cf.: PASSARELLI, “*Encomendação das almas...*” *Op. Cit.*, p. 21

<sup>434</sup> BASTIDE, *As Religiões africanas no Brasil...*, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 194.

<sup>435</sup> BNRJ, Seção Obras Raras, CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. *Flor Peregrina por Preta ou Nova Maravilha da Graça, descoberta na prodigiosa vida do Beato Benedito de São Filadélfio*. Religioso da Província Reformada da Sicília, das da mais estreita observância da religião seráfica. Lisboa: Oficina Pinheirense da Música, 1744.

<sup>436</sup> São Benedito é representado dentro da cosmologia dos orixás como Obaluaiê, entidade que determina todas as comidas sagradas oferecidas aos outros orixás nas casas de umbanda e candomblé Angola. A entidade sagrada também é responsável pela cura física e espiritual dos seus praticantes Cf.: CIRINO, Giovanni. *Uma etnografia da devoção a São Benedito no litoral norte de São Paulo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2012, p. 179

também o consumo) do próprio santo.”<sup>437</sup>

Nessa perspectiva, vale sublinhar que o culto aos santos praticado pelos escravos e forros no Brasil não expressou somente conceitos católicos rígidos, mas também concepções africanas, nas quais havia fortes marcas e imposições da diáspora atlântica. Sendo assim, a crença do Rosário, como instrumento de intercessões terrenas e extra-terrenas se figurou como símbolo de boa fortuna e de aproximação entre vivos e mortos, numa leitura de mundo em que os vetores da *ventura-desventura*<sup>438</sup> constituíram-se recursos fundamentais para a compreensão tanto dos infortúnios como dos acontecimentos prósperos, adquiridos como recompensas milagrosas em virtude das práticas devocionais. Nesse sentido, nos preocupamos em tratar a apropriação do culto do Rosário, considerando a todo o momento a flexibilidade e a mobilidade dessas fronteiras culturais, que por serem justamente permeáveis e dinâmicas construíram uma linguagem devocional em que as negociações e conflitos se fizeram elementos obrigatórios.

Novamente recorrendo a Roger Bastide, ao tratar sobre a expansão dos reisados no Sudeste colonial em seu livro *as Religiões Africanas no Brasil*, cita o exemplo de uma embaixada formada por vários agrupamentos étnicos na Confraria de Baltazar em 1742. Esta tinha por protagonista um feiticeiro, o qual encenava a ressurreição dos mortos durante a dramatização de homenagem à Virgem do Rosário.<sup>439</sup> Além disso, assevera o autor que o culto dos mortos compôs uma das finalidades últimas do Rosário, pois muitos senhores não se importavam em atender seus escravos na hora da morte, lançando seus corpos à própria sorte em valas, matas, rios ou qualquer canto abandonado.<sup>440</sup> Este desamparo senhorial no

---

<sup>437</sup> Segundo o autor, “A presença de São Benedito é mais que apenas uma suposição, e se afirma pelo menos de quatro maneiras: consome-se *o* santo, uma vez que se faz presente na comida ingerida, consome-se *com* o santo, já que se faz presente física e realmente; consome-se *para* o santo, em devoção e promessa; havendo por fim, o consumo *do* próprio santo, uma vez que este também toma parte no banquete ingerindo a comida.” (Grifos do autor). Cf.: *Idem*, p. 221.

<sup>438</sup> Segundo Mello e Souza, a partir de Vox Craemer e Vansina, pelo paradigma “ventura-desventura”: “a ordem natural das coisas seria boa e desejável, envolvendo valores positivos como a saúde, a fecundidade, a segurança e a harmonia. O criador, ser supremo, que deu vida a tudo, reinaria distante, mas benevolente sobre o universo e os homens. O espaço entre os vivos e os mortos estaria ocupado pelos ancestrais e por vários tipos de espíritos, portadores de boas intenções. Assim, se a vida fluísse no seu curso natural, tudo transcorreria dentro da ventura, mas isso raramente acontecia, uma vez que as forças maléficas desviavam-na de seu caminho. Todo mal seria provocado por essas forças a partir de atos conscientes ou inadvertidos de determinadas pessoas.” Cf.: MELLO E SOUZA, *Os Reis Negros...*, *Op. Cit.*, p. 70

<sup>439</sup> Cf.: BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil...*, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 175-177.

<sup>440</sup> Pelo capítulo quinto do compromisso da irmandade do Rosário de Arraial do Brumado identificamos também uma queixa dos irmãos em relação ao abandono dos senhores quanto aos cuidados funerários dos seus escravos: “Como nesta Irmandade o maior número de Irmãos dela são pretos da África e cativos os quais morrendo seus senhores, os mandam enterrar no cemitério pendurados e um pau, sem mais acompanhamento algum, nem benefício a sua alma, mais que a encomendação que o capelão lhe faz no domingo seguinte, que quando vem celebrar o santo sacrifício da missa: por este motivo, suplicando à Vossa Alteza real, nos conceda ter um esquife para conduzir os cadáveres dos Irmãos à sepultura (...)”. Cf.: AMNSP- SJDR, Cap. 5, Compromisso da

momento derradeiro dos seus servidores fez com que muitos desses assumissem as confrarias dessa devoção como meios efetivos para garantir a solidariedade e os ritos de separação, mesmo que esses se vinculassem aos rituais católicos.

Mello Moraes Filho nos traz notícias de cerimoniais mortuários mais específicos aos irmãos do Rosário, praticados na capitania de São Paulo. Esses ritos fugiam completamente da ortodoxia católica, mesmo sendo realizados no interior do templo. Segundo seus relatos, os irmãos se reuniam à noite dentro da igreja para sepultar seus irmãos mortos. Cânticos, palmas e muito barulho se ouviam do lado de fora, despertando a curiosidade e a estranheza da circunvizinhança, que imaginava tratar-se de coisas demoníacas, por não entenderem suas premissas culturais.<sup>441</sup> As danças mortuárias, os cânticos, os tambores, as palmas e o banquete ritual com oferenda de comidas e bebidas aos entes sagrados, também compunham o cenário dos ritos funerários realizados pelos angolanos e outros povos *bantos*.<sup>442</sup> Essas descrições, naturalmente, não entrariam na narrativa dos compromissos e outros documentos oficiais. Seu registro, através de testemunhos como o do folclorista citado, nos mostra fragmentos indiciários capazes de preencher parcialmente esta lacuna gerada pela omissão do discurso oficial.

Em São João del-Rei os irmãos do Rosário 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 irmãos 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 do corpo, o sacerdote providenciava as últimas encomendações e orações.<sup>443</sup> Durante o cortejo, os irmãos procuravam recitar terços e ladainhas; em alguns compromissos havia cláusulas de exigências pedindo que os associados recitassem o rosário para a alma do defunto.<sup>444</sup> Em Campanha da

---

Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos aplicados à Igreja de São Gonçalo do Amarante. Filial da Matriz de São João del-Rei, 1815, Fs. 7.

<sup>441</sup> FILHO, Mello Moraes. *Festas e Tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: S/ Ed, s/d, p. 333. Apud, BORGES, *Escravos e Libertos. Op. Cit.*, p. 169

<sup>442</sup> *Idem*.

<sup>443</sup> AMNSP- SJDR, Cap. 9, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos de São João del-Rei, 1787, Cap. 8 e Cap. 10 e Estatutos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, 1841.

<sup>444</sup> Entre os compromissos consultados por nós, vários deles exigiam a recitação do Rosário durante a procissão dos enterros ou durante as procissões quaresmais. Cf.: AEAM, Cap. 8, Compromisso da Virgem Nossa Senhora da Casa Branca, Comarca de Vila Rica, 1726. AEAM, Cap. 4, “Dos sufrágios que se devem fazer pelos Irmãos Defuntos”, Compromisso de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Nossa Senhora da Conceição do Rio das pedras, 1821, Fs. 7. AEAM, Livro de Compromisso de Nossa Senhora do Rosário de Itaverava, nº 15, Cap. 7

Princesa era a rainha a responsável por acompanhar o sacerdote durante o funeral.<sup>445</sup> Para aqueles confrades que faleciam longe da vila, logo a irmandade tratou de providenciar uma casa própria para receber as famílias e o corpo do falecido que vinham de partes distantes do lugar:

(...) e por que a maior parte dos irmãos desta irmandade são assistentes pelas lavouras de seus senhores distantes desta igreja meia légua, uma e mais légua, a mesa fará nesta vila uma casa para nela se depositarem os cadáveres dos irmãos de onde serão conduzidos a esta igreja como fica dito, o que se fará com aqueles de quem a irmandade percebeu utilidade, ainda que depois venha a dever à mesma por cair em pobreza (...).<sup>446</sup>

A mesma irmandade que amparou os familiares dos confrades falecidos de lugares distantes da freguesia demonstrou a mesma preocupação em assistir aqueles irmãos que estivessem em estágio derradeiro da vida. Em seu primeiro compromisso reservou uma cláusula exclusiva para explicar a finalidade da casa de recolhimento pertencente àquela associação. Segundo esta, o abrigo patrocinado pela irmandade deveria acolher os irmãos cativos em idade avançada que, ao receberem a alforria no final da vida, eram abandonados pelos senhores. Além disso, a casa deveria atender aos irmãos inválidos, sem condições físicas e mentais para o trabalho ou aqueles que estivessem sob o contágio de alguma moléstia incurável. O trecho a seguir demonstra a preocupação tomada principalmente para com os irmãos cativos idosos:

(...) e quando o irmão doente seja daqueles que seus Senhores os lançaram a peregrinar depois de os haverem desfrutados em tempo de saúde, e sem compaixão deles os deixam morrer pelas Ruas e Campos como infelizmente sucede, terá a Irmandade uma casa para o recolhimento de semelhantes irmãos a se curarem (...).<sup>447</sup>

Em São João del-Rei a preocupação com a assistência dos enfermos e inválidos ficou em evidência quando a irmandade do Rosário contratou um boticário para cuidar dos medicamentos e serviços de cirurgião. Além disso, a mesa se responsabilizou também em promover visitas, conceder esmolas e prestar assistência de alimentos, vestuário e outros recursos básicos aos devotos que estivessem em estado de desfalecimento e sem condições de

---

(1743-1762) . AMNSP- SJDR, Cap. 10. Artigo 2º, Estatutos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, 1841. Cf.: Cap. 9, Compromisso da Irmandade da Virgem Senhora do Rosário dos Pretos do Arraial do Morro Vermelho da Freguesia do Bom Sucesso do Caeté, Comarca de Sabará, 1790,. In.: FILHO, Amílcar Vianna Martins (Org.). *Compromissos de irmandades Mineiras do Século XVIII. Op. Cit.*, p. 246. AMNSP-SJDR, Cap. 8, Art. 6º, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos aplicados à Igreja de São Gonçalo do Amarante no Arraial do Brumado. Filial à Matriz de São João del-Rei, 1815.

<sup>445</sup>ACMC, Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Leal Vila da Campanha da Princesa. Bispado de Mariana (27/10/1814), Cap. 9. Provisão de 09/04/1822.

<sup>446</sup>AHU, Cf.: Capítulo XII do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos cita na Vila de Campanha da Princesa. Códice 1534, Minas Gerais.

<sup>447</sup>AHU, Códice 1534, Cap. XI.



auto-sustento. Aprimorando seus serviços de assistência social aos irmãos, a associação adquiriu um imóvel próprio que serviu durante muitos anos como hospital de caridade.<sup>448</sup> Possuiu também, em seu nome, outras casas e terrenos arrendados ou alugados para servir de auxílio no aumento da receita da confraria. Os lucros desses rendimentos eram revertidos tanto em assistência mútua aos irmãos que caíam em estado de pobreza, quanto na cobertura de gastos com a manutenção do culto, como os investimentos em reformas do templo, encomendação de alfaias, contratação de artífices para o ornamento da capela e confecção de imagens, etc.

### 2.3 O território das fronteiras e das interações culturais:

Em 28 de janeiro de 1793, a preta Mina liberta Ana Maria da Silva, irmã da confraria do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, estipulou em suas disposições testamentárias as esmolas que seriam distribuídas às suas entidades protetoras, as quais se beneficiariam pelos legados pios:

*Nossa Senhora do Carmo, dez oitavas [de ouro]; à Nossa Senhora do Rosário, dez oitavas, a Nossa Senhora da Boa Morte, outras dez oitavas, ao Nosso Senhor dos Passos, dez oitavas. Mandará meu testamenteiro dizer por minha alma quarenta missas no Convento de Nossa Senhora do Carmo; mais vinte pelas Almas do Purgatório (...). Declaro que depois de pagar as minhas dívidas e cumpridos os meus legados, instituo a minha Alma por herdeira. (Grifos Nossos)<sup>449</sup>*

O depoimento da *preta mina* revela que mesmo diante das interdições impostas por associações de privilégio, como a do Senhor dos Passos e a Ordem Terceira do Carmo, os símbolos devocionais não se fizeram absolutamente restritos às fronteiras internas dessas agremiações. Ana Maria da Silva, procedente da Costa da Guiné, demonstrou na hora da morte ter afeição à devoção dos Passos, a de São Miguel e a da Virgem do Carmo, ainda que as portas dessas agremiações lhes estivessem vetadas, em razão da herança tão presente do cativo e do estigma do “sangue infecto”. No entanto, a *preta* forra reconheceu no templo do Rosário o espaço sagrado mais apropriado para receber sua sepultura. A irmã *mina* pediu que, depois de sua morte, fosse seu corpo envolto pela mortalha de N. Sra. do Carmo e que as missas por sua alma fossem ditas em altar privilegiado do convento daquela devoção, provavelmente em referência ao convento do Carmo do Rio de Janeiro. A afeição pela

---

<sup>448</sup> *Idem*, p. 111.

<sup>449</sup> AMNSP, Testamento de Ana Maria da Silva (28/01/1793). Anexo ao assento de óbito (29/01/1793).

Virgem do privilégio sabatino<sup>450</sup> foi demonstrada também por Joana Maria Xavier (parda solteira, filha de Maria Xavier preta mina) ao pedir a sua escrava liberta em testamento, a crioula Luzia, que esta mandasse dizer por sua alma, uma missa na igreja do Carmo daquela Vila.<sup>451</sup>

Rita de Bastos Preta Forra deixou, em gesto de gratidão, a esmola de dez oitavas ao Santíssimo Sacramento e a mesma quantia à sua irmandade do Rosário e à “Casa de Jerusalém”. Desejando “por sua alma a caminho da salvação”, pediu que seu corpo fosse amortalhado com o “hábito de São Francisco” e que por sua alma fossem ditas 150 missas.<sup>452</sup> Outra irmã do Rosário, Maria Xavier de Souza (mãe de Joana Xavier, a parda mencionada acima) reservou meia oitava de ouro para cada missa, das quarenta que seriam ditas em altares de N. Sra. do Terço, N. Sra. do Monte do Carmo e, no altar de Santo Elesbão e Santa Ifigênia, instalado na igreja dos terceiros carmelitas.<sup>453</sup>

Já João Francisco de Mira Preto Forro revelou, em seu testamento, sua preferência pelo hábito do “seu Patriarca” São Francisco de Assis. Pediu também o irmão liberto que o Reverendo Pároco, o Capelão do Rosário e o “Reverendo Comissário da Venerável Ordem Terceira do Carmo” o acompanhassem durante as celebrações de missa de corpo presente até o cerimonial do sepultamento.<sup>454</sup> Antônia Barbosa da Conceição de Nação Angola deixou à Irmandade do Rosário, associação em que era irmã, dez oitavas de ouro; ao Santíssimo Sacramento, o valor de oito oitavas; à Boa Morte, a mesma quantia; ao Hospital da Vila (Santa Casa de Misericórdia), quatro oitavas; à Ordem Terceira do Carmo, seis oitavas e, ao Santo Antônio “da Matriz desta Vila”, oito libras de cera.<sup>455</sup> Para cumprir a promessa que fez a Nossa Senhora do Carmo, a irmã do Rosário Luíza Gomes Crioula Forra deixou à Ordem Terceira, vinte e quatro oitavas de ouro.<sup>456</sup> Com o mesmo gesto de gratidão à Virgem do santo escapulário, a irmã do Rosário Tomázia Maria da Silva de Nação Mina entregou sua casa de

---

<sup>450</sup> Segundo Gonçalves, o privilégio sabatino consiste nas indulgências concedidas pelo “Sacratíssimo uti culmine”, bula pela qual o papa João XXII (1322) beneficiou a todos participantes da confraria e da ordem do Carmo que morressem usando o Escapulário da Virgem. No sétimo dia após a morte, esses devotos teriam suas almas libertas do Purgatório (privilégio sabatino). Cf.: GONÇALVES, F. *Os painéis do purgatório e as origens das “Alminhas” populares*. Matosinhos: Papelaria e Tipografia Leixões, 1959, p. 9-10.

<sup>451</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de Joana Xavier de Souza, anexo ao assento de óbito (27/07/1796).

<sup>452</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de Rita de Bastos Preta Forra (09/11/1783), anexo ao assento de óbito.

<sup>453</sup> Encontramos a referência da existência do Altar de Santo Elesbão e Santa Ifigênia na Igreja de N. S. do Carmo da Vila de São João del-Rei no testamento de Maria Xavier Mina e nos estudos de Sobrinho, ao mencionar entre os alteres, a presença das duas imagens nos nichos laterais do templo. Cf.: AMNSP-SJDR, Testamento de Maria Xavier Mina (22/07/1793). Anexo ao óbito (16/09/1793). Ver também: SOBRINHO, *Op. Cit.*, p. 28-29.

<sup>454</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de Francisco de Mira (08/11/1789). Anexo ao óbito (15/11/1789).

<sup>455</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de Antônia Barbosa da Conceição (17/12/1799). Anexo ao óbito (25/05/1800).

<sup>456</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de Luíza Gomes Crioula Forra (??/09/1818). Anexo ao óbito (ilegível).

morada à Ordem Terceira do Carmo, após a quitação de todas as despesas do seu funeral.<sup>457</sup>

Os casos desses irmãos libertos do Rosário, afeiçoados às outras devoções, até mesmo aquelas pertencentes aos grupos de privilégio, demonstram certo compartilhamento de signos sagrados entre os diferentes grupos devocionais. O fato de esses irmãos atingirem projeção social, através da acumulação de patrimônio material ao longo de suas vidas, abriu-lhes possibilidade para a circulação em outros espaços confraternais e compartilhar de outros símbolos externos ao Rosário. Ainda que não participassem propriamente dos sodalícios mais restritivos, como as irmandades dos Passos, Santíssimo, Almas e da Ordem Terceira do Carmo ou Misericórdia, os confrades libertos cultivaram uma relação de identidade com essas referências devocionais, como ficou patente na distribuição de legados pios direcionados a estas associações e santidades.

Nesse sentido, as interpretações dessas insígnias sagradas estavam relacionadas ao contexto multicultural vivido por esses indivíduos, recebendo, por isso, feições plurais e móveis, alterando de sentido conforme os anseios e as visões de mundo acionadas pelos grupos. Sendo assim, aqueles irmãos do Rosário que puderam ampliar seu leque de crença ou de participação devocional recorreram, mesmo na condição de ex-escravos, à proteção da Senhora do Carmo, do Santíssimo Sacramento, do Senhor dos Passos, ainda que as inserções desses grêmios lhes estivessem vetadas em razão das cláusulas restritivas.

Com efeito, cabe mencionar que mesmo diante das fronteiras sociais impostas pela sociedade de regime estamental, houve a permeabilidade de símbolos, ainda que estes empréstimos (apropriações) envolvessem, algumas vezes, confrontos abertos, como ocorreu entre os pardos do Cordão e os terceiros franciscanos em Ouro Preto e Mariana.<sup>458</sup> Não obstante, essas interações não significaram a eliminação de *fronteiras*, pelo contrário, era por meio dos contatos culturais que as diferenças grupais se acentuavam. No entanto, essas *fronteiras* não eram estanques nem impermeáveis, pois havia o trânsito de símbolos, a troca de significados e a construção de novos sentidos através da negociação e das *lutas de representações*.<sup>459</sup>

O ritual da Encomendação das Almas, apresentado na abertura do capítulo, agrega esta permutação de símbolos presente no contexto interacional entre os diferentes grupos culturais

---

<sup>457</sup> A casa em que a forra morava parece ter sido emprestada pela própria Ordem terceira, como sugere o trecho do seu testamento: “Declaro que estas casas em que moro por minha morte se entregará à Ordem Terceira de N. S. do Monte do Carmo que com esta condição me foi dada.” Cf.: AMNSP-SJDR, Testamento de Tomázia Maria da Silva (20/03/1793). Anexo ao óbito (12/05/1793).

<sup>458</sup> Cf.: FERREIRA, *Arquiconfraria do Cordão...*, Op. Cit., p. 34-40. SOUZA, *Os Membros da Ordem Terceira...*, Op. Cit., p. 67-73.

<sup>459</sup> CHARTIER, *A História Cultural...*, Op. Cit., p. 16-17.

envolvidos nas atividades cerimoniais da quaresma e da semana santa, no espaço multiétnico da Vila de São João del-Rei. Neste rito quaresmal, os rezadores acreditavam que as almas dos mortos tinham poder sobre a vida deles, no que diz respeito à capacidade de oferecer-lhes soluções aos problemas enfrentados na esfera terrena.<sup>460</sup> Nesse sentido, a relação de troca, estabelecida entre os rezadores e as almas do Purgatório, se aproximava, de certo modo, à visão de mundo centro-africana, no que concerne à reciprocidade entre os vivos e seus ancestrais (herança recriada no Rosário, através da *Nobre Nação de Benguela*). Por outro lado, a centralidade na Paixão de Cristo, enquanto parte da reflexão da morte cristã, vivenciada na época da quaresma e da semana santa, propiciava um ambiente de trocas culturais intensas, através das interações entre as diferentes associações e grupos étnicos envolvidos nestes cerimoniais.

Destarte, o compartilhamento das imagens de morte se dava por meio de parâmetros comuns entre as matrizes africanas e europeias, onde *vivos e mortos* se viam reintegrados numa lógica do imaginário, em que o mundo invisível (reino das almas) tinha o poder de decidir sobre os acontecimentos do mundo visível (esfera terrena). Conforme esclarece Steil, a *dialética barroca*, presente na semana santa, apontava “para a diluição das fronteiras entre vivos e mortos”, permitindo “aos fiéis tratar a morte não como negação da vida, mas como sua transfiguração.”<sup>461</sup> Deste modo, “a vida e a morte” eram “remetidas sempre a um contexto que as englobava o da comunhão dos santos, que criava um espaço exemplar entre vivos e mortos.”<sup>462</sup>

Em síntese, procuramos neste capítulo demonstrar a permutação de símbolos devocionais e a apropriação feita pelos rosários de insígnias sagradas cultuadas fora do seu espaço confraternal, como a crença na Virgem do Carmo e outras santidades segregadas aos grupos privilegiados. Analisamos a circulação e a dinâmica interacional das representações e práticas religiosas vivenciadas, por exemplo, na ocasião da quaresma e da semana santa, onde vários sodalícios reafirmavam as imagens da morte católica e suas fronteiras devocionais, através dos temas encenados e dos símbolos invocados nas procissões e ofícios religiosos. Um dos pontos fortes a envolver esta interação cultural ocorria durante a Encomendação das Almas, por enfatizar a cartografia celestial tridentina (Céu, Inferno e Purgatório) e reafirmar a crença na reciprocidade entre vivos e mortos. Os rezadores *realmente* acreditavam na

---

<sup>460</sup>SOARES, Mariana Pettersen. *Almas e Encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas*. Tese de Doutorado em Antropologia. Niterói/RJ: UFF, 2013, p. 43.

<sup>461</sup> STEIL, Carlos Alberto. *Catolicismo e cultura*. VALLA, Victor Vincent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001. p. 9-40.

<sup>462</sup>*Idem*.

participação das almas durante o cortejo, daí a difusão dos *tabus*, como a proibição de abrir a janela, de olhar para trás ou espiar os encomendantes durante a procissão noturna. Esta diluição de fronteiras entre os mundos terreno e espiritual ocupou espaço central na dinâmica devocional dos rosários, sobretudo entre os grupos étnicos organizados em torno dos referenciais identitários voltados para o culto dos mortos; como procedeu com os vassallos da *Nobre Nação de Benguela* que se uniram para o investimento na salvação das almas dos seus ancestrais.

## CAPÍTULO 3:

### **“Para o bom governo e regime da mesma”: Alianças e conflitos na construção da norma e no exercício do poder na administração dos *bens de salvação*.**

Termo de banição (sic) do Irmão Francisco Pinto de Magalhães, escravo de Dona Maria Custódia que se deu a indignar o prestígio da mesma e determinado pela Mesa. Aos 25 dias do mês de janeiro do ano de 1833 no Consistório da Irmandade de N. Sra. do Rosário, achando-se reunida a atual Mesa abaixo assinada [ilegível] deste *indigno e péssimo Irmão Francisco Pinto de Magalhães* em que pediu com instância que a Mesa assentou por bem *dar baixa no seu Termo para nunca mais ser Irmão desta Irmandade*, determinou a Mesa não precisar que o mesmo se queixe ao Ministro para mudar a tal baixa notando ser a sua aquisição mais justa possível pelos argumentos que muito deixaste sem fazer a Irmandade e entrando para Sacristão da mesma em ano de 1829 continuou a prestar o ano de 1830 quando saiu neste tempo aproveitando-se *da capa de bom Irmão Zelador teve a animosidade de desviar com um Rosário de ouro* do mesmo Deus, que passando quase de todo de muito aperto que se lhe fez somente apresentou um [apagado] muito desmontada por mim continuando o mesmo *com ceras, incensos e várias alfaias da Irmandade como seja as toalhas novas dos altares que todas sumiram na mesma grande descomunhão* e outros mais motivos que a denúncia pede acatar por todos estes motivos anotou a Mesa ser muito justa a sua reclusão. (...).<sup>463</sup> (Grifos Nossos)

Francisco Pinto de Magalhães Crioulo, escravo de Dona Maria Custódia, deu entrada como irmão na confraria do Rosário dos Homens Pretos de São João del-Rei em 06 de novembro de 1825. Em seu registro de matrícula não consta o valor de meia oitava exigida como jóia de entrada, porque o escravo foi agraciado pela mercê do próprio capelão da irmandade, o Padre Manoel Joaquim de Castro.<sup>464</sup> Como podemos notar, o escravo crioulo possuía inserções diferenciadas na associação desde o seu ingresso, não só por ostentar um sobrenome em distinção das denominações genéricas do cativo como *Congos, Benguelas, Crioulos*, etc., mas por filiar-se pela mercê de uma das principais autoridades na irmandade: o sacerdote capelão. O que teria ocorrido para que o irmão assumisse um cargo da mais patente confiança como o de sacristão e depois recebesse tão sérias denúncias e pesadas acusações de roubo das alfaias e bens sagrados da irmandade?

<sup>463</sup> AINSR-SJDR. Livro 40, Atas de Administração, Termo de banimento do Irmão Francisco Pinto de Magalhães, escravo de D. Maria Custódia (25/01/1833), f. 11.

<sup>464</sup> AINSR-SJDR. Entradas de Irmãos da Irmandade de N. S. do Rosário de São João del-Rei, matrícula de Francisco Pinto de Magalhães Crioulo, escravo de Dona Maria Custódia (06/11/1825).

Em consulta ao litígio instaurado entre o sacristão e os irmãos mesários impresso ao longo das atas de administração da irmandade, os segundos consideravam  *muito justa a sua reclusão* porque o confrade infringiu as normas estatutárias e se indis pôs, de forma abusiva, com o capelão da irmandade. Diante deste agravamento, suas alianças tecidas durante a filiação não foram suficientemente capazes de evitar o seu banimento em 1833. Como mencionamos em linhas anteriores, o compromisso era a primeira regra a ser seguida pelos devotos quando se filiavam nas irmandades. Assim, quando lançava o escrivão o assento de entrante, o recém-integrante prestava juramento diante das normas. Estas eram lidas ao matriculado em voz alta e o ritual sempre se repetia durante o dia de posse das eleições, no momento em que a nova mesa dirigente assumia os encargos administrativos frente à assistência coletiva dos irmãos reunidos para o ritual da investidura dos postos de poder.<sup>465</sup>

A expulsão, como aconteceu com o sacristão, deve ser encarada como o último recurso a ser tomado, uma vez que todas as possibilidades de negociação e de emenda já haviam se rompido. Esta era, portanto, a pena máxima estipulada pelas regras dos estatutos de muitas irmandades. O irmão banido costumava ser enxovalhado publicamente, seu nome, riscado do termo de entradas e, às vezes, a expulsão obedecia até mesmo a um cerimonial com direitos a toques de sinos, cujas badaladas visavam anunciar a “morte” do irmão recluso.<sup>466</sup> Após o banimento, este dificilmente conseguiria se filiar novamente em outras associações, muitas destas se preveniam recusando-se a receber irmãos segregados de outras corporações. Esta constituiu uma forma de evitar problemas futuros com devotos que traziam o estigma da “*renitência e orgulho*”, comportamentos frequentemente combatidos pelas regras estatutárias nas quais primavam, antes de tudo, pela *boa convivência* e obediência à estrutura hierárquica da irmandade.

Analisando as regras normativas de vários compromissos, não é difícil constatar a aplicação da pena máxima em casos de furto, desvios de recursos e empréstimos não

---

<sup>465</sup> A leitura pública do compromisso no dia da posse era feita na Irmandade do Rosário em Aiuruoca, como sugere seu capítulo 32: “anualmente nos dias de posse será lido este Compromisso em voz clara, inteligível, por um designado Irmão, o qual explicador seus capítulos em estilo rasteiro, acompanhando a rudeza da comunidade (...)” Posteriormente esta incumbência foi atribuída ao Reverendo Pároco. Cf.: ACMC, Compromisso da irmandade de N. Sra. do Rosário da Freguesia de Conceição de Aiuruoca, Termo da vila de Campanha (1809). Sobre o ritual de investidura dos cargos, cf.: AMNSP-SJDR, Cap. 7 “Fórmulas de Posse”, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841), fl. 9.

<sup>466</sup> BNL, Seção dos Manuscritos Reservados, Cap. 12 “Da maneira que se procederá contra os Irmãos que não pagarem suas esmolas e contra aqueles por quem o Tesoureiro mandar cada mês tirar esmolas pelos fiéis nesta Vila”, Compromisso Reformado da Irmandade de São Gonçalo Garcia da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes (01/12/1783).

autorizados pela mesa.<sup>467</sup> No entanto, as reprimendas assinaladas no *corpo de leis* estavam direcionadas, efetivamente, aos oficiais responsáveis pelo zelo do patrimônio da irmandade: o procurador, o juiz, o tesoureiro e o escrivão. Geralmente esses membros oficiais possuíam as chaves do cofre, isto é, uma arca de madeira na qual cada agremiação guardava o *tesouro* arrecadado pela irmandade. Cada bem ou receita adquiridos deveriam ser minuciosamente escriturados e lançados pelo escrivão ou secretário nos assentos do *Livro de Bens*. Esses registros dependiam da fiscalização da mesa empossada, de modo que os mesários antigos deveriam prestar contas de todas as aquisições (em forma de esmolas, doações, legados pios, heranças) e recursos de saída, como as despesas festivas, ornamentarias da capela, sepultamentos, missas, procissões, etc. Via de regra, o corpo de oficiais formado pelo o que Caio Boschi chamou de triunvirato: *Juiz, tesoureiro e escrivão*, eram esses os dirigentes que possuíam acesso direto às transações financeiras da irmandade.<sup>468</sup>

O sacristão, ao contrário desses oficiais, não era responsável direto pelas receitas da irmandade, suas funções também não estavam discriminadas pelas regras estatutárias de 1787 e de 1841 (ambos os compromissos vigentes no período eleito deste estudo). No entanto, este auxiliar desempenhava a função de preparar o material litúrgico antes das celebrações das missas e de outros atos eclesiásticos oficiados pelo Reverendo Capelão, conforme as descrições das atas de contratação do sacristão.<sup>469</sup> Todas as alfaias, toalhas, cálices e outros bens sagrados deveriam estar impecavelmente asseados para o preparo das celebrações, aliás,

---

<sup>467</sup> AMNSP-SJDR, Cap. 14 e Cap. 15, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787); Cap. 13 “Da forma de aceitar os irmãos” e Cap. 15 “Como a Mesa punirá os irmãos”, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São José, Comarca do Rio das Mortes (1795); Cap. 15 “Da obrigação de pagarem os Irmãos o que deverem”, Cap. 17 “Que os Tesoureiro dêem logo suas contas”, Cap. 18 “Que não se aceitem pessoas viciosas e de péssimos costumes para Irmãos”, Cap. 20 “Da obrigação dos irmãos tirarem esmolas pelas ruas”. Compromisso de N. S. da Boa Morte dos Homens Pardos de São João del-Rei (1766); “Cap. 15 “Irmãos mal procedidos”, Compromisso da Irmandade de N. Sra. das Mercês dos Pretos Crioulos, Vila de São João del-Rei (12/05/1805). AEAM, “Cap. 1 Do modo que se há de receber os irmãos”, Cap. 9 “Juízas e Irmãos de Mesa na Capela no dia da Festa”, Compromisso de N. S. do Rosário dos Pretos de Conceição do Rio das Pedras (1821). Cap. 21, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário de Congonhas do Campo (1807); cap. 9, Compromisso da Virgem Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Santo Antônio da Casa Branca, Comarca de Vila Rica (1726). Cap. 6 “Dos oficiais e suas obrigações”, Compromisso de N. Sra. do Rosário de Itaverava, Livro 15 (1743-1762). ACMC, Cap. 14 e Cap. 15, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Homens Pretos da Leal Vila de Campanha da Princesa, Bispado de Mariana (27/10/1814). Sobre a punição de extravio de bens da irmandade, ver: Cap. 18 e Cap. 19, Compromisso da Irmandade de N. Sra. das Mercês dos Pretos Crioulos, Vila de São José, Comarca do Rio das Mortes (1796); Cap. 10, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos do Arraial do Morro Vermelho da Freguesia do Bom Sucesso do Caeté de Sabará (1790); Cap. 8, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário da Freguesia de São José da Barra Longa, Bispado de Mariana (1760). In: .: MARTINS FILHO, A. (Org.). *Compromissos de Irmandades Mineiras do século XVIII*. Belo Horizonte: Claro Enigma/ Instituto Cultural Martins, p. 225-274.

<sup>468</sup> BOSCHI, “Em Minas, os negros e seus compromissos”. In.: MARTINS FILHO, (org.). *Op. Cit.*, p.285

<sup>469</sup> AINSR-SJDR. Livro 40, Atas de Administração, ver os termos de contratação do sacristão expostos ao longo do livro.



a limpeza fixou uma das grandes preocupações dos devotos, pois o manuseio dos instrumentos sagrados exigia cuidados especiais. Roger Callois sustenta que os ritos de purificação asseguram uma passagem perfeita do estado profano para o sagrado, evitando, assim que a mácula do mundo terreno invada o estado ungido de comunicação com o transcendente.<sup>470</sup>

Deste modo, os rituais de preparo dos instrumentos litúrgicos, antes dos atos religiosos, constituíam-se em etapas fundamentais para a consagração do estado de pureza que selava o início do contato entre os fiéis com o *Ser Tremendum* e seus representantes intermediários personificados nas figuras dos santos. Além do sacristão, estavam envolvidos nessas tarefas, os zeladores e zeladoras, a esses irmãos competiam “vigiar sobre o asseio e limpeza do templo e de todas as suas alfaias, paramentos e trastes.”<sup>471</sup> Por sua vez, o procurador também os auxiliava nos cuidados com a manutenção diária do recinto sagrado. Além de supervisionar pessoalmente as armações dos andores e dos altares na capela do Rosário, inspecionava, com diligência, a lâmpada do altar de Nossa Senhora que deveria estar permanentemente acesa, “bem limpa e preparada”.<sup>472</sup>

Em conformidade com as disposições estatutárias, este segmento formava um setor intermediário, pelo qual se exercia um papel relevante para a ordenação do funcionamento orgânico do corpo social sedimentado pela associação. A propósito, esta estrutura organizacional do grêmio dependia efetivamente de uma concepção corporativa e hierárquica de poder baseada numa leitura escolástica de composição do universo. Sendo assim na base piramidal do corpo associativo situavam-se os irmãos devotos sem cargos administrativos, no centro alojavam-se os mesários ou irmãos de mesa (neste patamar se posicionavam os zeladores) e no topo, os membros oficiais.<sup>473</sup> Geralmente os postos de oficial centralizavam-se nos cargos de juiz, escrivão, tesoureiro e procurador, definidos hierarquicamente nesta ordem de importância.<sup>474</sup> Com efeito, toda vez que houvesse necessidade, “para o bem das

---

<sup>470</sup> Cf.: CALLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 39.

<sup>471</sup> AMNSP-SJDR, Cap. 6, Parágrafo 7º, 1841, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>472</sup> AMNSP-SJDR, Cap. 6, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787).

<sup>473</sup> Cf.: PRECIOSO, Daniel. *Terceiros de cor: Pardos e Crioulos em Ordens Terceiras e Arquiconfrarias* (Minas Gerais, 1760-1808). Tese de Doutorado em História. Niterói: UFF, 2014, p.69.

<sup>474</sup> Posteriormente, a partir das primeiras décadas do Oitocentos, o rei e o provedor tomaram lugares privilegiados na ocasião das reuniões de mesa da irmandade e nos assuntos decisórios da administração da irmandade de São João del-Rei, o que será melhor explicado mais à frente.

almas” dos *vivos e defuntos*, os irmãos oficiais e mesários decidiam em *atos de mesa*, os principais rumos e “utilidades da irmandade para o bom regime e governo da mesma”.<sup>475</sup>

As reuniões de junta aconteciam no consistório da irmandade, sob a presidência do Reverendo Capelão ou do Pároco, “não faltando nunca, tal caso o juiz, o escrivão, o tesoureiro e o procurador como parte principal daquele corpo”.<sup>476</sup> Nesse sentido, os *modos de governar* não se restringiam exclusivamente às cláusulas normativas impressas nas leis estatutárias. Essas devem ser entendidas como o ponto de partida a orientar o comportamento geral da corporação, isto é, as formas de admissão, os procedimentos eleitorais e administrativos. Todavia, o processo de escrituração e estruturação da norma não se encerrava na *palavra* dos compromissos, de modo que a dinâmica interna — regida pela vivência devocional e pelos antagonismos cotidianos — constituíam o *fiel da balança* para a implementação, na prática, do modelo ideal de conduta postulado pela carta regimentadora.

Nessa perspectiva, a construção das regras internas — forjadas diariamente pelo confronto entre os parâmetros ideais e os antagonismos vividos no âmbito da confraria — tinha por ocasião das *juntas*, o espaço de manobra decisivo para a discussão dos anseios desses diferentes grupos. Nesta ocasião, os participantes da devoção discutiam os interesses coletivos e as formas de gerenciamento dos bens sagrados administrados pelos membros da corporação. No entanto, esta acirrada disputa pelo controle dos espaços decisórios (postos administrativos), também definidores dos *modos de governança*, não pertencia à esfera da base piramidal dos devotos desvinculados aos postos de poder, mas aos grupos privilegiados. Esses, assertivamente denominados por Oliveira como “grupos de pressão”, muitas vezes se alternavam, por muitos anos, formando verdadeiras redes de alianças étnicas e consanguíneas nas estruturas de poder das irmandades.<sup>477</sup>

As eleições, por outro lado, era um momento que inspirava poucas mudanças nesses ciclos de alternância, uma vez que a própria estrutura do sistema eleitoral conspirava para este tipo de permanência dos grupos fundadores ou daqueles estrategicamente organizados e aliados aos setores privilegiados. Nas eleições do Rosário de São João del-Rei, por exemplo, a votação nunca acontecia de modo universal e direto, pois dependia, inicialmente da indicação dos nomes elegíveis aos cargos. Esta indicação era tradicionalmente feita pelos antigos ocupantes dos cargos dirigentes. Baseado num sistema de lista tríplice, os oficiais indicavam

---

<sup>475</sup> AMNSP-SJDR, Cap. 15, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787).

<sup>476</sup> AMNSP-SJDR, Cap. 15, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787).

<sup>477</sup> OLIVEIRA, *Devoção Negra...*, *Op. Cit.*, 291.

os irmãos “mais zelosos no culto e serviço da Mãe de Deus”<sup>478</sup> para o enquadramento dos respectivos cargos. O escrutínio decorria, a princípio, em segredo, e os nomes aprovados pelos irmãos mesários recebiam nas urnas o apontamento de *favas brancas*, os reprovados, *favas pretas*. Na tarde do dia 25 de dezembro, reunidos em consistório da capela, a antiga mesa indicava os nomes “mais zelosos e beneméritos” que, depois de votados, seriam empossados no dia seguinte “em que se festejava a Nossa Senhora”<sup>479</sup>:

Este ato da Eleição, como um dos mais importantes da Irmandade deve-se esforçar para que a ele assistam todos os Mesários sob a Presidência do Reverendo Capelão e depois de assim reunidos em o Consistório no dia de Natal de cada ano, aí se apresentará o Secretário [antigo escrivão] *uma lista, que já de acordo deve ter feita com os outros quatro Mesários, propondo nela quinze Irmãos que estejam em circunstância de poderem ocupar os cinco principais cargos da irmandade, e isto em ordem tríplice e logo em escrutínio secreto*, principiando-se pelo Rei, se correrá sobre cada um indivíduo a votação, e o que obtiver a maioria passará a ocupar o respectivo cargo. Este escrutínio é da forma seguinte: cada um dos votantes terá uma porção de grãos pretos e brancos, e a proporção do nome sobre que correr o mesmo lançará o grão que lhe parecer em uma urna, que para isso haverá na Irmandade; depois do que o Secretário contará os grãos para ir fazendo a competente lembrança, advertindo que o branco aprova e o preto desaprova, e no caso de empate decidirá a sorte, lançando-se os nomes dos empatados na mesma urna em duas cédulas que serão daí tiradas pelo Reverendo Capelão. Conclui-se assim esta Eleição, os cinco principais Mesários elegerão todos os mais constantes do Cap. antecedente, independente de outra alguma formalidade e eles mesmos com o Capelão assinarão a dita Eleição, que ficará em segredo até a sua publicação na estação da Missa logo no dia subsequente 26 de dezembro.<sup>480</sup> (Grifos Nossos)

---

<sup>478</sup> AMNSP-SJDR, Cap. 2, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787).

<sup>479</sup> “Para que todos os irmãos com a esperança de servirem os cargos de Mesa sejam mais zelosos no culto e serviço da Mãe de Deus, se fará a eleição dos que hão de servir de Oficiais de Mesa, em cada um ano para que se juntarão os que tiverem servindo, com os mais Irmãos na tarde do dia do nascimento do Nosso Senhor Jesus Cristo em Consistório da Igreja desta Irmandade, onde também se achará o Reverendo Pároco da Freguesia e junto com o Juiz, Escrivão, Tesoureiro e Procurador, aí proporão três Irmãos dos mais zelosos e beneméritos para Juiz e, da mesma sorte, para os mais Oficiais de Mesa e Juíza (...)”. Cf.: AMNSP-SJDR, Cap. 2, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787).

<sup>480</sup> Preferimos citar o capítulo terceiro do Compromisso Reformado de 1841, pela riqueza de informações dispostas acerca da apresentação do procedimento eleitoral, mais detalhado que o cap. 2 do estatuto de 1787. No entanto há algumas pequenas diferenças quando comparadas as duas regras sobre o procedimento eleitoral nesses dois períodos de 1787 e 1841. A primeira delas se refere aos cargos principais, no primeiro regimento havia a indicação dos cargos de juiz, escrivão, tesoureiro e procurador como oficiais, já no estatuto reformado havia 5 cargos, a saber: o rei, o provedor, o secretário, o tesoureiro e o procurador. A segunda diferença se refere ao desempate nas eleições, no primeiro regimento, ao invés de sorteio indicado em 1841, como mecanismo de desempate, era o Reverendo Pároco, juntamente com o juiz a decidir pelos nomes eleitos. A presidência também do ato eleitoral, no primeiro momento era dirigida pelo Reverendo Pároco, já com as alterações da reforma de 1841, foi indicada a autoridade do capelão. Não obstante, a provisão expedida pelo governo imperial em 10 de março de 1841 procurou resguardar todos os direitos paroquiais, dessa afirmação se subentende que a presidência das eleições e de todas as funções religiosas da irmandade estaria a encargo do Reverendo Pároco não do Capelão. Cf.: AMNSP- SJDR, Cap. 3, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos

Encontramos nos estatutos de Aiuruoca e de Arraial do Brumado os processos mais afastados deste padrão. O primeiro postulava que os candidatos elegíveis teriam que ter necessariamente servido em algum juizado de santo da irmandade <sup>481</sup> “tendo [assim] mostrado com exatidão sua obrigação [não poderia ser] promovido a cargo maior sem ter servido a cargo menor (...)”.<sup>482</sup> Neste processo de eleição, além dos oficiais elegerem a lista tríplice para cada posto, os mordomos-mores também possuíam esta incumbência. Em relação ao escrutínio realizado na associação dos *homens pretos* do Rosário do Arraial do Brumado (filial da Matriz do Pilar de São João del-Rei), o pároco, responsável pela condução da junta, perguntaria inicialmente aos presentes na mesa se havia “interesse de alguém ocupar os cargos que vagarem”.<sup>483</sup> Havendo interessados, seriam aceitos os nomes elegíveis “sendo de utilidade” <sup>484</sup> à mesa diretiva. Caso algum desses pronunciados fosse recusado, o juiz indicaria, sozinho, três nomes para cada cargo respectivo. Já as duas juízas e as seis mordomas (irmãs mesárias) seriam diretamente nomeadas pelo procurador, enquanto que os mordomos seriam indicados pelos antecessores e votados em mesa. <sup>485</sup>

Como podemos notar este mecanismo eleitoral indireto praticado não só pela agremiação de São João del-Rei reproduzia um sistema de privilégios no interior da associações. Nesta rede de alianças os nomes previamente indicados já se colocavam em situação de vantagem em relação aqueles destituídos de acordos pré-estabelecidos e arranjos prévios com os poderosos confrades dirigentes, os quais muitas vezes, asseguravam lugares cativos aos seus filhos, esposas, cunhados e amigos numa extensa rede de dependência. Mais adiante iremos demonstrar como algumas famílias consaguíneas construíram verdadeiras “dinastias” de reis e rainhas na irmandade sanjoanense, perpassando para filhos, netos, genros colocações importantes nos postos de poder material e simbólico no interior da irmandade. Por ora centraremos nossa atenção ao caso emblemático do crioulo zelador Francisco Pinto de

---

Pretos de São João del-Rei (1841); Cap. 2, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787) 1787.

<sup>481</sup> Os juzados de santo desta irmandade eram: N. Sra. dos Remédios, Sta. Catarina, S. Benedito, Sto. Antônio de Catalagerona e Santa Ifigênia. Cf.: ACMC, Cap. 5. Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1809).

<sup>482</sup> ACMC, Livro 2, Cap. 17, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca. Termo da Vila de Campanha (1809).

<sup>483</sup> AMNSP- SJDR, Livro 2, Cap. 3, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Arraial de São Gonçalo do Brumado. Distrito de São João Del Rei (1815).

<sup>484</sup> AMNSP- SJDR, Cap. 3. Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Arraial de São Gonçalo do Brumado. Distrito de São João Del Rei (1815).

<sup>485</sup> AMNSP-SJDR, Livro 2. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Arraial de São Gonçalo do Brumado, Cap. 3. Distrito de São João Del Rei (1815).

Magalhães quanto à sua desobediência às normas estatutárias e à ruptura de alianças, inicialmente bem sucedidas, como a do seu apadrinhamento pelo reverendo capelão.

Em 24 de fevereiro de 1834, o irmão banido encaminhou uma petição à mesa da irmandade dizendo que fora alvo de injustiças dos mesários dirigentes daquele ano de 1832, o mesmo ano em que serviu ao cargo de sacristão. Afirmou ainda, que, sem autoridade e obediência ao sagrado compromisso, aqueles oficiais o riscaram injuriosamente do livro de termos de assentos de matrículas. Solicitava nesta missiva, um novo tratamento do qual pudesse reparar as injúrias sofridas<sup>486</sup>, pois agora na condição *cidadão de livre*, se enxergava como portador de direitos, antes inviabilizados pelo seu estado de cativo.

Hebe Mattos esclarece a supressão do *traço de sangue* e da *cor* pela Constituição de 1824, no entanto, os direitos de cidadania não se estendiam plenamente aos ex-escravos, pois a legislação imperial exigia para ser considerado cidadão, a condição de ter nascido *ingênuo*, isto é, não escravo. Por isso os escravos alforriados, mesmo quando apresentavam a renda mínima exigida para serem classificados como “cidadãos ativos” ou votantes, não gozavam integralmente dos direitos de participação política, pois o estigma do cativo não lhes possibilitava a igualdade de direitos civis assegurados aos brancos proprietários. Por outro lado, os filhos e netos desses libertos, caso acumulassem o nível de riquezas necessárias para serem votantes ou elegíveis poderiam usufruir *plenamente* dos direitos políticos.<sup>487</sup>

Não obstante, a eventual ascensão material dos descendentes de libertos significava uma *via de mão-dupla*, pois, ao mesmo tempo em que a “elite de cor” nascida livre adquiria para si a extensão dos direitos de cidadania, segregava, na mesma proporção, os segmentos não brancos mais empobrecidos, classificados ainda pelo estigma da ascendência cativa. Este processo de exclusão desembocou no que a autora denominou como o paulatino “silenciamento da cor”<sup>488</sup>, de modo que as novas gerações se esforçavam para perder gradativamente a referência da cor nos registros oficiais. E esta foi uma estratégia articulada pela população livre descendente do cativo para fazer valer seus direitos de cidadania, numa sociedade em que os princípios de igualdade e equidade ainda passavam longe da

---

<sup>486</sup> Aguiar fez um estudo importante sobre a apropriação dos parâmetros morais da honra do Antigo Regime pelas comunidades confraternais de cor. Utilizando de processos crimes movidos por ofensas de injúria ou por crimes de “reparações de honra” e cartas remetidas ao Conselho Ultramarino, o autor demonstrou que os princípios morais atrelados aos “modos de viver à lei da nobreza” também influenciaram o *modus vivendi* desses indivíduos que não aceitavam a desqualificação social no forma de insultos, injúrias e rebaixamento de sua imagem, uma vez que procuravam ascender a um estatuto superior naquela sociedade. Nesse sentido “manter a honra” significava combater os mecanismos de desqualificação social. Cf.: AGUIAR, *Negras Minas Gerais...*, *Op. Cit.*, p. 160.

<sup>487</sup> Cf.: MATTOS, *As cores do silêncio...*, *Op. Cit.*, p. 292-307. \_\_\_\_, *A escravidão e cidadania no Brasil Monárquico...*, *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>488</sup> *Idem. Ibidem.*

aceitação geral, em função das barreiras imputadas pelas marcas da escravidão. Sendo assim, o “emparedamento” de um africano alforriado ou de seus filhos constituía um fenômeno muito comum capaz de exemplificar o campo de mobilidade social presente nessas classificações da cor do indivíduo. Neste caso, retomando ao nosso sacristão, Francisco Pinto de Magalhães deixou de ser classificado nos registros consultados como *crioulo* e na missiva encaminhada e reproduzida pela mesa, se auto-representou como “cidadão livre”:

Diz Francisco Pinto de Magalhães que ele suplicante, servindo de sacristão nesta Capela de Nossa Senhora do Rosário, alguns anos aconteceu que no ano de mil oitocentos e trinta e dois, não sabendo qual o motivo porque caiu na indignação de que os mesários que sem autoridade o riscaram de Irmão e lhe puseram no mesmo Livro, cotas muito injuriosas, por cujo motivo vem o suplicante *requerer a esta Mesa que lhe façam justiça, mandando o Escrivão que risque nela [rasgado] as cotas*, para nessas [rasgado] se ler, bem como que são breve (sic) os Capítulos do Compromisso respeito ao Suplicante, *fazendo-se-lhe novo assento*, visto que aquela Mesa não tinha autoridade para insultar o suplicante como insultou, *que agora na condição de Cidadão Livre vem requerer assim, os seus Direitos* e portanto, pede-lhe a Vossa caridade que tendo em vista o Compromisso, que façam justiça, deferindo-lhe na forma requerida [rasgado], segundo assim consta da dita Petição (...)  
<sup>489</sup>(Grifos Nossos)

Nota-se o acento dado à condição de liberdade, feita pela transcrição da petição em ata pela irmandade, como pré-requisito para que a Mesa averiguasse com maior ponderação e perícia à denúncia imputada ao antigo sacristão. As justificativas utilizadas por ambas as partes residiam no argumento da retidão no que concerne ao cumprimento das regras previstas no compromisso. Nesse sentido, a retórica utilizada para condenar ou readmitir o irmão acusado por furto e desvios de comportamento assentavam-se em leituras divergentes dos capítulos quatorze e quinze do texto compromissal, pelos quais estavam estabelecidos os modos de comportamento a serem seguidos dentro e fora da irmandade. Nas duas cláusulas também se preveniam quanto às causas do banimento e as outras faltas mais leves, além da reprimenda máxima havia a descrição de outras advertências para os desvios menos graves.<sup>490</sup>

Pela leitura da missiva encaminhada pelo ex-sacristão fica claro o seu pedido à mesa para que seus dirigentes conferissem a folha vinte e cinco do mesmo estatuto cuja orientação alertava ao não julgamento precipitado antes da aplicação de outras admoestações. As reprimendas, imputadas antes do apelo à pena máxima de expulsão, serviriam como

---

<sup>489</sup> AINSR-SJDR. Termo de Declaração da Mesa a uma Petição de Francisco Pinto de Magalhães, 24/02/1834. Livro 40, Termos de Administração.

<sup>490</sup> AINSR-SJDR. Termo de Declaração da Mesa a uma Petição de Francisco Pinto de Magalhães, 24/02/1834. Livro 40, Termos de Administração. Ver também: AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de São João Del Rei (1787), cf.: Cap. 14 e cap. 15, fl. 15-16.

instrumento pedagógico e catequético, na medida em que as advertências iniciais poderiam viabilizar o reparo dos erros cometidos e a modificação do comportamento do devoto infringente. Este argumento estava subentendido na elaboração da defesa do sacristão, pois a missiva insistia na retomada de leitura do compromisso para que aplicações dos julgamentos fossem justas e equitativas ao erro praticado e quando este era peritamente comprovado. De acordo com o capítulo estatutário evocado em defesa do sacristão pela petição:

A Mesa desta Irmandade terá o maior cuidado e vigilância para que nesta Santa irmandade se não aceitem para Irmãos dela pessoas de péssimos costumes, e que *sejam sempre de bom procedimento e não sirvam de desdouro à Irmandade, principalmente que não sejam orgulhosos, enredadores e usem de superstições, furtos e bebidas* com que percam o juízo, os quais não admitirão e se depois de admitidos incorrem em algum destes defeitos, *sendo repreendidos pela Mesa, primeira e segunda vez* e não se abstiverem e emendarem de semelhantes erros e vícios logo os expulsarão da dita Irmandade. O que também se praticará com as Irmãs, que além do sobredito não sejam honestas e vivam depravadamente, que tudo farão termo nos livros da Irmandade, que houver para esse efeito, pondo-se cota no termo que assinar de sua entrada.<sup>491</sup> (Grifos Nossos)

As regras citadas acima traziam um teor severo e categórico, mas ao mesmo tempo, permitiam as chances de emenda dos irmãos nas duas primeiras advertências e a expulsão só poderia ocorrer na terceira reprimenda. Na listagem dos comportamentos desviantes mais repudiados, podemos apontar: a renitência em seguir as decisões da mesa, as bebedeiras durante as festas, a prática de furto e roubo (dentro e fora das irmandades), os vícios em jogatina, afeições às práticas de feitiçaria e o ofício da prostituição de algumas irmãs que se “desonestavam causando desdouro à Irmandade”. Não obstante, as leis estatutárias devem ser constantemente confrontadas com outros documentos capazes de disporem de informações acerca dos fragmentos de vivência e de *leitura* diária dessas cláusulas inscrita na prática cotidiana desses irmãos.

Muitas vezes essas proibições poderiam adquirir uma feição de *letra morta* com o passar dos anos, na medida em que a dinâmica de funcionamento devocional se alterava. Quando tal defasagem acontecia, novos parâmetros normativos precisavam ser acionados para reorganizar o aparato burocrático, litúrgico, caritativo e assistencial dessas irmandades, através das reformas. Com efeito, essas alterações estatutárias traziam à tona novas reivindicações da irmandade e, por isso, precisavam ser encaminhadas novamente às autoridades civis e eclesiásticas para uma nova confirmação, não perdendo a confraria, deste

---

<sup>491</sup> AMNSP-SJDR, Cap. 14, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787).

modo, a chancela de entidade reconhecidamente oficial. Nesse sentido, mesmo servindo os compromissos como espaço de regulamentação das regras, devemos atentar para o caráter dinâmico em que situava o terreno movediço da construção das normas associativas. Dito de outra forma, o campo de estabelecimento normativo estatutário dependia da legitimação da vivência consuetudinária e do fluxo contínuo de acordos, interesses e reivindicações múltiplas dos diferentes segmentos representativos do corpo social da irmandade.

Nessa confluência, a reciprocidade contínua instaurada entre as forças sociais — presentes nos campos decisórios da corporação — auxiliava o *constructo* da percepção que os irmãos tinham de *justiça*, isto é, dos direitos e obrigações de cada associado. Deste modo, parâmetros morais de conduta se forjavam a partir desta dialética relacional grupal, ou do que assertivamente Thompson denominou por *mutualismo desigual*<sup>492</sup> entre as redes interdependentes, vetores esses capazes de engendrar códigos de funcionamento interno e de conduta individual, ancorados numa perspectiva consuetudinária dos modos de governar o grêmio. Por outro lado, Norbert Elias, reitera esta força exercida pela vivência grupal com base em seu conceito de economia psíquica do *habitus*.<sup>493</sup> Segundo o sociólogo, a interiorização dos códigos sociais dependem muito da coerção promovida pelas pressões normativas ocasionadas pelas regras compartilhadas pelos veículos de sociabilidade (os grupos). Outrossim, simultaneamente ao controle externo exercido pelo grupo, os indivíduos criam mecanismos internos de coerção psicológica, fazendo com que seus atos individuais venham a ser orientados constantemente pela auto-observância desses códigos sociais. A partir deste “controle severo dos afetos e emoções”, as proibições psicológicas passam a ser até mais eficazes dos que as leis escritas, fazendo da vigilância mútua e auto-punitiva, o instrumento imperativo necessário para o *bom* funcionamento dos dispositivos morais de conduta dentro de uma sociedade.

Na irmandade, esta forma de introjeção de valores não era diferente, pois o sistema de coesão comunitária — baseado no compartilhamento de signos, práticas, ritos e códigos de conduta — elaborava, efetivamente, fortes pressões sociais nas escolhas e nos modos de agir do indivíduo filiado. A vigilância mútua, ao lado inculcações psicológicas proibitivas se tornavam um instrumento coercitivo altamente perspicaz na recriação dos parâmetros de comportamento grupal. Nesse sentido, o anseio pelo aprimoramento espiritual e moral pregado como bandeira-mor da vida associativa funcionava, fundamentalmente, como referência catalisadora do modelo ideal da cristandade leiga difundida pelas irmandades.

---

<sup>492</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em comum...*, *Op. Cit.*, p. 261.

<sup>493</sup> ELIAS, *Sociedade de Corte...*, *Op. Cit.*, p. 19.



Deste modo, devemos levar em conta que as *pessoas* também interpretavam as leis estatutárias ao sabor das circunstâncias e dos arranjos sociais engendrados a partir da percepção consuetudinária dos *modos de governar* a irmandade. Mesmo quando raramente os confrades escravos e libertos possuíssem o domínio das letras, esses homens e mulheres tomavam conhecimento dessas *leis* pela via da leitura oral do compromisso (feita no ato de admissão e no cerimonial de posse). Além disso, a experiência vivida em torno dos códigos costumeiros conferia sentido prático ao ordenamento cotidiano daquele grupo devocional.

Ademais, indiretamente, os sermões proferidos pelos pregadores e sacerdotes capelães durante as celebrações de missas e solenidades festivas também tinham por finalidade a orientação dos parâmetros morais de como ser um *bom* devoto a serviço do engrandecimento do culto à Senhora do Rosário e à expansão do reino de Deus. Este caráter normatizador do comportamento, baseado nos códigos moralizantes do catolicismo leigo — em conformidade com os parâmetros tridentinos — era reforçado diariamente pela pregação dos milagres e pelas práticas litúrgicas em memória à vida dos santos. A partir da narrativa mítica acerca da trajetória de milagres e do alcance do estado de perfeição espiritual atingido pelas entidades humanas divinizadas, o ideal do modelo santo de vida, invadia — com força exemplar — o imaginário cotidiano desses devotos. Esses, por sua vez, se identificavam com os relatos de sofrimento e de ascese espiritual alcançada por pessoas cristãs santificadas pelo martírio ou sacrifício e pelas “boas obras” da cristandade.<sup>494</sup>

Todavia, os significados atribuídos aos modelos biográficos dos santos nunca devem ser entendidos numa abordagem estanque, fechada e imutável. Dito de outro modo, a reformulação de interpretações acerca das representações hagiográficas adquiriu, na religiosidade colonial, sentidos originários caros às especificidades multiculturais e aos antagonismos próprios de uma sociedade escravista, tão marcada pela diversidade do caldeirão étnico e pelas fronteiras identitárias. O que queremos chamar atenção nessas considerações é para o fato de que a inculcação de regras e dos parâmetros morais de conduta estavam presentes em frentes variadas na vida devocional desses confrades, para além das disposições estatutárias. As práticas litúrgicas, os cantos, as orações, os sermões, as representações iconográficas e cada gesto ritual carregavam significados moralizantes e doutrinários. Sendo assim, o exercício contínuo do uso deste aparato de signos e ritos assegurava as condições mínimas de coesão associativa, ou aquilo que Elias definiu por

---

<sup>494</sup> Sobre a divulgação dos modelos hagiográficos, ver: VAUCHEZ, *A espiritualidade..., Op. Cit.*, p. 165; OLIVEIRA, *Devoção Negra..., Op. Cit.*, p. 90.

“carisma grupal”.<sup>495</sup> Este era o mecanismo responsável pela transmissão de regras normativas e pelo estado de pertencimento e identidade construída entre os indivíduos com o grupo de aderência. Em vista disso, consideramos que as maneiras de administrar os bens sagrados e as formas de organização da irmandade impressas nos estatutos entrecruzavam-se, permanentemente, com uma rede valorativa muito maior tecida pelas tramas, disputas, acordos e reivindicações múltiplas da arquitetura emaranhada e complexa da experiência associativa leiga na escravidão.

A inserção nesta complexa dialética entre *norma* e *prática*, fez com que o sacristão conseguisse — mesmo depois de sua expulsão — jurar um novo termo de admissão em 1834. Seu termo de banimento recebeu riscos posteriores no livro e, em 1843, assinou a rogo, um termo de posse de um dos cargos mais elevados da irmandade, o de procurador. Em consistório da capela, ao lado do Rei Vitorino José Cardoso da Silva e demais mesários, prometeu o ex-escravo, na condição de “cidadão livre”, “cumprir e guardar” novamente todas as leis do sagrado Compromisso.<sup>496</sup> No próximo item prosseguiremos com a análise do processo de construção normativa dentro da irmandade, ao detalharmos sobre as funções de cada membro da mesa diretiva e dos acordos firmados entre os “principais da devoção” para se alternarem nos cargos e transmitirem aos seus aliados os espaços de afirmação decisória.

### 3.1 Perfis sociais e atribuições dos dirigentes administrativos da irmandade

João Francisco de Mira Preto Forro de Nação Mina declarou em seu testamento ser casado com Joana da Costa Crioula e do mesmo casamento não ter contraído filho algum, também não trazia filhos do seu primeiro matrimônio realizado com Gracia Dias Forra de Nação *Monjola*, “já falecida”. Mencionou também ter servido como escravo ao senhor João Moreira, proprietário que o “forrou” pelo valor de duas libras de ouro, pela compra da liberdade que fez quando foi cativo na Freguesia Santo Nicolau. Intimidado com a proximidade da morte, em função da doença que “Deus Nosso Senhor” lhe mandou, pediu ao Filho Unigênito Jesus Cristo que perdoasse seus pecados e à Virgem Nossa Senhora da Conceição, “Mãe de Deus,” para lhe servir como “advogada” no momento derradeiro que se aproximava. Invocou *todos os santos da corte do céu* e suplicou também a seus testamenteiros, entre eles a sua segunda esposa Joana da Costa que cumprissem as disposições das suas *últimas vontades*. Entre essas, estava o desejo de ser sepultado no interior da capela

<sup>495</sup> ELIAS & SCOTSON. *Estabelecidos e outsiders...*, *Op. Cit.*, p. 20

<sup>496</sup> AINSR-SJDR, Termo de Posse dos Mesários de 24/02/1843. Livro 40, Termos de Administração, fs, 45.

do Rosário daquela vila, e seu corpo envolto pela mortalha franciscana e conduzido, com solenidade, pela sua irmandade em que, durante muitos anos, serviu ocupando aos “*cargos maiores*”.<sup>497</sup>

Rogou o irmão forro à mesma corporação para que esta mandasse logo dizer os sufrágios por sua salvação no mesmo dia do seu enterramento, isto é, no momento em que sua alma passasse ao *pertencimento de Deus*. Declarou, por fim, ter investido em uma *venda*, situada em *terras minerais* pertencentes ao Capitão Jerônimo dos Santos Pereira. Deste negócio “registrado em papel de escritura,” no valor de duzentas oitavas, feito pelo ponto comercial com o dito capitão, mencionou o *preto forro* ter pago boa parte da dívida, ficando a pendência de *quarenta oitavas somente*. Assim ficariam ainda outras dívidas pendentes, uma delas seria quitada pelo trabalho de um escravo seu, o qual deveria servir ao Manoel Gonçalves de Carvalho para o acerto *da conta*. Em sinal da Cruz, permitiu o forro que Luiz Antônio Ribeiro Guimarães assinasse “a seu rogo” em oito de novembro de 1789.<sup>498</sup>

Essas características — envolvendo a auto-compra da liberdade, a especialização em ofícios ligados ao comércio de retalho ou à mineração, a posse de escravos, as alianças matrimoniais, a extensão de redes múltiplas (através dos tratos de vendas, empréstimos e outras alianças tecidas ao longo da vida) — foram traços comuns de muitos testamentos de irmãos libertos que assumiram os “cargos maiores” dentro da administração burocrático-religiosa da Irmandade do Rosário da Vila de São João del-Rei. Através desses fragmentos auto-biográficos, transmitidos “a rogo” por esses irmãos testadores como o de João Francisco de Mira, é possível reconhecer a importância da vida devocional assumida por esses africanos e descendentes libertos inseridos na religiosidade leiga, como também os aspectos multifacetados de seus comportamentos construídos fora do universo associativo. Nesse sentido, esses relatos viabilizam a reconstituição do perfil social desses reis, rainhas, juizes, procuradores e servidores dos “cargos maiores” dentro das irmandades, esclarecendo o potencial de influência exercido pelos comportamentos extra-associativos na própria inserção de poder e vivência confraternal desses indivíduos situados *às margens da liberdade*.

França Paiva assevera que a análise cautelosa desses fragmentos proporciona ao investigador o alcance interpretativo necessário para o maior entendimento dos “elementos

---

<sup>497</sup> No testamento não há especificação de quais eram esses cargos, cf.: AMNSP-SJDR, Testamento de João Francisco de Mira (08/11/1789), Livro de Óbitos (1786, jun-1790, mar).

<sup>498</sup> João Francisco de Mira faleceu em 15/11/1789, recebeu todos os sacramentos e foi sepultado no interior da Capela do Rosário. Seu testamento foi anexo em seu assento de óbito pelo Padre tabelião e Reverendo Vigário João Pinto da Silveira Aguiar, Cf.: AMNSP-SJDR, Testamento de João Francisco de Mira (08/11/1789), Livro de Óbitos (1786, jun-1790, mar).

definidores”, tanto do “mundo material, bem como da esfera mental da vida colonial” acerca dos “modos de viver coletivos” na sua dimensão cotidiana da sociedade escravista.<sup>499</sup> O mesmo autor ainda nos lembra que a construção desses relatos se dava num momento muito fragilizado da vida do indivíduo. Neste instante de prenúncio da morte, o indivíduo se via acometido por emoções agudas e, dependendo do seu estado físico e mental, suas confissões guardadas em segredo durante uma vida toda, poderiam ser reveladas em meio à alternância de delírios e de retomadas de consciência. Nesse sentido, o *acerto de contas* terrenas e as decisões sobre a transmissão de bens expressam também as intenções do testador em construir uma imagem pela qual deveria ser perpetuada a reputação de *bom cristão* aos seus herdeiros e afins. Sendo assim, havia uma preocupação em transmitir uma *memória legítima* para os beneficiados — através do depoimento testamentário — e, com esta imagem, convencer os intercessores celestiais sobre as razões porque o indivíduo agonizante merecia alcançar a absolvição divina.

Deste modo, o espaço de gerenciamento para a prestação de contas materiais fazia da abertura do testamento o instante propício e inadiável para a resolução de contendas familiares ou de reconhecimento de filhos ilegítimos, ou ainda, uma forma de retribuir favores adquiridos durante a vida através de legados, alforrias, coartações, etc. Vale ressaltar que essas declarações compunham um aspecto relevante nos comportamentos definidores das *atitudes perante a morte*. Estes gestos de sensibilidade *ante-mortem* estavam expressos nas disposições do funeral, local de sepultamento, no tipo de mortalha, nas missas a serem ditas prontamente “de corpo presente” e nos sufrágios posteriores em benefício da salvação da alma. Ademais, esses anúncios reveladores reproduzidos nos relatos testamentários, quase sempre se faziam acompanhados de declarações afetivas, através do reconhecimento das alianças sociais investidas ao longo da experiência (antes e depois do cativo); da atenção dada à importância de suas uniões — fossem formais ou consensuais — dos filhos contraídos, dos parentes afetos, afilhados e até mesmo os personagens desafetos eram, porventura, lembrados. Este *lugar* reservado à exposição das “*vontades últimas*” era, portanto, sintomático na declaração de segredos íntimos, ao mesmo tempo em que poderia servir como uma fonte de omissões de atitudes, quando essas se tornavam passíveis aos constrangimentos e aos julgamentos negativos dos parâmetros coercitivos da sociedade daquela época.

Com efeito, o reconhecimento das potencialidades e dos limites da natureza desta fonte histórica nos permite abalizar algumas trajetórias de irmãos libertos e como esses

---

<sup>499</sup> PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII*. Estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume, 1995, p. 29-34

obtiveram destaque na governabilidade dos bens materiais e sagrados da irmandade do Rosário da vila sanjoanense, através da ocupação dos cargos de prestígio. Veremos que além dos traços comuns apresentados, muitos dos irmãos e irmãs, na condição de forros, possuíam inserções diretas na movimentação do comércio ambulante de retalho, através das vendas, tabernas e dos famosos tabuleiros, onde as negras carregavam e vendiam seus quitutes na praça local de São João del-Rei. Esta especialização herdada do cativo, vinculada aos ofícios de jornais, possibilitou o suporte material não só para a obtenção da alforria onerosa, ou da quitação dos contratos de coartação, mas também para ocupação dos encargos da confraria pelo fato destes exigirem elevadas esmolas para o seu preenchimento.<sup>500</sup> Nesses depoimentos, a tessitura de redes sociais e os investimentos em alianças, elaborados ainda na experiência do cativo, podem ser mapeados a fim de entendermos como a projeção social desses personagens — em outros espaços de sociabilidade — permitiu a ascensão política e simbólica dentro da própria confraria.

Passemos a análise do relato deixado pelo preto forro Antônio Manoel José de Oliveira, através do seu testamento aberto em 21 de novembro de 1815. Assim como o primeiro testador, Antônio Manoel foi também irmão de Nossa Senhora do Rosário, a quem “serviu com vários cargos” administrativos. Casado com Maria Fernandes Medella Preta Forra, “sem filho algum”, o liberto nomeou para seus testamenteiros, em primeiro lugar a sua esposa e, em segundo, o Rei do Congo João Martins Coelho Preto Forro, seu também sócio no trabalho e posse de algumas lavras minerais na Várzea Limpa. Essas *terras de minerar* foram adquiridas por compra registrada em escritura cartorial, feita em conjunto com outros

---

<sup>500</sup> Em São João del-Rei, durante a segunda metade do século XVIII, cresceram vertiginosamente os pedidos de licença solicitadas à Câmara Municipal para a instalação das lojas de “secos e molhados” e para a venda de rua “de porta em porta” através dos vendedores ambulantes. Neste contexto em que a o centro da comarca se destacava como principal praça mercantil da comarca, em função do empreendedorismo lucrativo resultado do consórcio entre lavras, plantações, vendas e *campos de criar*, o comércio itinerante também tomou conta das ruas de vila. Neste centro urbano, os carregadores, sapateiros, doceiras, lavadeiras, barbeiros, dentre outros escravos de ganho disputavam os *cantos de trabalho* privilegiados nos pontos de maior visibilidade no cenário do comércio ambulante em expansão. Thereza Cardoso reitera que, ao lado deste desenvolvimento de comércio de rua, as autoridades municipais, influenciadas pelos costumes civilizatórios de corte, durante a primeira metade do Oitocentos, se preocuparam em investir nas políticas de urbanização da vila, através do traçado das ruas, implantação de chafarizes, ordenamento do comércio ambulante e abertura de licitações para a “limpeza dos córregos, feitura de calçadas, pontes e estradas”. Cf.: CARDOSO, Maria Tereza Pereira. *Lei Branca e Justiça Negra: crimes de escravos na Comarca do Rio das Mortes*. (Vilas del-Rei, 1814-1851). Tese de Doutorado em História. Campinas, 2002, p. 39. Já Silvia Brugger, em consulta as Listas Nominativas do Distrito sanjoanense de 1832, assegurou que entre as ocupações desempenhadas na urbe sanjoanense, os setores da fiação, costura e tecelagem receberam amplo destaque entre os ofícios exercidos por *mulheres de cor* da vila. Este dado não descarta a hipótese de terem forras entre essas trabalhadoras ou a ligação deste grupo com as atividades comerciais no abastecimento do mercado local de tecidos de algodão, uma vez que a importação de tecidos *nobres* era um negócio caro e com pouca acessibilidade à população pobre. Cf.: BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas patriarcal*. Família e sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007, p. 93

libertos, como Antônio da Costa da Lima, Pedro Vieira e Joaquim Correa, todos “pretos forros” e moradores de São João del-Rei. Determinou o testador, que *quando sua alma apartasse* deste mundo, seus testamenteiros cuidassem para que seu corpo fosse envolto pelo hábito franciscano e conduzido “à noite para a Capela de Nossa Senhora do Rosário”. Deixou para sua alma, uma esmola de 750 mil réis, valores que seriam convertidos em despesas com a celebração de missas e acompanhamento de sacerdotes em seu enterro. Declarou ainda, em sua lista de arrolamento de bens, a posse de dois escravos: Raimundo de Nação Songo e um “crioulinho de idade menor” chamado Antônio, e parte da meação dos bens do casal foi doada aos cativos, “por esmola, em benefício as suas liberdades”. Arrolou entre seus bens, os instrumentos de ferros empregados no exercício da mineração e por fim, pediu à sua mulher que se lembrasse de sua alma com sufrágios, com a mesma caridade que ele o faria “por seu respeito”.<sup>501</sup> Dez anos depois da morte do seu marido, Maria Fernandes Medela, também redigiu seu testamento dizendo ser irmã do Rosário, capela onde queria ser enterrada, confirmou ter sido viúva de Manoel José de Oliveira e nomeou para seu primeiro testamenteiro o referido Rei Congo, João Martins Coelho. Como não tinha herdeiros consanguíneos, elegeu sua afilhada de batismo Joana Maria Correa como sua herdeira universal.<sup>502</sup> Além desta afilhada, a *preta forra* contribuiu para a unção dos santos óleos de mais quatro crianças escravas e uma africana adulta, todos levados à pia batismal da Matriz de Nossa Senhora do Pilar entre os anos de 1798 a 1814.<sup>503</sup>

José Dias de Sá Preto Mina também soube investir em alianças sociais dentro e fora da irmandade. Nascido na “Costa da Guiné”, o *preto* “estando com moléstias” precaveu seu funeral, dizendo querer ser enterrado com solenidades à altura de um rei, pois o mesmo

---

<sup>501</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1818, ago-1824, fev.). Testamento Antônio Manoel de Oliveira (21/11/1815), Padre Tabelaio Vigário Encomendado Joaquim José Alves, fl. 159.

<sup>502</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1824, fev-1829, fev.). Testamento de Maria Fernandes Medela Preta Forra da Costa (11/01/1825), Padre Tabelaio Luiz José Dias Custódio, fl. 191.

<sup>503</sup> O nome Maria Fernandes Medela foi mencionado como madrinha pelos menos cinco vezes nos livros de batismo da Matriz do Pilar de São João del-Rei. Afirmamos seguramente que os batizados Joana e Maria Cambinda foram seus afilhados pelo fato desses assentos mencionarem o nome do seu marido Manoel José de Oliveira, como padrinho dos mesmos. Segue a lista dos batizados: 1) **Maria escrava** (fevereiro de 1798), filha legítima de Francisco Benguela e de Francisca benguela, escravos do Capitão Pedro de Alcântara Almeida. Padrinhos: Pe. Joaquim Cláudio Mendonça e Maria Fernandes Medela casada, Pe. Celebrante Manoel Antônio Castro; 2) **Teodora** (outubro de 1798), filha legítima de José Angola e de Maria Benguela, escravos de Antônio Gonçalves Vilela. Padrinho: Antônio Gonçalves Siqueira (sacristão), madrinha: Maria Fernandes Medela (casada), Pe. Celebrante Manoel Antônio de Castro; 3) **Joana**, (provavelmente a afilhada mencionada em seu testamento) filha natural de Thereza Moreira Carvalho Preta Forra. Padrinho: Manoel José de Oliveira, casado com a madrinha Maria Fernandes Medela. Pe celebrante: Manoel Antônio de Castro; 4) **Luiza** (agosto de 1805), filha natural de Catarina Angola, escrava do Alferes ? José Cardoso. Padrinho: Timóteo Alves Fontes, madrinha, Maria Fernandes Medela, padre celebrante: Manoel Antônio Castro; 5) **Maria Cambinda** (fevereiro de 1814), escrava de Dona Inácia Maria da Silva. Padrinho: Manoel José de Oliveira, casado com a madrinha Maria Fernandes Medela. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro 23, fls. 353, 363. Livro 24, fls. 524, 532. Livro 30, fl. 69.

ocupou o reinado da irmandade do Rosário e por isso deveria receber as honras majestosas “pelo lugar que lhe competia”. Pediu a seus testamenteiros que seu corpo fosse conduzido em andor e acompanhado pelo reverendo capelão da confraria junto com seis sacerdotes, durante a procissão do féretro. Possuía, o rei *mina* uma morada de casas na paragem do Carmo, adquirida por transação que fechou com João Ferreira no valor de vinte vinténs e sete oitavas de ouro. A mesma casa lhe servia de aluguel para o complemento de suas rendas. O inquilino e o morador de sua propriedade era José de Matos, contratado desde abril do corrente ano de 1804, pelo valor de novecentos réis para desfrutar o uso do imóvel. Declarou também o rei liberto, ter emprestado dinheiro ao Coronel Francisco Joaquim de Araújo Magalhães, no valor de nove oitavas, “por um empréstimo de crédito” que fez ao mesmo coronel. Emprestou também dinheiro à “Romana de tal Crioula” — forra viúva de Francisco Teixeira — que lhe devia, pelo crédito oferecido, o mesmo valor mencionado acima. Ao vizinho do rei, Vitório Rodrigues *preto mina*, caberia José Dias quitar o empréstimo de uma oitava e três quartos de ouro pelo fato do seu credor ter-lhe pago a dívida que contraiu com um carapina, escravo do Tenente Julião de Souza. Do mesmo modo, Dona Tereza, viúva de João de Almeida Ramos tinha um débito a quitar com o forro no valor de quatorze oitavas, pelo empréstimo que a senhora tomou do homem liberto de negócios, José Dias de Sá.<sup>504</sup>

Por tudo que fora dito dessas negociações empreendidas pelo africano, fica claro que o rei *mina* vivia do agenciamento de empréstimos a juros, aluguel de casas, além do faiscamento de suas lavras de ouro, situadas na paragem de trás do Carmo daquela Vila. Declarou o testador forro, ser proprietário de um escravo por “nome Mathias de Nação Mina”, que se achava fugido e caso fosse encontrado, antes de sua morte, deveria ser arrolado junto com os outros bens. Não tinha herdeiros descendentes ou ascendentes e por isso instituiu como beneficiários da “parte que sobrasse da quitação de suas dívidas”, um menino crioulo chamado Justino, filho de Floriana Mina Forra e seu “sobrinho” — Agostinho Preto Mina — morador de Vila Rica. O restante da terça parte dos seus bens seria convertido em sufrágios pela salvação de sua *alma*; passados menos de dois meses após a confecção do seu testamento, o rei *mina* falecia em 08 de agosto de 1804. Teve seus desejos atendidos pelo cumprimento de todas as solenidades pedidas em seu testamento e recebeu todos os sacramentos, sendo sepultado no interior da Igreja do Rosário em São João del-Rei.<sup>505</sup>

---

<sup>504</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1804, mar- 1807, mai). Testamento de José Dias de Sá Preto Mina (11/06/1804).

<sup>505</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1804, mar- 1807, mai). Assento de Óbito de José Dias de Sá Preto Mina (08/08/1804).

Ao confrontarmos a arquitetura de redes sociais traçadas por esses três confrades forros citados, podemos apreender dessas trajetórias alguns pontos comuns definidores desta projeção alcançada nos dois lados das fronteiras da irmandade em que pertenceram e se destacaram na ocupação dos referenciados “cargos maiores”. Desses três irmãos, dois eram declaradamente pretos *minas* e todos bem situados econômica e socialmente, uma vez que “boa parte da população livre e liberta nada tinha para legar.”<sup>506</sup> Por essas trajetórias observamos indícios de como esses irmãos acumularam patrimônios concentrados em moradas de casas, *terras de minerar*, ouro em espécie, vendas e escravos. Eram oficiais de ferro, trabalhadores ambulantes e faiscadores de lavras, e por meio de suas habilidades em amearhar recursos, acumularam bens e construíram artifícios vantajosos em suas apostas desenvolvidas em seus campos de manobras estabelecidos no interior das pressões hierárquicas da sociedade escravista. Teceram redes verticais e horizontais, obtiveram aliados no “mundo dos livres”, sem romperem definitivamente com o “mundo da escravidão”, pois quando estavam convencidos das alianças dos servidores que adquiriram, não hesitaram em libertá-los, mesmo que condicionalmente. Adotaram esses homens, os códigos de comportamento da escravidão, buscaram a via institucional para se libertar, investiram na posse de escravos, filiaram-se em irmandades e multiplicaram suas alianças no mundo do trabalho, através das redes do sistema de créditos ou no consórcio de ofícios e bens.

Além disso, esses libertos e libertas não abriram mão de investir na busca de aliados, através dos parentescos rituais ao apadrinharem pelo batismo cristão as crianças nascidas em cativeiro ou aqueles escravos recém-chegados, ou ainda os filhos dos seus parceiros libertos; contraíram uniões legítimas e consensuais, levaram seus confrades para servirem de testamentários de seus bens ou para ungir os seus filhos. Desenvolveram, portanto, esses confrades testadores, uma arquitetura complexa de interações sociais no decurso de experiências em que as disputas pelos meios de sobrevivência e inserção eram acirradas, mas não uma barreira intransponível para a constituição dos vínculos de solidariedades. Por suas trajetórias emergem dessas interações, arranjos sociais complexos, ambivalentes e repletos de antagonismos caros ao próprio quadro heterogêneo, multifacetado e contingencial dos universos da escravidão e das fronteiras da liberdade. Após terem vencidos (ou não) o penoso trauma psicológico e corporal da travessia, e enfrentarem o estado coercitivo de violência física e moral do cativeiro, alguns desses africanos alcançaram o mundo da liberdade, mas

---

<sup>506</sup> PAIVA, *Escravos e Libertos...*, Op. Cit., p. 35.



sem se desvencilharem, por completo, dos estigmas e imperativos segregacionistas prescritos pelo regime estamental.

Ao filiarem-se em irmandades leigas (majoritariamente assentavam-se no Rosário), deram um sentido reelaborado aos códigos e parâmetros da catequese negra no Ultramar. Este sistema valorativo de códigos — recorrendo novamente a Geertz — não pode ser entendido de forma isolada de outras esferas da vida cotidiana desses devotos. Dito de outra forma, esses valores compostos de hábitos, atitudes e cerimoniais vivenciados pelos ritos da confraria tangenciavam — pela teia *de significados* em que estavam inseridos — as sensibilidades que concebiam os modos de *viver e morrer* na colônia.<sup>507</sup>

Diante deste quadro de integração imposto pela dramaticidade da diáspora, do qual se exigia uma produção contínua de estrangeiros, quando o africano cativo ou liberto destacava-se nas irmandades, significava ter ele optado por um viés institucionalmente aceito para fazer valer seus anseios individuais e os interesses daqueles que o elegeram. No entanto, antes de ser um elegível naquela comunidade confraternal, o estrangeiro passava, primeiramente, pelo processo de socialização e integração forçada imposta pelos enquadramentos escravistas. Só depois disso havia a possibilidade deste conseguir atender às exigências da seleção prévia colocadas pela mesa para que seu nome recebesse a indicação dos antigos oficiais. Esses, por sua vez, eram considerados os gestores responsáveis pela nomeação dos “irmãos mais zelosos e beneméritos” para composição das candidaturas no sistema eleitoral da confraria.

De acordo com estatuto da Irmandade do Rosário de São João del-Rei de 1787, o **juiz** representava o posto hierárquico mais elevado dentro da irmandade. Era ele quem cuidava da “administração e governo” da confraria, mediando os conflitos que eclodissem entre os irmãos. Seu papel consistia em advertir os devotos quando fosse preciso, os orientar nas emendas das faltas e colocar em “boa arrecadação tudo que pertencesse em fazendas, fábricas e ornamentos”. Deveria conduzir todos os atos de mesa e funções públicas, como também tinha autonomia para nomear pregadores, em concordância com a indicação da “juíza e mais oficiais de mesa”. Pagaria pela ocupação do juizado, vinte oitavas de ouro.<sup>508</sup>

---

<sup>507</sup> Para o teórico, os símbolos sagrados possuem capacidade de elaborar ou sintetizar o *ethos de um povo*. Cf.: GEERTZ, *A interpretação das culturas...*, *Op. Cit.*, p. 103

<sup>508</sup> As esmolos de juiz e de juíza foram reduzidas para oito oitavas, segundo a Carta de Provisão de 1789 anexa ao compromisso. Cf.: AMNSP-SJDR, Cap. 3, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787). Emenda estatutária de 1789, fl. 18.

O cargo de **escrivão** também não era de “menor conta”. Geralmente ocupado por *brancos*<sup>509</sup> e, a partir da segunda metade do Setecentos completado também por *homens de cor* (sobretudo forros ou *pardos livres* com alguma inserção nas letras), consistia na ocupação

---

<sup>509</sup> Via de regra, os irmãos brancos monopolizaram, durante a primeira metade do século XVIII os cargos de procurador, escrivão e tesoureiro, o primeiro cargo foi controlado por este grupo, em função da necessidade de vigília do comportamento dos irmãos escravos e libertos e os dois últimos, em razão de serem colocações que exigiam o domínio da escrita. No entanto, é importante destacar que a inserção às letras não era algo acessível universalmente à população branca, quiçá entre a população cativa e liberta. Marcos Aguiar assevera que a entrada deste grupo deve ser entendida, por um lado, pelos próprios interesses desses ingressantes ao encararem tais cargos como “trampolim” aos postos de irmandades mais seletivas. Por outro lado, esses homens, ao assumirem cargos oficiais em irmandades de cor, também deveriam atender as pressões exercidas pela comunidade confraternal, pois mesmo assumindo os quadros mais elevados da hierarquia da confraria, não exerciam domínio absoluto frente à comunidade negra. Cf.: AGUIAR, *Negras Minas...*, *Op. Cit.*, p. 268. Entre os compromissos consultados identificamos nas associações do Arraial do Morro Vermelho (Comarca de Sabará, 1790) e de São José da Barra Longa (Comarca de Mariana, 1760), esta prerrogativa para ocupação de alguns postos hierárquicos. O primeiro estatuto exigia que fossem “sempre homens brancos e zelosos” a assumirem os cargos de escrivão, tesoureiro e procurador. Já o segundo documento enfatiza a necessidade desta condição para a ocupação dos postos de tesoureiro, o protetor e o desembargador, enquanto que os outros oficiais teriam que ser ocupados por *homens pretos*. Cf.: MARTINS FILHO, (Org.). *Compromissos de Irmandades Mineiras...*, *Op. Cit.*, p. 243-273. Outras associações como as Itaverava (1743) e de Casa Branca exigiam homens brancos. Cf.: AEAM, Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário de Casa Branca (Vila Rica), Cap. 4 (1726). Livro de Compromisso de N. S. do Rosário de Itaverava, Cap. 6 “Dos Oficiais e suas obrigações” (1743-1762). Já na primeira metade do século XIX houve uma flexibilização em relação às exigências lançadas para o cumprimento desses cargos. Alguns compromissos consultados passaram a exigir que esses postos fossem assumidos por homens forros. A exemplo disso, tomamos os estatutos de Aiuruoca e Baependi, referentes ao início do século XIX, os quais se acentuavam a necessidade dos cargos de juiz, escrivão e tesoureiro serem assumidos por homens libertos. O segundo estatuto foi mais específico ao anunciar que estes devem ser “pretos ou crioulos libertos e de abono”. Exigia-se desses homens de cor padrões financeiros à altura dos cargos, isto é, condições capazes de sustentar as elevadas esmolas que os postos exigiam. No entanto, caso não tivessem a faculdade das letras, algo quase inacessível aos homens de cor da época, poderiam “livremente convocar um homem branco” para lhes fazerem a contas e os assentos. Caso semelhante ocorria também na associação dos homens pretos do Rosário da Vila de Campanha, embora esta não exigisse claramente a condição de *pretos forros* para os dois cargos, colocava a possibilidade de convocar dois homens brancos para o auxílio em tais ocupações, quando os ocupantes de cor não soubessem ler. O mesmo pode ser observado para associação de Aiuruoca, que mesmo exigindo a condição de homens de cor alforriados para os dois cargos, abria-se a prerrogativa de convocar um homem branco para a feitura dos assentos e controle das contas, mas este não teria voto nenhum nas juntas decisórias. Cf.: APMC, Livro 2, Cap. 30, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca (Termo da Vila de Campanha) (1809). Livro 4, Cap. 5, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da Vila de Baependi (1819); Cap. 16 Cap. 9, Livro 4, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila de Campanha (1814). O Compromisso do Rosário de Congonhas do Campo em 1807 também permitiu que o irmão que fosse “branco, preto ou ainda crioulo” poderia assumir o cargo de escrivão desde que tivesse “boa letra e inteligência”. O mesmo era aplicado ao cargo de tesoureiro. Cf.: AEAM, Livro de Compromisso da Irmandade do Rosário de Congonhas do Campo, Cap. 5 e Cap. 7, 1807. Célia Borges identificou para São José Del Rei a ocupação destes cargos por homens negros. Em 1804 era Ventura Angola o escrivão, e o preto forro José, o tesoureiro da irmandade. O primeiro assumiu o cargo por mais dois anos seguidos e, em 1807 foi eleito como tesoureiro, sendo substituído por outro africano Manoel Congo. Cf.: BORGES, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 82. É importante observar que o compromisso desta associação, em voga naquele período, nada menciona em relação à possibilidade destes homens negros de assumirem estes postos. Cf.: AMNSP-SJDR, Cap. 4, Livro de Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da Vila de São José del-Rei (1795). Em São João del-Rei identificamos quatro tesoureiros escravos: Hilário (escravo de João Bernardino, filiado em 16/05/1846); Serafim (escravo de Dona Mariana, filiado em 07/10/1839); João Bernardo de Souza Angola (escravo do Alferes Francisco Bernardes de Souza, entrante em 23/012/1843) e Antônio Congo (escravo de Francisco Ferreira de Oliveira, entrante em 26/01/1823). Já como escrivão negro, localizamos o nome do forro Francisco Vitorino José Cardoso Silva, entrante em 12/02/1842 e escrivão no ano de 1845. Cf.: AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de N. S. do Rosário da Vila de São João del-Rei.

reservada à feitura cuidadosa dos livros, o assentamento das atas de reunião, das entradas de matrículas dos irmãos e de todas as receitas e despesas da irmandade. Sua incumbência demandava zelo, diligência e absoluta confiança do juiz e dos outros irmãos de mesa, por ser o primeiro a presidir a mesa na falta do seu representante máximo. Deveria dar de esmola, o valor de dez oitavas de ouro.<sup>510</sup>

Em seguida, na ordenação corporativa do núcleo organizacional da irmandade, viria o cargo de **tesoureiro**. A ele competia concorrer para a conservação de todos os bens da irmandade, em razão de perpassar em suas mãos todo rendimento da fábrica da confraria. Sendo pessoa *conveniente, de toda confiança e de conhecido zelo no aumento da irmandade*, ao tesoureiro caberia “conservar em cofre fechado todas as jóias preciosas da irmandade, bem como todo o dinheiro que se arrecadar, com o qual fará, por este, todas as despesas necessárias.”<sup>511</sup> Sua esmola de mesário, de acordo com o primeiro estatuto consultado, correspondia ao valor de cinco oitavas de ouro.

Quanto ao **procurador**,<sup>512</sup> terceiro cargo de maior importância, caberia assegurar, por meio da fiscalização, o bom andamento da administração devocional, sendo sua obrigação zelar pelo aumento e pela conservação na irmandade “de todas as coisas que a ela pertencem”. Os nomes dos inadimplentes e malfeitores eram levados por ele à mesa, para que fossem apurados em forma de inquérito e tomadas as devidas advertências e punições, caso procedesse a comprovação dos comportamentos desviantes.<sup>513</sup> Este papel mediador entre os

---

<sup>510</sup> Pela Carta de Provisão de 1787, o escrivão passou a pagar quatro oitavas em redução a esmola de 10 oitavas exigida pelo capítulo quarto. AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), Provisão de 1789, fl. 18. Em 1841, este cargo foi substituído pelo Secretário, que cumpria as mesmas funções do escrivão, só que agora podendo contar com auxílio de um ajudante contratado. O secretário deveria fazer “escrupulosamente toda a escrituração da irmandade nos seus livros (...), com maior perícia possível”, pagava de mesada o valor de quatorze mil réis. Cf.: AMNSP-SJDR, Cap. 6, Parágrafo 3º, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>511</sup> Com a reforma de 1789, a esmola de cinco oitavas foi reduzida para duas oitavas de ouro, cf.: AMNSP-SJDR, Cap. 5, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787) Provisão de 1789, fl. 18. Na reforma seguinte, o tesoureiro passou a pagar doze mil réis, com o novo estatuto de 1841, ver: AMNSP-SJDR, Cap. 6, parágrafo 4, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>512</sup> Na irmandade do Arraial do Brumado, estava sob incumbência deste cargo a nomeação de duas irmãs para os cargos de juízas e seis para os postos de mordomas. Já o estatuto da associação do Arraial do Morro Vermelho postulava a eleição para dois procuradores, onde um teria que ser necessariamente branco para agir como um vigilante e deste modo “vigiar e acautelar qualquer prejuízo que possa experimentar a Irmandade”. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro 2, Cap. 3, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial de São Gonçalo do Brumado, Distrito de São João Del Rei (1815). Cf.: Cap. 8, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos do Arraial do Morro Vermelho da Freguesia do Bom Sucesso do Caeté de Sabará (1790). In: MARTINS, *Compromissos...*, *Op. Cit.*, p. 246.

<sup>513</sup> De acordo com o estatuto de 1787, o procurador nada pagaria em função do amplo trabalho exigido pela ocupação do seu encargo, cf.: AMNSP-SJDR, Cap. 6, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787). No entanto, quando o novo estatuto de 1841 entrou em vigor, passou

mesários e os grupos subalternos da confraria fazia do procurador uma referência de equilíbrio entre as decisões sancionadas pela mesa e a os modos como os devotos não mesários assimilavam essas determinações. Quando saíam às ruas, o procurador se responsabilizava por admoestar os irmãos “desordeiros”, procurando manter a “decência” e a “boa ordem” do comportamento coletivo em atos públicos festivos. Não poderia ele permitir que no cotidiano da irmandade, as irmãs adquirissem fama por escândalos públicos e os irmãos fossem levados às “práticas gentílicas e aos vícios de jogos, bebidas e superstições”. Além disso, contava esta autoridade com o sistema de vigilância mútua, em que os próprios irmãos observavam e repudiavam os comportamentos considerados consensualmente reprováveis.

E encerrando o círculo obrigatório da organização administrativa, havia os **irmãos de mesa** ou *mordomos* e *mordomas*, os quais se reuniam periodicamente nas reuniões de mesa para decidir sobre as questões cotidianas da irmandade. Seu número variou entre 12 a 24 componentes de acordo com os estatutos consultados, sendo obrigados a assistir as juntas “quando para isso [fossem] avisados pelo procurador ou andadores”. Deveriam promover as esmolas em todos os domingos após as celebrações das missas e no ano em que servissem, pagariam três oitavas de ouro.<sup>514</sup> Esses irmãos direcionavam a organização das práticas assistencialistas do sodalício, como a visita aos doentes e moribundos, o auxílio material às viúvas dos confrades falecidos, etc. Junto com os oficiais — juiz, escrivão, tesoureiro — possuíam votos menores nas decisões acerca do direcionamento de gastos e das medidas administrativas da corporação.

Durante o ato de esmolar pelas ruas da vila, esses irmãos mesários contavam também com o auxílio do **ermitão** e do **andador**, figuras ascéticas e mendicantes, diretamente envolvidas no recolhimento do petitório das esmolas. Para esmolar, havia a exigência régia de que a irmandade possuísse uma autorização cedida pelo *Tribunal de Mesa de Consciência e Ordens*, além disso, carregava o andador, uma caixinha pela qual havia inserida uma imagem de Nossa Senhora do Rosário ou de um santo de devoção dos irmãos. De acordo com Célia Borges, o emprego da imagem no ato de esmolar servia para conferir ao doador “a impressão de ofertar realmente o dinheiro ao santo [dando-lhe] a sensação de adquirir créditos na

---

este cargo a pagar uma taxa de seis mil réis. Cf.: AMNSP- SJDR, Cap. 6, Parágrafo 5, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>514</sup> O estatuto de 1787 não especifica claramente as funções dos irmãos mesários, apenas indica o valor a ser pago de anuidade. Já o estatuto de 1841 foi mais detalhado na descrição de suas funções e ponderou uma atualização dos valores para 3\$600 réis de mesada. Cf.: AMNSP-SJDR, cap. 7, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787); Cap. 6, Parágrafo 6º, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

economia de salvação.”<sup>515</sup> Pelo compromisso de 1787 de São João del-Rei, notamos a presença da reivindicação dos confrades para que seu ermitão pedisse nas ruas pelas “obras da igreja, não só nesta Freguesia, mas ainda nas mais desta Capitania”.<sup>516</sup> Já pela reforma estatutária de 1841, ao invés da indicação do ermitão há a referência de dois andadores, os quais deveriam ajudar “a Mesa a pedir esmolas em todos os domingos do ano”, tendo cada um deles a incumbência de pagar de dois mil réis por mês.<sup>517</sup>

Neste mesmo compromisso de 1841 foi proposta uma ampla reestruturação da composição da mesa administrativa, com a supressão de alguns cargos e a eleição de outros. Deste modo, a administração corporativa ficou ordenada na forma seguinte: um rei, uma rainha, um provedor, uma provedora, um secretário, um tesoureiro, um procurador, 12 irmãos de mesa, 12 irmãs de mesa, um zelador, duas zeladoras e dois andadores.<sup>518</sup> Houve a inserção oficial do reinado e da provedoria na composição dos quadros de governança da irmandade; saíram os cargos de juízes e juízas, em lugar dos reis e rainhas, provedores e provedoras para o exercício das mesmas funções diretivas. Esta reformulação organizacional marcou também a entrada de zeladores, zeladoras e andadores. A ascensão oficial do reinado no gerenciamento dos postos mais elevados da confraria, sublinhou uma peculiaridade da irmandade de São João del-Rei, pois a maioria das associações negras não reconhecia formalmente a inserção de reis e rainhas no exercício das funções administrativas dos assuntos devocionais, por serem tais encargos tradicionalmente reservados aos juízes e juízas.

Praticada pelos menos desde o final do século XVIII, a eleição de reis e rainhas se institucionalizou definitivamente na irmandade, demarcando o declínio notório das forças políticas dos juízes e a tomada de atribuições cujos papéis estavam longe de ser exclusivamente honoríficos aos dias festivos. Nesta associação o **Rei do Rosário** ou do Congo assumia uma atribuição de mando na governança da associação, ao ter como dever:

Presidir todas as mesas, a exceção do dia 25 de dezembro; chamar a ordem com brandura e com tom de advertência a todos os mais mesários e irmãos não mesários, indicando-lhes os meios de arrecadar e por em boa guarda, tudo quanto for pertencente à Irmandade. Este mesário, a bem da Coroa, que pode cingir nos dias de festivos da Irmandade, trará igualmente empunhada

---

<sup>515</sup> BORGES, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 92.

<sup>516</sup> Este pedido para esmolar fora da freguesia foi negado pela Carta de Provisão de 1789. Cf.: AMNSP-SJDR, cap. 7, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787). Provisão de 1789, fl. 18.

<sup>517</sup> AMNSP- SJDR, Cap. 6, Parágrafo 6, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>518</sup> AMNSP- SJDR, Cap. 2, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

uma vara de prata e sempre que com ela sair incorporado à rua e dará de mesada a quantia de trinta mil réis e a Rainha outro tanto.<sup>519</sup>

Quanto ao **provedor**, competia “substituir o rei” na sua ausência e de “mãos dadas com ele”, caberia cumprir todas as exigências mencionadas acima. Junto com a provedora, o provedor e o rei trabalhariam pela boa arrecadação da irmandade e como sinal distintivo, usariam os ocupantes da provedoria, uma vara de prata durante as procissões e outros cerimoniais religiosos. Já os cargos de secretário (antigo escrivão), tesoureiro e procurador mantiveram, nesta reestruturação administrativa, as mesmas prescrições descritas no estatuto anterior, só que sob a condição de pagarem novos valores de esmolas ajustados pelo novo compromisso.<sup>520</sup> Em relação aos irmãos andadores foram mencionados como verdadeiros mensageiros, cuja principal função consistia em avisar os confrades sobre todos os acontecimentos da irmandade por meio do tanger da campainha pelas ruas da vila, anunciando os sepultamentos, as procissões, as festas, os peditórios e outras atividades celebrativas.<sup>521</sup>

Para a vigilância do asseio e limpeza da capela e de seus paramentos e alfaias, contava a irmandade com o auxílio do zelador e das irmãs zeladoras.<sup>522</sup> Quanto aos cuidados aos irmãos doentes, moribundos, presidiários estavam reservados principalmente às **irmãs mesárias**. Essas irmãs exerciam um papel fundamental, junto à juíza e à rainha promoviam os preparativos das festas, isto é, as armações de andores, arrumações dos altares e organização dos banquetes. De acordo com os apontamentos estatutários, as mesárias foram excluídas formalmente das instâncias decisórias por não possuírem votos nas juntas administrativas, assegurados somente aos irmãos do sexo masculino.<sup>523</sup> No entanto, ao confrontarmos essa informação com os dados extraídos com os livros de matrículas, pudemos verificar que a

---

<sup>519</sup> AMNSP- SJDR, Cap. 6, Parágrafo 1, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>520</sup> O secretário deveria pagar 14\$000, o tesoureiro 12\$000 e o procurador 6\$000 réis. Cf.: AMNSP- SJDR, Cap. 6, Parágrafos, 3,4 e 5, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>521</sup> Os andadores pagavam de esmola 3\$600 réis, cf.: AMNSP- SJDR, Cap. 6, Parágrafo 8, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>522</sup> AMNSP- SJDR, Cap. 6, Parágrafo 7, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>523</sup> Cf.: AMNSP- SJDR, Cap. 6, Parágrafo 7, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841). Em consulta ao compromisso do Rosário de Arraial de Brumado observamos que conforme o artigo quinto do capítulo oitavo do seu estatuto, eram funções atribuídas às juízas e irmãs: “lavar a roupa da igreja pertencente a irmandade, (...) permitir andar por mãos das irmãs concorrendo a Irmandade com materiais necessários para que venha lavada e passada a ferro e com todo asseio que pede semelhantes alfaias. Mandará varrer e lavar a Igreja quando for necessário e assim também arear os móveis de prata, cobre e estanho para a decência da Igreja (...)”. No entanto, as mulheres juízas dessa associação possuíam votos nas juntas referentes somente aos atos festivos e recebiam oito missas em sufrágio pelo seu trabalho, um número maior do que fora reservado aos mordomos (06 missas). Cf.: AMNSP- SJDR, Cap. 8, Artigos 5º e 6º, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos aplicados à Igreja de São Gonçalo do Amarante de Arraial do Brumado, Filial da Matriz de São João del-Rei, 1815.

maioria dos cargos de reinado foi ocupada por mulheres, ou seja, dos nomes listados entre os reis e rainhas, havia 27 mulheres para 21 homens. Receberam também as irmãs notável destaque na própria participação do corpo de matriculados, ao perfazerem, entre o período de 1782 a 1850, a representação de 55,4% do total de 1431 entrantes.<sup>524</sup>

Marcos Aguiar, ao analisar os livros de receitas das irmandades negras das comarcas de Ouro Preto e Sabará, constatou que as mulheres entrantes exerciam um papel central na sustentação material do culto desses sodalícios, no que se refere à contribuição das esmolas e anuidades. No Rosário de Casa Branca, por exemplo, contribuíram as irmãs “com mais da metade das receitas” de toda a irmandade.<sup>525</sup> Todavia, as mesmas não eram beneficiadas nas possibilidades de inserção aos postos diretivos, nem recompensadas, com a mesma equidade, nos benefícios espirituais. Segundo o autor, essas associações foram “sustentadas pelas mulheres e administradas por homens”, reproduzindo, portanto, a tônica das relações assimétricas de gênero presentes na sociedade colonial. A despeito dessas conclusões, consideramos que esses argumentos precisam ser matizados, primeiramente por entendermos que estas disparidades nas relações de gênero eram mais acentuadas entre a elite branca do que entre os grupos subalternos entre si. Não podemos esquecer o protagonismo exercido pelas *pretas mercadoras* tão bem estudado por Sheila Faria.<sup>526</sup> Se as mulheres irmãs fossem tão submissas ao ponto de não participarem de modo efetivo das instâncias decisórias, como explicar a ameaça de “levante” no interior da confraria de Santo Elesbão e de Santa Ifigênia incitada pela rainha da irmandade?<sup>527</sup>

Ademais, o aprofundamento da questão sobre a inserção feminina nas agremiações *de cor* foi feito por Lucilene Reginaldo ao demonstrar em seu estudo que as mulheres

---

<sup>524</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas. Daniela Souza analisou o período de 1747 a 1850 e identificou entre os 15 juízes registrados, a presença de 86,6% de mulheres, já entre os mesários, 55% eram mulheres. Em período posterior (1800-1850) a situação se modificou, pois entre os 18 membros de mesa, 66,7% dos cargos passaram a ser ocupados por homens. Cf.: SOUZA, Daniela dos Santos. *Devoção e Identidade. O culto de Nossa Senhora dos Remédios na Irmandade do Rosário de São João Del Rei*. Dissertação de Mestrado em História. São João Del Rei-MG, UFSJ\PPGHIS, 2010, p. 102

<sup>525</sup> AGUIAR, *Negras Minas...*, *Op. Cit.*, p. 303.

<sup>526</sup> FARIA, Sheila de Castro. *Sinhás Pretas, Damas Mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del-Rei (1700-1850)*. Tese para curso de Professor Titular em História do Brasil. Niterói, UFF, 2004, p. 233.

<sup>527</sup> Eu me refiro à viúva do rei Inácio Gonçalves do Monte que, na ocasião da morte do seu marido, se recusou a devolver as chaves do cofre da irmandade e se auto-proclamou sucessora do reinado. Deste conflito surgiram duas facções: a da rainha (acusadas de superstições e práticas gentílicas) e a do regente, escolhido pelo antecessor (Francisco Alves de Souza). Durante a querela, a rainha adquire o apoio do vice-rei do Rio de Janeiro e consegue, com este suporte político, impedir que “o regente vá com sua folia às igrejas do Rosário ao Santo Elesbão.” Segundo Soares, “um dos pontos mais interessantes dessa arenga é a força que as tão contestadas mulheres demonstram ter no interior de um tipo de agremiação onde o poder está nitidamente concentrado nas mãos dos homens. Nos estatutos da devoção das almas as mulheres são descritas como *orgulhosas, amigas de enredo, perturbadoras da paz e sossego*”. Cf.: SOARES, *Devotos da cor...*, *Op. Cit.*, p. 205-213.

representavam 72,1% dos assentados entre os associados do Rosário das Portas do Carmo de cidade de Salvador no período de 1719-1826. Nesta contagem, os libertos do sexo feminino representaram 79,2% dos assentados desta condição social. A participação feminina, na perspectiva da autora, não fazia dessas irmãs “meros adornos” no cotidiano das associações negras, pois por meio delas, se articulava o festejo, tido como o principal acontecimento público da vida associativa.<sup>528</sup> Além disso, Sheila Faria nos lembra sobre o potencial adquirido pelas mulheres forras no que se refere à sua capacidade em amealhar recursos e reverter parte do seu pecúlio em esmolas elevadas das irmandades, ao preencherem cargos como rainhas, juízas, mesárias, irmãs remidas, ou de juizados de promessa.<sup>529</sup> As irmãs, muitas vezes, saíram à frente tanto em contribuições individuais, quanto nos peditórios coletivos, quando os irmãos faziam “girar a caixinha do santo”, garantindo, assim, a arrecadação de donativos da festa. As devotas exerciam o trabalho manual da confecção de mortalhas (em amparo as irmãos que morriam na miséria) e do conserto das opas brancas, utilizadas em ocasião das atividades celebrativas.<sup>530</sup>

Antônia Aparecida Quintão observou o destaque do engajamento dos confrades do sexo feminino, ao notar o contraste dessas associações negras com as devoções brancas, “cuja predominância parece ter sido sempre masculina”.<sup>531</sup> Fernanda Pinheiro, por outro lado, chamou atenção ao fato dessas irmãs não dependerem de uma filiação masculina para registrarem seus assentos nessas irmandades. Para a autora, essas mulheres (principalmente as forras) “possuíam autonomia para firmarem suas filiações,” não dependendo, portanto, da autorização de algum vínculo masculino, como ocorria nas associações de elite, em que as irmãs só entrariam sob autorização do cônjuge.<sup>532</sup> Mulheres *sós* ou casadas (na condição de libertas) assentavam suas matrículas individuais, independentes dos seus parceiros ou outra figura externa, o que sugere a autonomia financeira dessas irmãs. Já as escravas precisavam da autorização dos seus senhores, mas na maioria das vezes seus registros de filiação não indicavam o pagamento da taxa de entrada feita pelo seu proprietário. Tal apontamento não exclui a possibilidade dessas entradas serem pagas com recursos próprios dessas cativas, mediante o seu envolvimento com os ofícios vinculados ao sistema de jornais.

---

<sup>528</sup> REGINALDO, *Os Rosários dos Angolas...*, *Op. Cit.*, p. 330-332.

<sup>529</sup> FARIA, *Sinhás Pretas...*, *Op. Cit.*, p. 206.

<sup>530</sup> Esta indicação acerca da costura e reforma das opas pelas irmãs foi feita através do Compromisso do Rosário de Camanu de 1788 (BA). Cf.: REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, p. 58.

<sup>531</sup> QUINTÃO, *Lá vem meu parente...*, *Op. Cit.*, p. 89.

<sup>532</sup> PINHEIRO, *Confrades do Rosário...*, *Op. Cit.*, p. 63



Diante dessas assertivas, não concordamos integralmente com a afirmação de que as associações negras eram “sustentadas por mulheres, mas administradas por homens”. Sugiro que esta argumentação seja relativizada pelo fato das instâncias decisórias da irmandade não dependerem exclusivamente das regras estatutárias, mas por se efetivarem no âmbito das esferas vivenciadas no cotidiano do grêmio, onde tais normas eram aplicadas ou até mesmo confrontadas. Analisando, através dos depoimentos testamentários, algumas trajetórias das mulheres forras destacadas na realeza ou no juizado da irmandade, pudemos verificar como essas irmãs articularam redes, arregimentaram “por mercê” seus filhos, parentes, maridos e aliados na inserção da confraria; legaram verdadeiros patrimônios (casas de moradas, jóias, etc.) à Nossa Senhora e arquitetaram alianças decisivas na condução espiritual vivenciada no espaço sagrado da vida devocional.

Uma das forras proeminentes na atuação hierárquica da irmandade foi a *preta Josefa da Costa Gouvêa*, natural da Costa da Mina. Conforme seu relato testamentário, assinado a rogo por Guilherme José da Costa em 1797, a irmã morava na Vila de São João del-Rei e foi casada com Cristóvão Fernandes Preto Forro “já falecido” na época da redação do testamento. Deste matrimônio não contraíram filho algum, por este motivo não deixou a viúva, “herdeiros forçados”. Declarou a liberta ter servido à Senhora do Rosário como da juíza da irmandade e por isso lhe deixava um “recipiente de ouro encravado de diamantes”. Disse ainda, querer cinco missas pela sua alma no dia em que esta partisse deste mundo terreno. Deixou a juíza no arrolamento de seus bens, alguns pares de brincos, pedras preciosas, jóias, roupas de seda, “alguns móveis” e ouro em espécie lavrado. A quantia de ouro estava penhorada nas mãos de João Nunes da Graça Preto Forro, morador da Rua da Cachaça, no valor de 14 oitavas, pelo empréstimo que fez em dez oitavas e três quartos, segundo seu depoimento testamentário. Ademais devia empréstimos também às forras Perpétua Teixeira da Silva — pelo botão de ouro que se achava em suas mãos e perdeu — e à Joana Nunes (moradora em casa de Afonso), pelo valor de doze vinténs. Do restante dos seus bens declarou que sua “roupazinha” de uso deveria ser doada em caridade, às mulheres pobres que andassem a mendigar pelas ruas de São João del-Rei. Por fim, anunciou que sua herdeira seria sua testamenteira nomeada, Ana Marcelina da Silva.<sup>533</sup>

O mesmo nome de **Perpétua Teixeira da Silva** — uma das credoras da forra Josefa da Costa Gouvêa — foi mencionado ocupando os cargos de rainha e juíza do Rosário de São João del-Rei, pelo testamento em que a mesma abriu em 1792. A *preta forra* — procedente da

---

<sup>533</sup> AMSSP-SJDR, Livro de Óbitos (1800, mai-1804, mar), Testamento de Josefa da Costa Gouvêa aberto em 12/02/1797, anexo ao Assento de Óbito de Josefa da Costa Gouvêa Preta Mina de 25/02/1802.

Costa da Mina — declarou em seu depoimento, ser solteira e mãe de dois filhos: Joaquina Teixeira Crioula (casada que foi com Miguel Barbosa) e Helena Teixeira da Cruz Parda, viúva de João de Toledo. Arrolou entre seus bens, uma morada de casas em que residia (situada na Rua Direita), quatro escravos (Quitéria de Nação Mina e sua filha Maria Parda, Antônio Crioulo e Domingos Crioulo). Na distribuição da partilha, deixou à sua irmandade do Rosário o legado de dez oitavas de ouro, além do pagamento dos anuais pendentes. Determinou à testadora que seu corpo fosse sepultado na igreja do Rosário — onde ocupou os “cargos de juíza e rainha da mesma senhora” — e que seu féretro fosse conduzido pelo seu “Reverendo e alguns sacerdotes”. Além disso, instituiu suas filhas Helena e Joaquina por herdeiras, e pediu aos seus testamenteiros que o remanescente de sua terça parte fosse distribuído em missas ditas no altar do Rosário pela salvação de sua alma. Ainda declarou em seu relato, a transferência do “papel de coartamento” à escrava Quitéria, pelo tempo máximo de dois anos, sob a condição de que se a escrava não lhe repassasse — até o falecimento — a quantia afirmada em acordo, voltaria a escrava para o montante dos seus bens. Com a cativa Hilária, a senhora forra foi mais tolerante, ao permiti-la o tempo de cinco anos para a quitação de sua quantia, avaliada em cem oitavas de ouro. Esta prerrogativa contava, por fim, com “mais algum tempo de equidade”, caso a mesma não conseguisse quitar a dívida no tempo de cinco anos. Perpétua Teixeira da Silva faleceu em primeiro de novembro de 1800, recebeu todos os sacramentos e foi encomendada e sepultada dentro da igreja do Rosário.<sup>534</sup>

Outra trajetória, que se confunde em alguns pontos com os fragmentos apresentados pelos depoimentos deixados pelas forras Josefa e Perpétua, foi a de **Ana de Castilho**. Assim como as outras duas irmãs, Ana liberta também tinha procedência da Costa da Mina. Viúva de José da Costa Gouvêa, a irmã assumiu “vários cargos” diretivos da irmandade construiu um patrimônio capaz de ser transmitido até mesmo a seus netos nascidos no Brasil. Todos os seus bens foram avaliados em casas que tinha atrás da Rua do Carmo, uma chácara (alocada nos subúrbios da Vila de São João del-Rei) e escravos. Declarou ter sido os seus bens adquiridos “pelo seu trabalho e de seu marido José da Costa”. E durante o tempo que viveu com ele, gerou quatro filhos, “todos do seu dito marido”, a saber: Joaquim, José, Luiza e Maria da Costa. Desses, apenas Luiza se achava viva até aquele momento e a mesma foi nomeada como primeira testamenteira e herdeira de seus bens. Em segundo lugar, como testamenteiro, viria o seu neto Pedro Rodrigues e, em terceiro, a sua neta e afilhada, Manoela Rodrigues. Na falta de Luiza, esses passariam a representar seus herdeiros diretos pela obediência em que

---

<sup>534</sup> AMSSP-SJDR, Livro de Óbitos (1800, mai-1804, mar), Testamento de Perpétua Teixeira da Silva aberto em 15/06/1792, anexo ao Assento de Óbito de Perpétua Teixeira da Silva, 01/11/1800.

eles se dirigiam a sua avó. E declarou também a testadora Ana de Castilho ter muita consideração por sua filha, pelo fato desta ter lhe prestado, com muito afeto, todos os auxílios em suas enfermidades. Por isso avisava à testamenteira e filha que o valor descontado acerca do dote do casamento (herança que lhe adiantou) não fosse levado em conta naquele momento, pois era sua última vontade retribuir os cuidados que recebeu em seu estado de fragilidade. E por fim declarou que deixava “liberta de hoje e sempre” — pela promessa que fez a seu marido — a sua escrava Ana Crioula, filha de Ana Nagô, também sua cativa. No entanto manteria, com aquele testamento, a mãe da dita *crioula* em cativeiro, em razão de sua desobediência e infidelidade, lhe revogando, portanto, o contrato de coartação que havia feito em prol de sua libertação. Ana de Castilho faleceu em 18 de setembro de 1802, recebendo todos os sacramentos, sendo encomendada pelo reverendo pároco, acompanhada pelos seus irmãos de devoção e sepultada dentro da igreja do Rosário dos Pretos. Conforme prescrito em seu testamento. Recebeu a irmã forra, em sufrágio, dez missas por sua alma, e outros dez sufrágios em benefício à alma de seu marido.<sup>535</sup>

A próxima testadora a ser apresentada, **Maria Correa de Andrade**, também foi ocupante de “vários cargos” no Rosário de São João del-Rei. Preta forra da Costa da Mina, viúva de Alexandre Correa de Andrade Preto Mina, instituiu a testadora — assim como fez Ana de Castilho — seus filhos e netos como herdeiros dos seus bens. Entre seus filhos listados havia quatro filhos legítimos (Antônia, Manoel, Francisco e Natália) e dois naturais (José e Vitória, esta última já falecida). Os três primeiros foram mencionados como testamenteiros e a neta Maria, filha da falecida Vitória, beneficiária de um dote para seu casamento, por meio da doação de um escravo, Manoel de Nação Angola, a pedido que fez o seu genro (pai de Maria) Luciano Rodrigues de Carvalho. Além de Maria, mais cinco netos foram beneficiados na realização da partilha de bens, todos, filhos de Vitória. A testadora, Maria Correa de Andrade, também declarou possuir terras de minerar, sita à paragem do Canal da Vila de São João, em que a preta mina havia adquirido através de uma sociedade feita com o Capitão José de Souza Gonçalves e Antônio João Crioulo, pelo trato lavrado em nota do tabelião. Mencionou ser proprietária de três escravos: José Angola, Francisco Angola e Hilária de Nação Mina. Esta última recebeu, por recomendação do seu falecido marido, a carta de liberdade pela metade do valor do seu preço de mercado, no entanto, “estaria isenta de toda escravidão” se não deixasse de assistir seus filhos durante o tempo de quatro anos. Reiterou Maria Correa que os mesmos deveriam tratá-la com a mesma caridade em que a

---

<sup>535</sup> AMSSP-SJDR, Livro de Óbitos (1800, mai-1804, mar), Testamento de Ana de Castilho Preta Mina aberto em 10/04/1802, anexo ao Assento de Óbito de Ana de Castilho, 18/09/1802.

tratou durante sua vida. Faleceu com todos os sacramentos em 11 de janeiro de 1791. Durante o seu funeral foram distribuídas as esmolas de dois vinténs para cada um dos doze pobres que estiveram presentes no acompanhamento do féretro.<sup>536</sup>

A reciprocidade traçada entre as irmãs libertas e seus aliados adquiridos dentro e fora da irmandade foi, repetidas vezes, externalizada pelos depoimentos autobiográficos dos testamentos. Isso demonstra o protagonismo feminino atrelado ao mundo do trabalho e ao campo devocional, quando essas mulheres forras assumiam os postos prestigiados de rainhas, juízas e de irmãs mesárias, podendo arcar com as pesadas despesas exigidas pelos encargos da confraria. Na ânsia de se destacarem naquela sociedade altamente hierarquizada, essas mulheres mostraram a necessidade de retribuir ao Rosário, a solidariedade que recebiam na *vida* e na *morte*. Um caso paradigmático foi demonstrado por **Ana de Oliveira**, natural da Costa da Guiné e casada com Manoel Pinto, legou uma casa de morada para o usufruto de seus escravos libertados. Segundo esta devota do Rosário, todos os bens adquiridos por sua “indústria e suor de seu trabalho” seriam — depois de sua morte — transferidos aos escravos e, na falta destes, à irmandade em que pertenceu, conforme o seu testamento aberto em 1779:

Declaro que dos bens que possuo ao presente são setenta e duas oitavas de ouro em pó, quarenta e duas oitavas em ouro lavrado e uma barrinha de ouro de quarenta e uma oitavas. Declaro que também possuo uma *morada de casas na Rua da Cachaça*, nas quais estou morando, as quais deixo *aos meus dois escravos que foram Manoel e Maria de Nação Benguela para os mesmos nelas viverem e morarem, enquanto forem vivos e, por falecimento de ambos, deixo a referida morada de casas à Irmandade do Rosário desta Vila* para sempre e por isso meu testamenteiro as não dará ao Inventário (...). Declaro que deixo uma saia preta e uma baeta de lemiste a dita minha escrava que foi pro nome de Maria de Nação Benguela e a mais roupa do meu uso, ordeno que se reporta por alguns pobres que me acompanharem à sepultura logo que eu falecer (...).<sup>537</sup> (Grifos Nossos)

Dar esmolas aos pobres foi uma das práticas muito comuns presentes na *espetacularização* festiva dos funerais barrocos. Esta atitude era sinônimo de confraternização na despedida e um dos últimos gestos beneficiários à *economia de salvação*, uma vez que a caridade ostentada durante o ritual mortuário repercutia em favorecimento à absolvição no *além* (assunto que será melhor desenvolvido no último capítulo). No entanto, a conversão de parte do seu patrimônio em *legados pios*, demonstra que Ana Oliveira teve preocupação em retribuir a seus escravos “pelos bons serviços prestados”, com o auxílio na libertação e no

---

<sup>536</sup> AMNSP-SJDR, Livro de óbitos (1790, mar-1792, nov.), Testamento de Maria Correa de Andrade preta Mina aberto em 13/02/1789, anexo ao assento de óbito (11/01/1791).

<sup>537</sup> IPHAN-SJDR, Testamento de Ana de Oliveira, 21/09/1779, Testamenteiro: Francisco Fernandes Medela. Livro de registro de Testamentos, nº 3, fl. 40.

amparo material (lhes permitindo o usufruto da casa em que morava). A testadora se preocupou também com relação à remissão de suas faltas, ao colocar em prática uma doutrina de reparação por meio dos gestos pios, esmolas, orações, confissões e penitências em prol da salvação de sua alma.<sup>538</sup>

Nesse sentido, não só Ana de Oliveira, mas as outras irmãs forras procuraram investir, com afinco, em seus benefícios espirituais. Essas mulheres rainhas, juízas, mesárias ou simplesmente indicadas como “ocupantes de vários cargos” multiplicaram o número de missas em que lhes eram de direito; beneficiaram filhos, afilhados, maridos e confrades não só no âmbito material, mas também no espiritual (através dos sufrágios); coartaram ou libertaram gratuita ou condicionalmente seus servidores em que viam merecimento em seu comportamento. Além disso, essas irmãs se preocuparam em retribuir o sentimento devocional construído diretamente com a representação da Virgem, davam a divindade presentes como adornos femininos, jóias e bens imóveis, em sinal da sua fé e reverência.

Essas doações às entidades leigas e aos aliados de vida terrena, além da afetividade devocional e pessoal demonstram a eficácia da doutrina da piedade e do mutualismo cristão. Sendo assim, a caridade prevista pela ação das “boas obras” convertia, constantemente, os bens materiais em benefícios espirituais ao doador. Neste aspecto, alianças se fortaleciam no instante derradeiro, uma vez que os receptores da troca, ao receberem a dádiva, retribuía-na oferecendo ao benfeitor, as orações e missas por sua alma. Deste modo, o momento *ante-mortem* servia também como espaço decisivo para a consolidação dessas teias de alianças, tecidas ao longo de toda experiência da diáspora, antes e depois do cativo. Nesse sentido, os significados da *economia do dom* — vigentes nas relações sociais desta sociedade hierárquico-escravista — ultrapassavam efetivamente o aspecto exclusivamente terreno e imediato para atingir as representações e as atitudes perante a morte e a vida pós-túmulo, pois os benefícios materiais e espirituais não eram entendidos separadamente.

Após afirmarmos o protagonismo dessas irmãs na esfera da vivência do sagrado e na participação da administração dos bens simbólicos nos espaços de poder da irmandade, precisamos reconhecer alguns traços comuns observados nessas trajetórias fragmentadas de irmãos e irmãs que se destacaram nas instâncias hierárquicas da corporação. O primeiro elemento a nos chamar a atenção se refere ao pertencimento ao agrupamento étnico de procedência *Mina* ou da “Costa da Guiné” — nomenclatura do tráfico — genericamente atribuída à região da África Ocidental. Vimos como esses irmãos e irmãs testadores forros,

---

<sup>538</sup> IPHAN-SJDR, Testamento de Ana de Oliveira, 21/09/1779, Testamenteiro: Francisco Fernandes Medela. Livro de registro de Testamentos, nº 3, fl. 40.

majoritariamente de Nação Mina, ocuparam cargos diretivos como juízes, juízas, reis e rainhas. Outrossim, esses libertos minas acumularam patrimônio, teceram redes comerciais de créditos, trabalharam nos negócios da mineração e investiram na posse de escravos, compondo com essas características, um perfil social aproximado à categorização definida por Daniel Precioso como “elite de cor” na sociedade escravista.<sup>539</sup>

As pretas minas mercadoras também se destacaram pela capacidade do seu grupo étnico, sobretudo na habilidade em amealhar recursos através do *sistema de ganho*<sup>540</sup>, conseguindo reverter seus pecúlios acumulados em escravos, jóias e bens móveis e imóveis. Ao lado deste investimento em riquezas, notamos também que houve uma conversão deste patrimônio em pagamentos de esmolas elevadas cobradas pelos cargos de prestígio das irmandades e a aplicação desses recursos em *benefícios espirituais* e legados pios. Os homens confrades forros, enquanto mesários, reis ou juízes também se envolveram nas atividades ligadas ao comércio de retalho. Foram donos de vendas, credores, proprietários de escravos e construíram alianças consangüíneas e afins, transmitiram seu patrimônio para seus descendentes ou quando não tinham parentes consanguíneos, distribuíaam seus bens entre seus aliados. Legar parte da herança à sua própria alma, instituindo-a como herdeira foi outro gesto comum nas formas de investimento na economia de salvação presente no catolicismo moderno.

A condição de liberto, associada à procedência étnica, nos ajuda a entender, em parte, a inserção diferenciada desses homens e mulheres na ocupação desses postos de poder na irmandade. Do total de 71 testadores forros sepultados no Rosário, entre o período de 1782 a 1830, apenas um Caetano de Souza não era filiado ao Rosário e 70,42% dos irmãos forros que abriram testamento, eram mulheres e 29,57%, homens. Dessas mulheres, 62% eram *minas*,

---

<sup>539</sup> Daniel Precioso, ao tratar de uma “elite de cor” na colônia, define alguns padrões direcionadores para o entendimento da composição deste segmento: a qualidade de libertos ou descendentes de libertos, a participação de cargos administrativos em sodalícios, a acumulação de riquezas e consequentemente “viver do trabalho de cativos”, e, eventualmente, a ostentação de patentes militares ou de outras posições que conferiam “prestígio e proeminência no interior do próprio grupo”. Ainda que esses africanos de procedência mina carregassem, de forma mais acentuada, os estigmas da escravidão em relação aos pardos — grupo estudado pelo autor — foram capazes de acumular riquezas, possuir escravos e assumir cargos elevados no interior das irmandades, aproximando-se, portanto, com o perfil social apresentado pelo autor. Cf.: PRECIOSO, *Legítimos Vassalos...*, *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>540</sup> João José Reis ao definir o sistema de ganho destaca: “As relações escravistas na cidade se caracterizavam pelo sistema de ganho. O “ganhador” escravo era obrigado a dar ao senhor, por dia ou por semana, uma quantia previamente acertada. Qualquer excedente era apropriado pelo escravo, e os senhores, em geral, respeitavam essa regra, embora nenhuma lei a garantisse (...). A cota variava de uma ocupação para a outra e dependia também da idade, saúde e outros atributos individuais dos escravos. [Após sua aquisição], os senhores recuperavam o capital investido num escravo, após três anos de trabalho produtivo (...) nas épocas de baixa continuava a compensar porque os escravos, em geral, se auto-sustentavam - comiam, vestiam-se e muitas vezes moravam com recursos próprios.”. Cf.: REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 198-199.

12% *angolas*, 8,0% *crioulas*, 6% *benguelas*, 4% *pardas*, 4% “*da Costa*”, 2% *congás* e 2% *couranas*. Entre os testadores filiados do sexo masculino, 38,09% eram *minas*, 23,80% *crioulos*, 9,52% *congós* e o restante somavam 28,57% de grupos menores, representados por apenas um indivíduo de cada procedência, como a *angola*, *parda*, *cambinda*, *benguela*, *preta* e *nagô*.<sup>541</sup>

Esses dados são indicativos, pois reforçam o apontamento historiográfico acerca das habilidades e artifícios mercantis dos grupos étnicos procedentes da África Ocidental.<sup>542</sup> A presença majoritária dos confrades *pretos minas* entre os testadores está atrelada à interpretação de que este grupo étnico recriou na *diáspora atlântica* não só suas heranças ligadas aos conhecimentos técnicos da extração aurífera, como também colocou em prática suas habilidades mercantis herdadas da África. Esses irmãos desenvolveram, inicialmente, através do acúmulo do pecúlio extraído dos jornais, o excedente necessário para a negociação de sua liberdade.

Não obstante, a historiografia voltada para os libertos nos aponta que só os recursos para a auto-compra não eram suficientes para garantir o consentimento senhorial e dar cabo ao processo de libertação.<sup>543</sup> Era necessário negociar, investir em uma política de longo prazo e, mesmo assim, não havia garantia absoluta de que depois de tudo isso, o senhor iria “premiar” e reconhecer a liberdade do escravo pelos “bos serviços” prestados. Esta política de longo prazo não deve ser entendida, portanto, de forma unilateral, pois assim como a liberdade não dependia exclusivamente da vontade do senhor, também não o era de domínio completo do escravo. Com efeito, se a relação senhor-escravo se constituía dentro das ambivalências, antagonismos e complexidades próprias da sociedade escravista, o processo de libertação também envolvia motivações múltiplas e uma infinidade de incertezas. Dito de

---

<sup>541</sup> AMNSP, Testamentos anexos aos assentos de óbitos (1782-1828). Ver a lista dos testadores em anexo.

<sup>542</sup> FARIA, *Pretas Sinhás...*, *Op. Cit.*, p.205; PRIMO, Bárbara Deslandes. Aspectos culturais e ascensão econômica de mulheres forras em São João del Rey: Séculos XVIII e XIX. Dissertação de Mestrado em História. Niterói: UFF/PPGHIS, 2010, p. 53.

<sup>543</sup> Há uma ampla bibliografia sobre os processos de negociação para a obtenção da alforria, cf.: CHALHOU, S. *Visões da Liberdade*, *Op. Cit.* FERREIRA, Roberto Guedes. *Egressos do cativo*. Trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2008; FIGUEIREDO, L. *O avesso da memória*. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII. 2ª Ed. Brasília, DF: Ednub; Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. KARASCH, M. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. *Op. Cit.*; FLORENTINO, M. “Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa”. In: *Topoi*, Revista de História do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2002. REIS & SILVA, *Negociação e Conflito*. *Op. Cit.*. \_\_\_\_ (Org.) *Escravidão & Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988. MATTOSO, K. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988; PAIVA, *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. *Op. Cit.*; SAMPAIO, A. C. J. “A produção da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial 1650-1750”. In: FLORENTINO, M. (Org.) *Tráfico, Cativo e Liberdade*: Rio de Janeiro, séculos XVII e XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 287-330.

outro modo, o investimento na liberdade não se respaldava em garantias legais e, mesmo depois de obtida a tão almejada carta de alforria, o senhor poderia revogá-la, baseando-se no argumento jurídico de que os gestos de ingratidão feriam os códigos de honra senhorial. Esta premissa foi muito utilizada pelos senhores até meados do Oitocentos para dar provas de sua arbitrariedade. Os mesmos desistiam ou se arrependiam de alforriar seus escravos, utilizando-se do argumento da ingratidão como justificativa para *reescravizar* seus escravos libertados.

Como podemos ter notado, tal princípio também foi incorporado pelos proprietários forros, a exemplo da testadora que vimos em linhas anteriores, Ana de Castilho que revogou a coartação de sua escrava Ana Nagô, alegando ter esta lhe desobedecido e demonstrado profunda ingratidão. No final do testamento a escrava foi arrolada entre os bens da senhora liberta.<sup>544</sup> Por outro lado, não podemos desprezar a ampla reprovação desses gestos de abusos da *casa grande*. Segundo os códigos costumeiros da senzala construídos pela vivência de uma *economia moral da escravidão*, os cativos rivalizaram frontalmente com as posturas senhoriais que infringiam o direito consuetudinário estabelecido a partir da experiência da senzala.<sup>545</sup>

As intervenções jurídicas acionadas pelas irmandades — em defesa dos irmãos que tiveram suas liberdades rescindidas — constituem uma das formas de entendimento desta contundente postura de rejeição às revogações de alforrias. Esta assistência judicial, como vimos em capítulos anteriores, acontecia por meio dos pedidos de resgates de irmãos que alegavam ter o reconhecimento público e notório da condição de libertos. Sendo assim, o costume de *resgatar irmãos* submetidos ao cativeiro ilegítimo foi muito praticado entre os reinóis e passou a ser reivindicado pelos confrades *pretos, pardos e crioulos* de inúmeras devoções no Ultramar, quando essas *irmandades de cor* tomaram conhecimento da extensão de privilégios promovida pelo poder régio na forma do benefício das mercês.

Com isso fica claro a presença dos padrões corporativos do antigo regime ibérico na constituição das práticas de alforria e dos resgates dos *irmãos* escravos, quando consideramos as acepções religiosas do catolicismo engajadas em libertar o *fiél* cristão do cativeiro mouro, durante a *Reconquista*. Para Lisly Gonçalves, assim como as assertivas missionárias foram utilizadas para a expansão e escravização no Ultramar com o princípio de *guerra justa*, a alforria ibérica tinha similaridades com a política de resgates de cristãos na disputa política e religiosa contra os sarracenos. Consoante a autora: “Era em nome do apostolicismo católico

---

<sup>544</sup> AMSSP-SJDR, Livro de Óbitos (1800, mai-1804, mar), Testamento de Ana de Castilho Preta Mina aberto em 10/04/1802, anexo ao Assento de Óbito de Ana de Castilho, 18/09/1802.

<sup>545</sup> CHALHOUB, *Op. Cit.*, p. 95-161.



que os mouros não convertidos assumiam a condição de prisioneiros de guerra, sendo trocados por portugueses aprisionados por muçulmanos, sempre sob o argumento de diferenças religiosas”.<sup>546</sup>

No entanto, o princípio de *guerra justa* — associado à bandeira do Rosário de combate ao infiel e expansão do império português — recebeu um tratamento doutrinário mais elaborado, pois as populações de infiéis deixaram de ser vistas como “prisioneiros de guerra” para, deste modo, serem concebidas como *almas pagãs* cuja libertação do pecado se daria pela submissão ao cativo terreno. Foi neste contexto que, a partir das formulações de Antônio Vieira, Jorge Benci, João Antonil, Nuno Marques Pereira e Manoel Ribeiro da Rocha, uma racionalização teológica mais sofisticada foi desenvolvida para explicar o empreendimento missionário como braço ideológico do expansionismo português.<sup>547</sup>

Nessa perspectiva, a libertação dos escravos cristãos — tão impregnada pelo discurso religioso do resgate das mãos do *infiel*, passa a ter — com o aprofundamento da instituição escravista, conotações mais afastadas do discurso religioso, porém ainda muito vinculada aos significados da *honra*, domínio senhorial e servilismo cristão.<sup>548</sup> Esses parâmetros morais de subordinação, difundidos através de uma de *política de incentivos* senhoriais na senzala, fez com que a alforria (prática de premiação) se tornasse um dos elementos estruturais mobilizadores das próprias relações escravistas na colônia. Todavia, as práticas de manumissão de raízes ibéricas adquiriram no Novo Mundo, leituras mais adequadas às políticas de mando específicas e aos acordos elaborados reciprocamente com a senzala. Foi assim que uma minoria “beneficiada” teve condições e soube explorar esses recursos de negociações para que, deste modo, pudesse traçar o caminho tão almejado pela maioria dos escravos. No entanto, a leitura habilidosa sobre tais prerrogativas senhoriais, em vista do alcance deste objetivo, não dependia exclusivamente dos parâmetros morais dominantes, mas das formas *africanas* de como esses escravos “liam” suas realidades fincadas nas experiências da *diáspora atlântica*. Posto isto, as relações de cativo observadas em África também

---

<sup>546</sup> GONÇALVES, Andréa Lisly. *As Margens da Liberdade*. Estudo sobre a prática das alforrias em Minas colonial e provincial. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2011, p. 27-30.

<sup>547</sup> Eu me refiro às obras: ANDREONI, *Op. Cit.*; PEREIRA, *Compêndio Narrativo...*, *Op. Cit.*; ROCHA, *Étiópe Resgatado...*, *Op. Cit.*; VIEIRA, *Sermões Op. Cit.*

<sup>548</sup> Eu me refiro à argumentação liberal assentada no direito de propriedade, como justificativa libertar ou não um escravo. Se antes a escravidão se respaldava num discurso religioso de conversão ou de expansão da “guerra justa”, do início do século XIX em diante a retórica de defesa da instituição escravista se sustentava pelo discurso da não violação do direito inalienável à propriedade privada. Cf.: GONÇALVES, *As margens da liberdade...*, *Op. Cit.*, p. 26.

serviram como matrizes de orientação às concepções de escravidão e liberdade observadas no continente de exílio.<sup>549</sup>

De acordo com os estudos africanistas,<sup>550</sup> a Costa da Mina, também conhecida como Costa do Ouro, representou a segunda área do tráfico que mais importou escravos para o Brasil, sendo superada somente pela região do centro-oeste africano, área que abrigava os reinos do Congo-Norte, Angola (Ndongo) e Benguela. Em terceiro lugar havia a rota vinda de Moçambique, abrangendo os limites da África Oriental. Com o início da expansão marítima do século XV, a Mauritânia (norte da África) e a Alta Guiné — esta em maior escala — eram as regiões que mais forneciam escravos ao Reino de Portugal. No entanto, o comércio atlântico de escravos — com demarcações claramente mercantilistas — foi definido em período posterior com o aprofundamento das alianças entre intermediários lusitanos e *sobas* (chefes políticos) da África Central. Nesse período, abrangendo já os séculos XVI e XVIII, as guerras expansionistas ao lado da construção de mercados especializados — esses ancorados em rotas estatais, incluindo desde o interior dos sertões até a costa litorânea — serviram como sustentáculos catalisadores do fornecimento da mercadoria humana ao Novo Mundo. Neste negócio voltado para a venda das *gentes etíopes* lucraram não só os comerciantes portugueses, mas também os holandeses, franceses, ingleses e até mesmo traficantes brasileiros, representantes dos portos de Salvador e Rio de Janeiro. Esses últimos negociavam diretamente com as praças de Uidá (Costa da Mina), Luanda e Benguela (Angola) respectivamente.<sup>551</sup>

A Costa da Mina ou Costa da Guiné se tornou a principal área de abastecimento entre as décadas de 80 e 90 do século XVII, quando Luanda, importante praça escravista deste momento, foi afetada por uma grave crise de epidemias, fome e seca, além dos constantes conflitos políticos gerados em função das disputas pelo monopólio das rotas e mercados de

---

<sup>549</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>550</sup> Cf.: CONRAD, R. E. *Tumbeiros*. O tráfico de escravos para o Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 39. LOVEJOY, Paul. L. *A escravidão na África*. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 100-106. MILLER, J. “A economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII”. In: PANTOJA, S. & SARAIVA, J. F. S. *Angola e Brasil*. Nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, pp. 11-68. KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Sintra: Publicações Europa América/ Biblioteca Universitária, s/d, Vol 1, p.341-365. MELLO E SOUZA, Marina de. *África e Brasil Africano*. São Paulo: Ática, 2007, p. 64-67. RAMOS, Artur. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. 4ª Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p.189-212. SWEET, James H. *Recrutar África*. Cultura, parentesco e religião no Novo Mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007, p. 35. THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 128-151.

<sup>551</sup> Sobre o trato direto entre comerciantes brasileiros e africanos, cf.: ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. FLORENTINO, M. *Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre África e Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

escravos.<sup>552</sup> Como alternativa, os “mercadores brasileiros da Bahia e de Pernambuco reagiram, desviando as suas atenções para o território que hoje faz parte do Benim”.<sup>553</sup> Deste vínculo comercial direto, escravos eram trocados por tabaco, principal moeda do tráfico nesta região africana, ao lado da geribita (cachaça), produto muito apreciado nos mercados de Luanda e de Benguela. Na região da Alta Guiné, os traficantes baianos e os comerciantes de Uidá estreitaram seus vínculos mercantis, ao ponto de muitos mercadores nascidos em Salvador formarem famílias nessas cidades como Uidá e Lagos e se aliarem aos chefes políticos locais.<sup>554</sup>

No entanto, quando utilizamos o termo “*mina*”, em alusão ao mercado de São Jorge da Mina, devemos estar cientes sobre a imprecisão do vocábulo, pois a expressão remete a um porto de embarque e não ao grupo étnico de origem. Como já afirmamos atrás, os grupos étnicos se constituem nas relações permanentes de contatos culturais e no caso das etnias africanas reconstruídas no Brasil, absorveram, em grande parte, as generalizações provenientes da própria classificação do tráfico, fator este que contribuiu demasiadamente para “obscurecer identidades mais específicas” da pré-travessia. Sendo assim, os grupos classificados como *minas* no porto carioca poderiam abranger diferentes outros grupos étnicos. Do mesmo modo que a qualificação *mina* em Salvador poderia encobrir ou recriar uma grande variedade de segmentos, tais como os *hauçás*, os *iorubás*, os *fulas*, os *calabares*, os *nagôs*, os *gêjes*, os *makis*, os *fons*, os *achantis* e uma série de outras procedências adjacentes da África Ocidental.<sup>555</sup>

Recorrendo aos apontamentos de James Sweet, a ampla região da Costa da Guiné pode ser dividida em duas grandes áreas de influências culturais. Sendo assim, temos a Alta Guiné — “que vai desde o rio Senegal até as áreas ao sul do Cabo Mounte, na atual Libéria”, incluindo aí, os grupos “*uolofes*, *fulas*, *mandingas* e os *biafados*”— e a Baixa Guiné, estendendo “grosso modo do Cabo Palmas até Baía do Biafra”. Nesta zona encontramos os *nagôs*, os *gêjes*, os *courás*, os *calabares*, os *cobus*, entre outros.<sup>556</sup> Paul Lovejoy, ao discriminar traços específicos dessas áreas culturais, defende que a religião islâmica, através da *jihad*, desempenhou um papel importante para a expansão das fronteiras do mercado de

---

<sup>552</sup> SWEET, *Recriar África...*, *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>553</sup> *Idem.*

<sup>554</sup> Francisco Félix de Souza foi um dos traficantes de escravos baianos que se estabeleceu em Benim. Na primeira metade do século XIX o comerciante se tornou o principal aliado do Reino de Daomé e intermediário entre os mundos: europeu, africano e luso-americano. Recebeu do soberano de Daomé o título Chachá, absorveu os costumes locais, como a poliginia, por exemplo, e deixou uma descendência numerosa no local. Cf.: MELLO e SOUZA, *África e Brasil africano...*, *Op. Cit.*, p. 67.

<sup>555</sup> KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 64.

<sup>556</sup> SWEET, *Recriar África...*, *Op. Cit.*, p. 36.

escravos nas regiões islamizadas do Golfo do Benim. No entanto, a instituição da escravidão mesmo pré-existente na região, trazia traços diferenciados daquela praticada pelos portugueses. Segundo o autor, a condição servil poderia advir dos prisioneiros capturados em guerras santas, das dívidas privadas ou tributárias não pagas, das sentenças de justiça aos criminosos (praticantes de roubo, adultério, assassinato, bruxaria, etc.) e, por fim, do comércio de escravos.<sup>557</sup>

Não obstante, havia um discurso legitimador acerca das formas aceitáveis e reprováveis de escravização em várias culturas do continente africano. O comércio, por exemplo, não era o principal mecanismo de abastecimento de escravos, mesmo que mercadores muçulmanos já incluíssem a mercadoria humana entre seus negócios naquela região. A escravidão na Costa da Guiné desempenhava, na visão do autor, um papel complementar, incidental, antes da inserção européia, pois as relações servis dependiam muito mais do sistema de interação dos grupos familiares – ao integrar o escravo como membro agregado à família – do que das transações exclusivamente mercadológicas. O autor também descreve que havia uma hierarquização na condição servil, pois dependendo do setor em que se destinava o escravo, diferente era o status que ele ocupava frente aos segmentos de escravos e aos senhores. Sendo assim, o escravo poderia assumir altos escalões, como postos burocráticos como conselheiros do rei, até de ofícios mais rudes ligados ao trabalho na lavoura, no comércio, nas casas, etc.<sup>558</sup>

Além disso, a escravidão não se transmitia, obrigatoriamente, pelo ventre da mãe, como ocorria na legislação portuguesa. Quando compradas para servirem como concubinas, as mulheres escravas poderiam gerar filhos livres, desde que fossem filhos do senhor. Na prática islâmica, as mulheres “tornavam-se legalmente livres com a morte” do seu proprietário, em alguns casos elas já eram consideradas automaticamente livres assim que davam a luz aos filhos de seus amos.<sup>559</sup> A manumissão também integrou uma prática reconhecidamente instituída no mundo islâmico africano, haja vista a libertação dada pela auto-compra ou por via da quitação efetuada por terceiros (lembrando que as mulheres eram sempre mais onerosas), ou por meio da prestação de serviços e extensão das relações de subserviência ao antigo senhor. Andrea Lisly, a partir de Claude Meillassoux, descreve a existência de estágios intermediários entre os escravos manumitidos, de forma condicional, e aqueles que conseguiram a libertação plena. Nas áreas shelo-sudanesas os escravos

---

<sup>557</sup> LOVEJOY, *A escravidão na África...*, *Op. Cit.*, p. 145.

<sup>558</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>559</sup> *Idem*, p. 30.

manumitidos deveriam morar com seus antigos senhores e não poderiam se deslocar sem sua autorização prévia. Já os escravos definitivamente libertados, gozavam de plena autonomia de deslocamento e não se prendiam com laços clientelares a seus antigos senhores.<sup>560</sup>

Mary Karasch, também preocupada em abalizar esses diferentes traços culturais dos povos *minas* no contexto da diáspora atlântica, ponderou que nem todos os africanos deportados no Brasil, classificados como *minas*, professavam a fé islâmica. Muitos deles, advindos das regiões fronteiriças do Islã africano cultuavam entidades ancestrais, que se tornaram conhecidas no Brasil como deuses orixás.<sup>561</sup> De origens iorubá e daomeana, esses orixás integravam os elementos fundadores das linhagens familiares e da organização política e social de muitas culturas do Golfo do Benim. Na Alta Guiné, muitas vezes, o islamismo foi apropriado á luz de antigas tradições culturais dos reinos locais. Os *mandingas*, por exemplo, súditos do Reino de Mali (Alta Guiné) — onde a religião muçulmana foi incorporada às crenças locais — utilizavam-se de amuletos (bolsas de mandinga) para se defenderem dos inimigos.<sup>562</sup>

No Rio de Janeiro, a brasilianista identificou algumas comunidades religiosas dos “filhos de Alá” ao lado de outras dedicadas aos “filhos de Olorum”. Os *minas* muçulmanos, segundo os registros policiais consultados pela autora, jejuavam durante o Ramadã, praticavam a poliginia e a circuncisão, faziam seus rituais de cinco orações diárias e tinham seus próprios *alufás*.<sup>563</sup> Quanto aos *pretos minas*, filhos de Olorum, praticavam uma espécie de candomblé primitivo, denominado pelos registros policiais de *candombe*. Nesses rituais, os africanos dançavam em círculo em ritmos de batidas de tambor e palmas em encontros noturnos realizados à surdina. Conforme a descrição de Karasch, os processos crimes listaram frequentemente os apetrechos e instrumentos sagrados confiscados durante as “batidas policiais”. Entre os objetos recolhidos, havia “grandes jarras” utilizadas para pôr comida ao santo, “imagens de ídolos”, cabeças de animais (empregadas em rituais de sacrifício) em oferenda aos espíritos, feixe de ervas para banhos, chocalhos e caixas para a execução dos cânticos (considerados veículos importantes de comunicação com o sagrado).<sup>564</sup>

Esses povos *minas*, de línguas e crenças tão diversificadas, ficaram também conhecidos pelo imaginário colonial como povos dados à revolta, por serem, de acordo com os estereótipos reproduzidos pela literatura dos viajantes, afamados como “orgulhosos,

---

<sup>560</sup> GONÇALVES, *As margens da liberdade...*, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>561</sup> KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>562</sup> MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano...*, *Op. Cit.*, p. 114.

<sup>563</sup> KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 375-377.

<sup>564</sup> *Idem*, p. 377.

indômitos e corajosos”. A brasilianista reitera que depois da Revolta dos Malês em 1835 em Salvador, esses atributos povoaram, com muita força, o imaginário senhorial, provocando o receio dos brancos em adquirir escravos da Guiné, *vindos do norte*, ou seja, das províncias produtoras do açúcar que passaram a vender escravos ao sul, através do tráfico interprovincial após a lei de proibição de 1831. Este mesmo grupo étnico, oriundo da África Ocidental, compôs, em grande parte, as primeiras levas de escravos inseridas nas regiões das Minas, após o início da demarcação das *datas*, ocorrida nas primeiras décadas do século XVIII. Durante as três primeiras décadas do século do Setecentos, a importação de minas, segundo Russell-Wood teria “excedido a de angolanos” nesse processo de ocupação inicial. Tal traço demográfico seria convertido nas décadas posteriores, em função da reinserção de Luanda e pela entrada do porto de Benguela nas rotas do tráfico atlântico, fazendo com que essas praças dessem preferência a saída dos grupos centro-africanos.<sup>565</sup>

Ao chegarem à América Portuguesa pelos portos de Salvador ou do Rio de Janeiro, a maioria desses escravos serviram de “braços” para o extenuante trabalho da mineração. Segundo o historiador acima, para “batear era preciso mergulhar até a cintura em torrentes geladas, enquanto a parte superior do corpo ficava exposta ao sol.” Essa combinação de “calor, água e esforço físico excessivo” expunha o escravo a insolações constantes e outras doenças como a malária, “febres malignas”, pneumonia. Tudo isso conjugado a uma alimentação precária - baseada em farinha de mandioca, carne de porco e aguardente - e aos péssimos cuidados do vestuário e às precárias condições de habitação.<sup>566</sup> Todavia, somente com a diversificação econômica, muitos escravos foram direcionados, na região das minas, para outros ofícios, ligados ao comércio ambulante e à prestação de serviços, tais como, os carregadores, barbeiros, recadeiros, ferreiros (lembrando da habilidade dos minas com as técnicas de fundição),<sup>567</sup> sapateiros, lavadeiras, doceiras e uma heterogeneidade de ocupações caracterizadas pela mobilidade espacial e pelos ganhos dos jornais.

Essas especificidades da experiência urbana do cativo possibilitaram o acesso de alguns grupos de escravos à compra da alforria. Mas não só as justificativas econômicas servem para explicar o fenômeno da libertação em Minas; outras motivações como as habilidades para lidar com as pressões morais do cativo, a aquisição de aliados ou protetores (eventuais mediadores na negociação com o senhor) e os próprios interesses afetivos senhoriais devem ser levados em consideração. Os jornais e, porventura, seus

---

<sup>565</sup> RUSSELL-WOOD, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 169.

<sup>566</sup> *Idem*, p. 174-175.

<sup>567</sup> *Idem*, p. 182.

excedentes, auxiliaram, sem dúvidas, na acumulação do pecúlio, no entanto, só a reunião de recursos não era suficiente; era preciso barganhar, adquirir confiança, prestar “bons serviços” durante uma vida inteira.

Nessa disputa pelos “prêmios” ou “dádivas” – sem desmerecer o protagonismo de ambas as partes – nesse processo complexo de libertação, as mulheres escravas saíram na frente, com amplas vantagens em relação aos homens. Esta primazia feminina pode ser explicada tanto por suas habilidades em amealhar recursos (através das vendas de seus tabuleiros), quanto por suas inserções na *casa grande*, por meio da prestação dos serviços domésticos. As motivações de ordem afetiva e sexual também poderiam ser definidoras nesse processo, mas para isso essas cativas articulavam laços de reciprocidade com seus senhores, negociavam os “ganhos”, tomados aparentemente “dádivas” ou a “premiações” por parte dos senhores.<sup>568</sup>

Destarte, tornamos a dizer que em situações como esta sempre envolvia uma relação dual, às vezes mediada por aliados co-participes, mas nunca decidida por uma via de mão única. Ademais, as redes de parentesco ou mesmo as irmandades (através dos seus resgates) poderiam se envolver neste processo de libertação. A instituição da alforria fixou, portanto, uma das pedras basilares do sistema escravista, ao mesmo tempo em que atendia aos interesses dos seus contemplados, disseminava também uma política de domínio em que a dívida de gratidão não poderia ser quitada somente com recursos financeiros. Em consonância com a interpretação, Antônio Carlos Jucá em investigação sobre a manumissão no Rio de Janeiro afirma que a alforria constituía:

O resultado final de um longo processo de negociação, nascido ao mesmo tempo da aceitação pelo cativo das regras da sociedade escravista e da utilização por ele dessas mesmas regras em seu benefício (...). Longe de ameaçar a ordem escravista, acabava por servir a sua reiteração.<sup>569</sup>

França Paiva, ao reiterar a participação ativa das mulheres na aquisição da alforria, acrescenta que as mulheres forras representaram o segundo grupo mais rico da sociedade mineira, depois dos homens livres (*entre os quais, os portugueses*), superando até mesmo a

---

<sup>568</sup> Ao abordar sobre o tema da exploração sexual presente nos processos de alforria, França Paiva chama atenção para os interesses de ambas as partes nesta relação de trocas. Mesmo se tratando de posições sociais e de uma reciprocidade absolutamente desiguais e sem minorar, portanto, a violência intrínseca nessas relações, o autor reitera que não se pode descartar o agenciamento dessas mulheres para da alforria ou a transmissão de recursos materiais e a assistência aos “filhos ilegítimos”. Cf.: PAIVA, *Escravos e Libertos nas Minas...*, *Op. Cit.*, p. 116-117.

<sup>569</sup> SAMPAIO, Antônio Carlos. “A reprodução da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750”. In: FLORENTINO, *Tráfico, cativo e liberdade...*, *Op. Cit.*, p. 309-310.

acumulação de bens das mulheres livres e *pretos* forros.<sup>570</sup> Além disso, esta prosperidade econômica das libertas, sobretudo das *pretas minas*, se deve não só às aos seus arranjos sociais em que foram capazes de acionar nos quadros da diáspora, mas as heranças culturais recriadas com significados apropriados às limitações da sociedade escravista. O legado transmitido por essas irmãs forras em seus testamentos diz respeito tanto aos bens materiais, quanto às *práticas imateriais* impressas na forma de ensinamentos e técnicas repassados aos herdeiros em legados de instrumentos de trabalho como tachos de cobre para fabricação de doces, balanças de ouro, instrumentos de mineração, etc.<sup>571</sup>

Já a distribuição dos legados pios pelas testadoras à devoção do Rosário e a conversão de parte deste patrimônio em benefícios espirituais, demonstram como as irmãs matriculadas, quando bem posicionadas socialmente, tinham inserções maiores na ocupação de cargos hierárquicos de prestígio na irmandade. Brügger e Oliveira também chamaram atenção para este fato ao indicar a participação de 21 mulheres entre os 24 *minas* ocupantes de cargos entre 1750 a 1848 na irmandade do Rosário de São João del-Rei. Para os autores, os pretos *minas* “provavelmente estiveram entre os fundadores da irmandade”<sup>572</sup> e representavam no mesmo período mencionado, o terceiro grupo mais influente do sodalício, com 18,6% dos cargos, superados apenas pelos crioulos (37,2%) e angolas (19,4%). Este destaque dos *minas* ocorreu mesmo durante a vigência do tráfico em que os grupos centro-africanos dominavam o panorama demográfico da população escrava, sem contar que nas décadas seguintes houve o avanço da crescente “crioulização”, isto é, dos escravos nascidos no Brasil.<sup>573</sup>

Os quadros expostos mais à frente demonstram parcialmente o perfil dos oficiais e mesários, cujas informações como origem, cor, procedência étnica e condição social foram mencionadas em seus assentos. Na maioria das vezes, notamos a omissão desses indícios pelos escrivães. Devemos lembrar ainda que os cargos de escrivão (secretário) e tesoureiro foram frequentemente ocupados por homens livres, por razões já apresentadas em linhas anteriores. Observamos também os casos de 54 *senhoras donas*<sup>574</sup> que, ao lado de mulheres forras *pretas*, *crioulas* ou *pardas*, deram entrada e assumiram cargos de juízas ou de provedoras. Essas situações foram observadas com senhoras como Dona Balbina Cândido

---

<sup>570</sup> PAIVA, *Escravos e Libertos...*, p. 36.

<sup>571</sup> FARIA, *Pretas Sinhás...*, *Op. Cit.*, p. 243.

<sup>572</sup> BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 193.

<sup>573</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>574</sup> Conforme João Fragoso, o “vocábulo dona, segundo as normas de tratamento do Reino, devia ser aplicado somente para designar as mulheres das famílias reconhecidas pela coroa como fidalgas e nobres. Cf.: FRAGOSO, J. “Efigênia Angola, Francisca Muniz Forra Parda, seus parceiros e senhores: Freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma construção metodológica para a história colonial.” In.: *Revista Topoi*, Vol. 11, pp. 74-106, Vol. 11, N. 21, jul-dez. 2010, p. 103



Negreiros, matriculada em 21 de fevereiro em 1848 e ocupante dos cargos de provedora e rainha da irmandade do Rosário. Outra senhora relacionada foi a dona Dionísia Teixeira Vianna, entrante em 1835 e provedora e rainha em 1836 e 1854, respectivamente. Os sacerdotes também se filiaram ao Rosário dos Pretos, assumindo cadeiras administrativas, como a de provedores. Do total de 13 padres matriculados, estavam: Francisco de Amâncio Assis (matriculado em 19/12/1844), Bernardino de Souza Passos (12/12/1849), José Antônio Marinho (16/04/1841) Joaquim Leite de Faria Souza (27/03/1847) e João José dos Passos (12/12/1849, esses dois últimos também coroados como reis.<sup>575</sup>

Irmãos trabalhadores de oficiais mecânicos, como o pedreiro José Pedro da Silva, matriculado em 21 de fevereiro de 1838, também serviu a irmandade como irmão mesário. Já o escravo Hilário atuou como procurador e tesoureiro, enquanto que o forro Francisco Vitorino José Cardoso serviu a confraria na qualidade de mesário e escrivão. Outro escravo a se destacar na ocupação desses cargos oficiais foi o irmão cativo João Bernardo de Souza de Nação Angola, escravo do Alferes Francisco Bernardes de Souza. Esse escravo foi mesário e tesoureiro por quatro anos consecutivos. Antônio Congo, também cativo, matriculado em 26 de janeiro de 1823, serviu como oficial de procurador em 1829 e de tesoureiro em 1835. Serafim, entrante em 1839, foi mais uma irmão escravo que serviu aos postos de mesário e de tesoureiro.<sup>576</sup> Vejamos mais detalhes da composição dos cargos da irmandade de São João del-Rei pela exposição dos quadros abaixo:

---

<sup>575</sup> AINSR-SJDR, Livros 06 e 22, Entradas de Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São João del-Rei.

<sup>576</sup> AINSR-SJDR, Livros 06 e 22, Entradas de Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São João del-Rei. Cf.: Matrículas de José Pedro da Silva (21/02/1848), Hilário, escravo de João Bernardino (16/06/1846), Francisco Vitorino José Cardoso Forro (12/02/1842), João Bernardo de Souza de Nação Angola, escravo do Alferes Francisco Bernardes (23/12/1843), Antônio Congo, escravo de Francisco Ferreira de Oliveira (26/01/1823). Serafim, escravo de Dona Mariana (07/10/1839).

## QUADRO 1: Composição dos cargos segundo a condição social e a cor na Irmandade do Rosário de São João del-Rei

### Legenda:

L. Livres  
 E. Escravos  
 F. Forros  
 N. M.- Não Menciona  
 B. Brancos  
 P. Pardos  
 P. Pretos

Cargos	Cond. Social				Cor			
	L.	E	F	N.M	B.	Par.	Pret.	N.M.
Entradas (1782-1851)								
Rei	7	2	-	12	-	-	2	19
Rainha	8	3	-	16	-	-	2	25
Juiz	1	-	-	1	-	-	-	2
Juíza	1	2		3	-	1	-	5
Provedor	8	1	-	10	-	-	-	19
Provedora	6	2		10	-	1	-	17
Procurador	-	5	1	8	-	-	2	12
Procuradora	-	-	-	-	-	-	-	-
Escrivão/ Secretário	1	-	1	9	-	-	-	11
Tesoureiro	-	4	-	5	-	-	2	7
Irmãos de Mesa	7	44	1	58	2	1	10	97
Irmãs de Mesa	5	39	2	35	-	1	9	71
Andador	-	5	-	7	-	-	4	8
Zelador	-	2	-	2	-	-	1	3
Zeladora	-	3		2	-	-	-	5
SOMA =339	44	112	5	178	2	4	32	301
%	12.9	33.0	1.4	52.5	0.5	1.1	9.4	88.7

Fonte: AINSR-SJDR, Livros 06 e 22. Entradas de irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos de São João del-Rei. Para a confecção da tabela foram consideradas 1.431 matrículas do período de 06/01/1782 a 16/02/1851, no entanto, foram selecionadas apenas as 339 entradas referentes aos irmãos que mencionaram participar de algum cargo diretivo. A ocupação desses postos poderia avançar nas décadas seguintes, no entanto, correspondia aos matriculados até fevereiro de 1851. Deste total de entradas, havia um assento ilegível e um assento rasgado.

## QUADRO 2: Relação entre as etnias e os cargos ocupados no Rosário de São João del-Rei (1818-1849)

Nome	Etnia, cor ou origem	Cond. Social	Cargos ocupados	Entrada	Proprietário
Procedências não Identificadas					
1. Ana Tomázia de Nação Ncota	Africana	N.M	<b>Rainha</b>	27/02/1836	-
<b>Centro-Oeste Africano- 66,6%</b>					
2. João Angola	Angola	Escravo	Irmão de Mesa	05/04/1831	João Gonçalves Gomes
3. João Bernardo de Souza Angola	Angola	Escravo	Irmão de Mesa e Tesoureiro	23/12/1843	Alferes Francisco Bernardes de Souza
4 Maria Benguela	Benguela	Escrava	Irmã de Mesa	05/03/1843	Augusto Leite Teixeira
5. Maria Barreto Benguela	Benguela	N. M.	Irmã de Mesa	18/11/1849	-
6. Antônio de Castro Moreira Camondongo	Camondongo	Escravo	Irmão de Mesa	26/01/1823	Cap. José Antônio Moreira
7. Vicente Congo	Congo	Escravo	Irmão de Mesa	19/02/1832	Carlos Batista Machado
8. Francisco Congo	Congo	Escravo	Irmão de Mesa	27/09/1849	Padre Coelho
9. Antônio Congo	Congo	Escravo	Irmão Remido*, andador e zelador	02/02/1822	Francisco José Dias
10. Antônio Congo	Congo	Escravo	Procurador e tesoureiro	26/01/1823	Francisco Ferreira de Oliveira
11. Joaquim Congo	Congo	Escravo	Sacristão**	31/07/1825	Venâncio José do Espírito Santo
12. Francisco Congo	Congo	Escravo	Andador	31/07/1825	Antônio José de Andrade
13. Lúcio Congo	Congo	Escravo	Irmão de Mesa	23/01/1832	Manoel Ferreira Pinto
14. Rosa Congo	Congo	Escrava	Irmã de Mesa	12/02/1842	Comendador José Maximiano Batista
15. Tereza Ganguela	Ganguela	Escrava	Irmã de Mesa	29/10/1819	Maria Francisca
16. Maria Rebola	Rebolo	Escrava	Irmã de Mesa	16/02/1840	Antônio Marques
17. Luiza Rebola	Rebolo	Escrava	Irmã de Mesa	12/08/1818	-
18. Joana Rebola	Rebolo	Escrava	Irmã de Mesa	16/10/1821	Dona Maria Custódia
19. Catarina Rebola	Rebolo	Escrava	Irmã de Mesa	15/02/1824	Alferes Luiz José Soares
20. Antônio José Pedro da Costa Rebolo	Rebolo	N.M.	Andador	15/02/1824	-
<b>África Ocidental- 20%</b>					
21. Antônio Mina	Mina	Escravo	Irmão de Mesa	26/12/1825	Cap. Felipe Gomes Pereira
22. Miguel Mina	Mina	Escravo	<b>Rei</b>	16/12/1825	Alferes Francisco Bernardo de Souza
23. Libório da Costa da Mina	Mina	Escravo	Irmão de Mesa e Procurador	06/01/1826	Dona Ignácia
24. João Mina	Mina	Escravo	Irmão de Mesa e <b>Rei</b>	03/02/1828	Francisco Dias
25. Mariana Mina	Mina	Escrava	<b>Rainha</b>	07/02/1841	Cap. ? Coelho
26. Manoel Nagô	Nagô	Escravo	Irmão de Mesa	21/01/1836	Dona Inês Carlota
<b>África Oriental- 0,3%</b>					
27. Maria Francisca Moçambique	Moçambique	Escrava	Irmã de Mesa	21/01/1835	José Felipe de Alencastro Vianna
<b>Nascidos no Brasil- 20%</b>					
28. Antônio Crioulo	Crioulo	Escravo	Irmão de Mesa	19/02/1832	Joaquim Pestana Coimbra
29. Jacinto José da Silva Crioulo	Crioulo	Escravo	Irmão de Mesa	14/06/1829	Padre Antônio da Costa Dias
30. Rosa Maria <b>Parda</b>	Parda	N.M.	Juíza	28/12/1820	-
31. Helena Pinta Parda	Parda	N.M.	Provedora	26/01/1823	-
32. João da Silva Pardo	Parda	N.M.	Irmão de Mesa	07/09/1828	-
33. Francisca de Paula Parda	Parda	Escrava	Irmã de Mesa	25/02/1835	Senhora Dona Ana (viúva)

Fonte: AINSR-SJDR, Livros 06 e 22. Entradas de irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos de São João del-Rei.

\*O Irmão Remido era um cargo simbólico, pois o confrade pagava uma taxa mais elevada para desfrutar de certas vantagens, como o não pagamento de anuidades e aquisição de sufrágios.

\*\*O cargo de sacristão era ocupado por meio de um contrato de serviços acordado mediante à mesa diretiva.

Dos 339 cargos identificados nos registros de matrículas apenas 33 nomes mencionaram a procedência étnica nos Livros de Entrada. Desses 339 nomes, 112 eram declaradamente escravos, cinco eram forros, 44 livres e 178 registros não apresentaram a condição social do ocupante.

Para a confecção deste quadro utilizamos da classificação das procedências étnicas feita por KARASCH, M. *A vida dos escravos...*, Op. Cit., p. 46, 481-494

Da relação de 1.431 nomes matriculados, 339 registros feitos entre 1782 a 1851 apresentaram a ocupação de algum cargo, mesmo em anos posteriores ao de 1851. Desses ocupantes de postos administrativos a maioria, ou seja, 52,5% não indicou a condição social, ao passo que 12,9% dos nomes foram declarados livres, 33% escravos e 1,4% forros. É provável que muitos dos forros tivessem sua condição social omitida em função das estratégias de silenciamento dos estigmas de cativo. A cor também foi um dado muito encoberto, o que pode nos sugerir a intenção dos irmãos em não indicar esta informação no ato do assento ou um desinteresse do próprio escrivão em registrá-la. O fato é que 88,7% dos nomes matriculados não apresentaram a referência de cor, ao passo que 0,5% se declararam brancos, 1,1% pardos e 9,4% pretos.<sup>577</sup>

Com relação aqueles cargos (293) que ofereciam equidade de ocupação entre homens e mulheres — isto é, os reinados, os juizados, as provedorias, as cadeiras de mesa e de zeladores — 46,7% foram ocupados por mulheres e 53,2% por homens. Excluímos desta soma os postos tradicionalmente preenchidos por membros do sexo masculino, tais como as vagas de escrivão, tesoureiro, andador e de procurador. Nesse sentido, notamos que apesar das mulheres terem desvantagem em relação aos homens, segundo o quadro geral na ocupação dos postos de poder, em outros encargos, como os de reinado e juizado, elas se sobressaíram ocupando o maior número de assentos. Eram, portanto, 27 rainhas para 21 reis, seis juízas para dois juizes e cinco zeladoras para quatro zeladores.<sup>578</sup>

Em análise do *quadro 2*, arrolamos os nomes, dos quais mencionaram a procedência étnica e a origem na ocupação dos cargos. Apesar da existência de uma grande lacuna na referência sobre essas informações, procuramos dimensionar, mesmo que parcialmente, apenas os nomes que apresentaram a cobertura completa desses apontamentos a partir de 1818 até o ano de 1849. Desta amostragem de 33 nomes, observamos que 66,6% declaram procedências referentes à região do centro oeste-africano, com destaque às etnias *congo*, *rebolo*, *angola* e *benguela*. Em seguida tivemos o mesmo percentual de africanos ocidentais, sobretudo *minas*, juntamente com os nascidos no Brasil (*crioulos* e *pardos*), com 20% de participação para cada subgrupo mencionado. E por fim, observamos apenas uma irmã mesária de origem moçambicana e uma rainha de procedência africana não identificada. Acreditamos que a representatividade de *crioulos* foi também encoberta pela omissão de

---

<sup>577</sup> AINSR-SJDR, Livros 06 e 22. Entradas de irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos de São João del-Rei.

<sup>578</sup> AINSR-SJDR, Livros 06 e 22. Entradas de irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos de São João del-Rei.

dados, em função da grande quantidade de entrantes (81,8%) não mencionarem sua origem nos assentos e pelo fato deste período selecionado já abranger o processo de naturalização da população escrava na colônia e império.

Esta omissão da origem foi identificada, por exemplo, nos assentos de Hilário escravo, servidor como dos cargos de procurador e tesoureiro, e do irmão Serafim, também cativo, e ocupante dos postos de mesário e tesoureiro. Por outro lado, essas referências fragmentadas indicam ainda a inserção dos *minas* na ocupação das colocações de reis e rainhas, dos quatro nomes de africanos integrantes do reinado no Rosário entre o período sugerido, três eram de procedência *mina*: Miguel, escravo do Alferes Francisco Bernardo de Souza; João, escravo de Francisco Dias e Mariana, cativa do Capitão Coelho.

É preciso ainda reforçar que a transmissão dos cargos diretivos, mesmo submetida ao processo de eleições indiretas, primava, sobretudo, pela continuidade dos grupos hegemônicos na composição dos quadros de mando da irmandade. Digo isso, porque embora as prescrições estatutárias orientassem pela espera de três anos para a reeleição de cargos oficiais, muitos nomes de irmãos se repetiram consecutivamente no livro de eleições, fazendo com que esta norma tivesse pouco efeito na prática. Vejamos alguns nomes frequentes na sequência dos eleitos entre 1842 a 1849: o pardo Domingos Fernandes Sampaio (rei entre 1844-1846), Manoel Pereira Bastos (rei em 1842 e 1843); Marinho José da Siqueira (procurador em 1847, 1848 e 1849); Sabino Alves da Costa (procurador em 1842 e 1843); Hermergildo José de Souza Trindade (secretário por quatro anos, entre 1844 a 1847); Francisco Bernardes de Souza (provedor entre 1844 a 1847), entre outros.<sup>579</sup>

\*

Ao chegarmos ao fim desta seção esclarecemos ao leitor que a nossa preocupação neste item foi desenvolver uma análise qualitativa acerca dos significados da ocupação dos cargos administrativos. Procuramos abalizar sobre as influências desta inserção de destaque na vida associativa em outras esferas de sociabilidade fora da irmandade. Neste aspecto, optamos por buscar nos testamentos de reis, rainhas, juizes e outros ocupantes de "cargos maiores", o caminho metodológico para o preenchimento indireto das lacunas frequentes, ocasionadas pela omissão de informações nos assentamentos dos matriculados.

Apreendemos desta análise que as mulheres forras, sobretudo as *pretas minas*, protagonizaram funções de mando na organização da festa à Senhora padroeira, sendo este evento considerado pelos irmãos, o maior acontecimento público da irmandade. Vimos

---

<sup>579</sup> AINSR-SJDR, Livro de Eleições da Irmandade do Rosário de São João del-Rei (1842-1849)

também como parte deste patrimônio foi, sistematicamente, convertida em serviços funerários, legados pios e benefícios espirituais para a salvação de suas almas no *além*. Além disso, notamos como os forros integrantes dos *cargos maiores* se preocuparam em fortalecer suas alianças, através da transmissão de bens aos seus aliados consanguíneos, rituais ou afins. Esta forma de recompensar esses acordos firmados durante a vida garantia a solidariedade no momento *ante-mortem*, por meio da premiação de gratificações feitas aos seus testamenteiros, ou herdeiros (cônjuge, filhos afilhados, escravos, companheiros de ofícios, etc.).

E por fim, ratificamos a interpretação de que a constituição de poder das irmandades dependia diretamente dos modos de vivenciar e se apropriar das normas impressas no compromisso. Observamos as estratégias acionadas para a perpetuação dos grupos hegemônicos nos quadros da governabilidade dos bens sagrados da vivência devocional, acentuando para o fato de que o processo eleitoral servia como mecanismo catalisador de alianças grupais. Aqueles bem colocados, com o poder de decisão na hora de indicar os nomes mais “zelosos e beneméritos” na lista dos elegíveis, definiam os enquadramentos de poder dentro da comunidade confraternal. No item que segue daremos continuidade à análise centrada nos modos de governar os bens sagrados da irmandade, com ênfase agora, na atuação eclesiástica do sacerdote capelão e os limites colocados pela subordinação administrativa à paróquia e à fábrica da Matriz.

### **3.2 Territórios e fronteiras dos bens sagrados: as disputas pelas demarcações de poder entre párocos, capelães e confrades.**

Em 24 de fevereiro de 1788 o Senhor Vigário da Vila de São João Del-Rei — Caetano de Almeida Vilas Boas — encaminhou ao Bispo de Mariana Dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel uma carta de defesa às acusações do Procurador dos Povos Dom Francisco de Salles Moraes. Em suas queixas, segundo o sacerdote, o procurador dizia ser ilegítima e abusiva a cobrança das “exorbitantes conhecenças” feita pelos párocos nas cercanias das Minas Gerais. Em resposta às denúncias, o vigário reclamou que o representante Salles Moraes feriu sua honra ao difamar falsamente o espírito de ambição dos párocos, ao cogitar que o enriquecimento dos mesmos se dava à custa da exploração de suas almas. O caso delatado ao rei diz respeito aos abusos imputados na cobrança das conhecenças. Segundo o oficial régio mencionado acima, os vigários não só negavam o benefício dos sacramentos às

*gentes desclassificadas* como as amedrontava com a ameaça de excomunhão, caso persistissem em lhes negar o pagamento dos emolumentos paroquiais.<sup>580</sup>

Estas delações se baseavam numa interpretação dúbia da Pastoral de 1719 e em um “suposto” Decreto de 1759 pelos quais se reduziam o valor das conhecenças. Conforme a interpretação dada pelo Procurador, no discurso do vigário, esses emolumentos a serem pagos pelas pessoas de comunhão ou de confissão não poderiam ultrapassar a quota de oitenta, quarenta e vinte réis por alma. Tais valores seriam improcedentes, segundo o Cura, pois em sua leitura esses decretos — mencionados nas denúncias do Procurador — eram fictícios. Consoante seus argumentos:

(...) a sua Pastoral e o seu Decreto não existem, nem tem aparecido por Registros da secretaria dos Governos destas Capitâneas das Minas ou do Rio de Janeiro, nem nas Câmaras Episcopais de ambos Bispados, nem há deles notícia ou memória alguma, nem é crível que pudessem existir ignorados de tantos Ilmos Governadores e generais de ambas as Capitâneas, como de tantos Ilmos e Exmos Prelados de ambos Bispados, tendo-se aliás todos eles empregado sempre contando com zelo e fidelidade na guarda e vigia mais exata observância das Leis e vigia V<sup>a</sup> Excia nos tem dado as mais depuradas lições e os mais Religiosos exemplos desde a sua feliz entrada neste Bispado.<sup>581</sup>

Sendo assim, o decreto de uma pastoral — de “interesse tão particular dos povos” — não poderia ser ignorado ou se ausentar da memória dos súditos se *realmente* tivesse sido anunciado ao som de caixa militar pelo Governador Gomes Freire de Andrade e publicada na presença de prelados e generais desta capitania. No argumento de defesa do Vigário, a Pastoral de 1719, lançada pelo Bispo Dom Francisco de São Jerônimo, promulgava a cada pessoa de comunhão de ou confissão, o valor de seis vinténs pela conhecença, equivalente a trezentos réis aproximadamente, isto é, a quinta parte da oitava de ouro.<sup>582</sup>

Durante a Visita do Dom Frei Antônio de Guadalupe na Vila de São João Del-Rei em 27 de outubro de 1727, segundo Vilas Boas, foi estipulado aos vigários a cobrança não mais do que a quinta parte da oitava de ouro nas conhecenças. No entanto, o mencionado valor passou pela confirmação e institucionalização promulgada pela Junta de prelados reunidos por ordem de Dom João V para a reforma dos emolumentos paroquiais a fim de solucionar as

---

<sup>580</sup> AHU, “Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788).

<sup>581</sup> AHU, “Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788).

<sup>582</sup> AHU, “Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788).

“repetidas queixas” em cima das “excessivas e abusivas” pela prestação de serviços dos párocos. Sendo assim, não se justificavam as denúncias do procurador, quanto às elevadas somas de ouro cobradas pelos párocos para o exercício dos seus ministérios sagrados.<sup>583</sup>

Dando continuidade à sua defesa, Vilas Boas tenta desmobilizar os argumentos do seu oponente utilizando-se de uma retórica moral ao expor a perseguição sofrida pelos párocos, em razão do estado desrespeitoso, insubmisso e desordenado com que viviam os fregueses daquela Vila. Este estado de inquietude pelo qual vivia os *espíritos sediciosos* incitava a recusa em pagar até mesmo os impostos régios. Os mesmos paroquianos “sediciosos” aliciavam o rebanho “inculto de semi-bárbaro”, os seduzindo para a não quitação dos serviços paroquiais. Tratava-se, conforme o discurso do vigário, de uma cooptação acionada por um poderoso da elite local que, “na qualidade de Ermitão de N. Sra. Aparecida e exorcista poderoso em milagres,” usava dos meios de aliciamento para seduzir a “multidão do povo rude”. Nas palavras do Vigário:

E com muito maior liberdade e libertinagem tem falado [o Procurador] na presença do povo de todas estas freguesias e se tem insinuado no coração de quase todos os neófitos e semi-gentios ou semi-cristãos, que fazem a maior população desta terra, na figura em que se lhes representa de *Redentor de todos* e clamando há oito anos para os socorrer e livrar dos vexames dos Párocos prometendo-lhes a todos, o que é mais capaz de atrair em toda parte em todos os tempos a multidão rude dos votos, dos insensatos, isto é a liberdade e a utilidade que agrada a todos os *que marcham como em revolta e motim pelos caminhos do seu capricho, do seu ódio e da sua ambição para sem saberem para onde nem porque razão.*<sup>584</sup> (Grifos nossos)

Como podemos observar não se tratava apenas de disputas de cunho econômico em torno do valor das conhecenças, mas também da delimitação das fronteiras do sagrado. Quando o procurador é mencionado como “ermitão” e “exorcista milagreiro”, muda-se a direção do discurso, pois sua atuação religiosa naquela comunidade da Vila parece despertar incômodos na autoridade do Vigário. Outro ponto a ser considerado refere-se à leitura que Vilas Boas construiu em torno do comportamento dos grupos subalternos, ao depreciar as motivações de suas queixas reduzindo- as às ações de aliciamentos e seduções dos poderosos, carentes, portanto, de uma finalidade própria.<sup>585</sup>

---

<sup>583</sup> AHU, “Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788).

<sup>584</sup> AHU, “Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788).

<sup>585</sup> AHU, “Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788)



Marcos Aguiar<sup>586</sup> demonstra como as irmandades dos *homens de cor* souberam explorar com eficiência as contradições presentes nas disputas de poder em Vila Rica em prol dos benefícios em favor da comunidade confraternal. Nesse sentido, esses irmãos acionaram, de modo eficaz, uma leitura daquelas disputas, apreendendo, através de uma “racionalidade limitada” o campo de possibilidades onde foi possível *maximizar ganhos*.<sup>587</sup> Esta capacidade em tomar as escolhas, a partir do agenciamento de redes e de uma percepção atenta e profícua acerca das regras do *illusio*, servia como estratégia frente às tramas que colocavam os atores em situação de disputa por recursos materiais e simbólicos num dado contexto. Este ponto de vista pode ser aplicado, de certo modo, aos paroquianos de São João Del-Rei, os quais encontraram na autoridade do Procurador a representação e a legitimidade para atingir seus objetivos concernentes à redução das conhecenças.

As *conhecenças*, vulgarmente chamadas de “aleluias”, correspondiam à “certa quantia em dinheiro” paga durante a “Páscoa da Ressurreição” também conhecida como o tempo da desobrigação à igreja paroquial (desobriga quaresmal).<sup>588</sup> Era, portanto, um hábito costumeiro “muito antigo” e autorizava o recebimento da eucaristia pascal, mas que não poderia ser confundido como *simonia*, posto que o Primeiro Livro das mesmas *Constituições* prescrevia em seu Título IX a proibição de esmolas coercitivas na administração dos sacramentos. Com efeito, teoricamente essas esmolas deveriam ser ofertadas voluntariamente pelos fiéis, sem que o pároco os coagisse para tal.<sup>589</sup> Além da desobriga quaresmal, outros serviços paroquiais eram tributados, tais como: os préstimos sacramentais, que neles se incluem o batismo, a eucaristia, o casamento e o sagrado viático, e os serviços funerários, como a encomendação das almas e a taxação das sepulturas.

Nesse sentido, os atritos, como este apresentado, envolvendo o cura e seus paroquianos, foram frequentes em Minas colonial ao longo dos setecentos. Outrossim, esses confrontos se intensificaram principalmente com a instalação do Bispado em Mariana (1745), quando as *Visitações* associadas às reformas pombalinas (1768) condicionaram um poder maior às Matrizes em relação às capelas filiais igrejas vinculadas às irmandades. As paróquias, por sua vez, limitaram, através do aparato régio, cada vez mais a atuação dos irmãos, coagidos, a partir de então, pelo Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens a

---

<sup>586</sup> AGUIAR, M. M. de. “Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais”. In: *Revista Textos de História*. Vol. 5, Nº2, 1997, pp. 43-100.

<sup>587</sup> LEVI, G. *Herança Imaterial*. Op. Cit., , p. 46.

<sup>588</sup> Cf.: DA VIDE, *Constituições*.... Livro Segundo, Título XXV “Dos Dízimos Pessoais e Conhecenças”, p. 425.

<sup>589</sup> Cf.: DA VIDE, *Constituições*... Livro Primeiro, Título IX “Dos sacramentos da Santa Madre Igreja em geral, e do que é necessário para validar deles e dos efeitos que causam”, p. 28.

mandarem seus compromissos à revisão, recebendo da Coroa uma postura freqüente em defesa pelos direitos paroquiais.

As motivações dos sodalícios leigos no enfrentamento desses espaços territoriais do sagrado envolviam, principalmente, a defesa pela manutenção da autonomia de culto adquirida pelas irmandades durante os primeiros tempos de fixação das vilas, quando a estrutura eclesiástica não havia sido montada naquelas povoações. Nessas circunstâncias, em que a evangelização dependeu do *patrocínio leigo da fé*<sup>590</sup>, as disputas se davam em razão da intervenção ostensiva dos vigários nos assuntos internos das confrarias, como as eleições diretivas, o ministério das missas cantadas, o exercício das ladainhas; além das taxas sobre as sepulturas nas capelas e da assistência sacramental na morte. Os irmãos defendiam seus argumentos com base numa concepção privativa de culto e de templo. Segundo esta, suas igrejas e capelas foram construídas *sem expensa ou coisa alguma da Matriz*; já os vigários os consideravam como filhos rebeldes, pois as capelas filiais deviam obediência aos direitos da Matriz, considerada na visão canônica, a igreja mãe pronta a acolher seus filhos.<sup>591</sup>

O centro administrativo da capitania (Vila Rica) — maior concentração de corporações religiosas nas Minas — integrou um dos palcos privilegiados nessas disputas travadas entre as associações leigas (irmandades e ordens terceiras) e os párocos daquela vila. Marcos Aguiar discorre sobre a complexa rede de queixas contra o vigário, envolvendo os terceiros de São Francisco, os irmãos do Rosário do Alto da Cruz e os *crioulos* das Mercês de Baixo. Esses confrades e terceiros buscaram através de requerimentos de privilégios e disputas judiciais o afastamento da atuação do pároco em suas missas cantadas, novenas, ladainhas e dos seus assuntos internos como a presidência das eleições de mesa. Para o autor, a capelania “criava obstáculos à efetivação da autoridade paroquial”, pois esses capelães incutiam em seus confrades — de acordo com as queixas paroquiais — posturas de “independências, isenções e de privilégios”.<sup>592</sup>

A desobediência pública promovida pelas confrarias durante seus atos solenes fixou uma forma de afronta à autoridade religiosa, como também à Coroa, na medida em que esses vigários também se identificavam como representantes régios e faziam desse argumento um *álibi* para defenderem sua autoridade na colônia; esta tão estremecida em razão da autonomia adquirida pelas irmandades leigas na gestão do seu culto religioso. A repercussão desses

---

<sup>590</sup> BOSCHI, *Os leigos e o poder...*, *Op. Cit.*.

<sup>591</sup> Sobre a concepção privativa do templo para as irmandades leigas, ver: AGUIAR, *Revista Textos de História...*, *Op. Cit.*, pp. 43-100.

<sup>592</sup> *Idem.*

conflitos adquiriu uma projeção em cadeia, iniciado com os terceiros franciscanos da Vila, o movimento das contestações contra o vigário despertou um efeito em cadeia. Na sequência, os irmãos de sodalícios de menor prestígio encontraram força nas reivindicações desses leigos notórios, fazendo da representatividade dos terceiros o veículo necessário para defenderem às suas motivações específicas às suas demandas confraternais. Segundo a Representação dos Párocos das Minas,<sup>593</sup> remetida aproximadamente em 1794 à Coroa, foi consenso entre os curas que as irmandades dos homens de cor:

(...) vendo as isenções que se arrogam as Ordens Terceiras e o fausto e a pompa com que edificaram as suas Capelas e faziam as suas festividades, deixaram as Matrizes em que se estabeleceram e passaram a edificar Ermidas ou Capelas próprias, em as quais se julgaram independentes fazendo celebrar por seus capelães as solenidades que lhes parece: Missas Cantadas, Novenas e Procissões sem reconhecerem nestes atos seus Párocos.<sup>594</sup>

Um dos estopins desses enfrentamentos entre irmãos e o vigário em Vila Rica aconteceu quando os terceiros franciscanos encaminharam em 1759, uma carta à Coroa suplicando a extensão do privilégio para que seu capelão ministrasse os atos públicos da Ordem, sem que para isso precisassem da licença ou da presença do vigário. Tendo seu pedido negado, os terceiros mobilizaram uma complexa rede de alianças envolvendo outras irmandades, atingindo até mesmo o governador da capitania Gomes Freire de Andrade, o qual autorizou a realização da missa cantada, sem a presença do pároco, quando houve a inauguração do templo em 1771.<sup>595</sup>

Passados dezessete anos após esse confronto, os irmãos das Mercês de Baixo deram início a uma contenda que perdurou por mais de uma década na Vila. *Sem licença alguma do seu cura de almas*, esses devotos realizaram em sua capela uma “estrondosa missa” em 10 de agosto daquele ano, “ao som de instrumentos, repiques e fogos de ar”. Em dois de outubro, o vigário retornou ao templo onde os mesmos irmãos rezavam as ladainhas, novenas e outros ofícios sem a permissão da Matriz. Nesse dia travou-se “uma disputa alheia daquele lugar”, e

---

<sup>593</sup> Esta “Representação dos Párocos de Minas,” encaminhada ao poder régio e recebida pelo Conselho Ultramarino e pelo Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, dizia respeito às denúncias coletivas dos vigários da capitania das Minas contra a “usurpação dos direitos paroquiais” promovida pelas confrarias e ordens terceiras. Cf.: AHU, Representação dos Párocos de Minas. Parecer do Procurador da Fazenda sobre a Representação dos Párocos. Caixa 140. Apud: AGUIAR, *Revista Textos de História*, Op. Cit., p. 43.

<sup>594</sup> AHU, Representação dos Párocos de Minas. Parecer do Procurador da Fazenda sobre a Representação dos Párocos. Caixa 140.

<sup>595</sup> AGUIAR, *Revista Textos de História*, Op. Cit., p. 42.

acuado, diante da persistência dos devotos, o vigário se retirou e os irmãos deram continuidade à cerimônia.<sup>596</sup>

Já os irmãos do Rosário do Alto da Cruz evitaram o confronto direto e recorreram às instâncias administrativas para fazer valer suas reivindicações. Em 1788 os irmãos receberam a provisão régia de confirmação do seu compromisso, cujo estatuto assegurava seu capítulo quinze que:

Emolumentos paroquiais são aqueles que são divididos ao Pároco em razão do seu Ofício: e não pertencendo ao Ofício Paroquial o Direito de cantar Missas, segue-se por legítima conclusão que os emolumentos das Missas Cantadas se não podem reputar emolumentos paroquiais.<sup>597</sup> (Grifos Nossos).

Fica compreendido entre os irmãos que o ofício paroquial dizia respeito somente às funções sacramentais, como batizar, ministrar a eucaristia e o sagrado viático, celebrar casamentos e encomendar o corpo à sepultura. Deste modo, os confrades reforçaram o direito à capelania ao explorar a ambigüidade presente nas expressões “direitos paroquiais” e “direitos eclesiásticos”, como forma de definir as fronteiras entre as ações do pároco e as do capelão. Essa discussão terminológica foi um dos recursos utilizados pelos irmãos para ganharem tempo diante da morosidade burocrática dos tribunais régios, fazendo permanecer, portanto, as disposições impressas pelo compromisso contestado pelo vigário.<sup>598</sup>

Em apoio estratégico aos irmãos do Rosário, os terceiros franciscanos alegaram, em resposta à representação dos Párocos, que o privilégio concedido aos irmãos *pretos* não poderia ser anulado, haja vista que uma lei geral não tinha poder para revogar uma graça atribuída pelo rei.<sup>599</sup> Ao entender por privilégio um agraciamento de foro exclusivo do monarca, os irmãos não percebiam como contradição a conciliação entre as *Leis do Reino* e as concessões régias (leis extraordinárias). Após muitos avanços e recuos consecutivos por parte da Coroa em reconhecer os “direitos eclesiásticos” pela compreensão das confrarias (enquanto funções do capelão), o poder régio decidiu definitivamente em favor do vigário. Em 1790 D’ Maria encaminhou ao Provedor das Capelas de Vila Rica a ordem de que tais funções fossem

---

<sup>596</sup> *Idem*, p. 50.

<sup>597</sup> AEAM, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Alto da Cruz (1733). Provisão Régia de 26/10/1788. Outra cópia de confirmação do compromisso, cf.: ANTT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D’ Maria I, Livro 17, fl. 94-95.

<sup>598</sup> AEAM, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Alto da Cruz (1733). Provisão Régia de 26/10/1788. Outra cópia de confirmação do compromisso, cf.: ANTT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D’ Maria I, Livro 17, fl. 94-95.

<sup>599</sup> Mais informações sobre o envolvimento dos terceiros franciscanos, ver: TRINDADE, *Op. Cit.*, p. 256-266. AGUIAR, *Vila Rica dos Confrades. Op. Cit.*, p. 199-201. \_\_\_\_\_, *Revista Textos de História, Op. Cit.*, p. 42-43.

reservadas à Matriz, a fim de dissipar “em absoluto os procedimentos das ditas irmandades”. Consoante a resposta régia aos irmãos das Mercês de Baixo e aos pretos do Rosário da Cruz:

Faço saber a voz Provedor das Capelas da Comarca de Vila Rica, nas Minas Gerais que o Padre Bernardo José da Encarnação (...) me representou: que *a Irmandade dos Crioulos de Nossa Senhora das Mercês, residente na Capela do Senhor do Senhor dos Perdões, e a Irmandade do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz ambas eretas na dita Freguesia tem celebrado nos dois anos pretéritos de mil setecentos oitenta e oito e de mil setecentos e oitenta e nove, todas as Missas Solenes, Procissões, Novenas, e mais funções com intervenção e assistência dos seus Capelães sem autoridade ou Licença do Suplicante seu Pároco privando-o assim dos seus benesses e ofendendo a jurisdição paroquial que lhe compete por Direito Canônico, e Disciplina da Igreja manda observar, não só pelo Prelado Diocesano, mas até pelas minhas Reais Ordens nas Provisões de Confirmação dos Compromissos da referida Irmandade do Rosário dos Pretos e de outras deste Bispado de Mariana em que reprovei e mandei emendar os Capítulos dos mesmos compromissos que se dirigiam a privar os Párcos dos seus emolumentos Paroquiais, cujas disposições deviam as ditas Irmandades religiosamente observar, e a transgressão desta observância devia ser providenciada para coibir aquelas corporações e as fazer conter nos limites dos seus deveres, e na observância que devem aos seus superiores, sendo também ponderável, que as referidas ordens que tendiam a deteriorar as benesses, e regalias do Suplicante; deteriorava por conseqüência o meu Real Padroado a que pertencem todas as Igrejas do Ultramar: pedindo-me fosse servida dar providência que [ilegível] e evite os referidos absolutos procedimentos das ditas irmandades (...). Hei por bem ordenamos façais conservar ao Suplicante [o Pároco] na Jurisdição de Oficiar em todas as capelas e Ermidas, em todas as festividades das Irmandades citas no distrito de sua paróquia, e em todos os mais Direitos e benesses Paroquiais, pois o Pároco é o Prelado Ordinário na sua Igreja, e sem ele prestar licença, e autoridade não se podem celebrar na mesma festividades algumas em prejuízo (sic) dos seus direitos. O que assim (...) cumprirão e fazem [?] observar lendo-se as mesmas Irmandades, e registrando-se nos seus compromissos esta minha Provisão porque nunca possam alegar ignorância dela: e também a fareis registrar para que todo a todo tempo conste nos livros dessa Provedoria e da sobredita Igreja.<sup>600</sup> (Grifos Nossos)*

Em São João del-Rei, Vilas Boas, enquanto esteve à frente na direção espiritual da Vila, tomou conhecimento desses conflitos que se alastraram nos centros de Vila Rica e Mariana. Ao discorrer em sua carta sobre o “estado de desordem e de escândalo” em que havia se proliferado naquela jurisdição, o religioso acusa as reuniões dos “*conventículos*” — em referência às irmandades — como causa do estado de amotinamento dos fregueses. Para o vigário, as confrarias e ordens terceiras só faziam dissipar o ódio e a conspiração daquele rebanho. Além disso, fica claro em sua narrativa que as ordens terceiras foram as agremiações

---

<sup>600</sup> APAD (Arquivo da Paróquia de Antônio Dias), Ordem Régia expedida por D' Maria I em 01 de dezembro de 1790. Anexo ao Despacho do Vigário Bernardo José da Encarnação contra a Mercês na Provedoria das Capelas (1788), Documentação Avulsa. Apud: AGUIAR, *Vila Rica dos Confrades...*, Op. Cit., p. 273-274.

leigas que mais geravam incômodos aos direitos da matriz. Segundo Vilas Boas, estas recusavam até mesmo os ofícios paroquiais de distribuição do viático e de encomendação do corpo aos seus irmãos mortos, em razão dos privilégios que o hábito franciscano ou carmelita promovia para os homens de mando daquela Vila. Consoante Vilas Boas:

*(...) os mais ricos e poderosos, todos são Irmãos terceiros das Veneráveis Ordens do Carmo e de S. Francisco e contente com os Privilégios dos hábitos e os sufrágios de sua Ordem, em que gastam centos e centos de mil réis não pedem os Ofícios em seus Testamentos, feitos prevenidos pelos Compromissos e Zeladores das ordens em ódio aos Párocos e da Igreja Matriz e de tal sorte, que nesta Freguesia chega a haver ano que não se faz um Ofício aos Terceiros, que tem disputado aos Párocos mais uma vez aqui e em Vila Rica e no Sabará e em Mariana até a encomendação e acompanhamento dos fregueses que são seus confrades.*<sup>601</sup> (Grifos Nossos)

Em seguida acusa os terceiros de provocarem grandes danos à Fabrica da Matriz, pois a inadimplência e a relutância dos fregueses em obedecer o Pároco geravam processos custosos, dos quais costumavam tramitar na justiça durante anos:

Porque é verdade que eles não pagam se não quando querem e como querem e quando lhes parece impugnam a pagar e não pagam sem que [ilegível] sentenças a seu favor na Relação do Rio, mas porque os Vigários não tem auxílio ou meio algum p<sup>a</sup> os compelir que não seja o odioso escandaloso e impróprio e mesmo incompatível com seus Ofícios. É necessário principiar por hum Libelo e pagar logo ao Letrado e ao Requerente e isto depende de vinte a trinta mil réis, é necessário pagar ao Escrivão em formidáveis e exorbitantíssimos salários do Regimento das Justiças das Minas que se provam dos mesmos Documentos, que daqui vão juntos, é necessário recorrer perante um Juiz da Comarca, mas ele é manifestamente empenhado contra o Pároco, porque ele pela sua pessoa e pelos seus oficiais, amigos e parentes também impugna e deseja fazer a resto p<sup>a</sup> que não paguem conhecenças. (...) em uma palavra é necessário depender de todos e fazer-se odioso a todos; *porque todos são interessados em não pagar e quase todos desejam enfraquecer e atropelar o pároco p<sup>a</sup> o fazer mais dependente e por conseqüência, mais frouxo nas suas obrigações e mais condescendentes p<sup>a</sup> com as Libertinagens e escandalosas liberdades do seu viver.*<sup>602</sup> (Grifos Nossos).

Após várias acusações de cunho moral às autoridades, na visão de Vilas Boas, que endossavam a desobediência dos fregueses. O pároco dirige seus ataques novamente às ordens terceiras, dizendo que essas agremiações causavam o *bloqueio* de sua atuação sacerdotal, em razão da *blindagem* dos terceiros pelos poderosos daquela localidade. Foi justamente

---

<sup>601</sup> AHU, “Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788).

<sup>602</sup> AHU, “Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788).

contando com esta sólida rede de proteção que esses irmãos propuseram ao Vigário um a transferência a seu Comissário dos ofícios religiosos, restringindo, assim, o que era previsto de sua parte para encomendar, acompanhar e sufragar os mortos, com missas de corpo presente. Em seguida, Vilas Boas declara que esses irmãos e outros devotos o dispensavam facilmente em suas festividades, gastando com seus capelães e outros serviços contratados, valores exorbitantes de “20, 40, 80 ou 100 oitavas de ouro”, além da “despesa com óperas, cavalhadas, danças e touros”. Portanto, ele considerava uma quantidade razoável a receber (4\$800 réis) para o exercício dos ofícios, pois, muitas vezes o pároco se via obrigado a se deslocar longas distâncias de 5, 10 ou 20 léguas de caminho. E por todos esses motivos as paróquias se encontravam, segundo o cura, em estado de fragilidade, diante da opulência das suas filiais e do *espírito renitente dos paroquianos* que, reunidos em *conventículos*, nada concorriam em proveito para suas matrizes.<sup>603</sup>

Em outras correspondências, o mesmo pároco de São João del-Rei se dirigiu de forma enérgica aos irmãos do Rosário da Vila em 1782, questionando a legitimidade do seu *compromisso*, aprovado pelo ouvidor da comarca, não se submetendo, portanto, à avaliação da Mesa de Consciência e Ordens. Em carta redigida pelo reverendo, seis anos antes de sua defesa das conhecenças, Vilas Boas não reconheceu legitimidade do artigo pelo qual conferia ao capelão o direito em “cantar as missas sem intervenção nem dependência do Pároco”. O sacerdote também denunciou em sua correspondência a rede de alianças políticas articulada pelos irmãos, ancorada principalmente no apoio dado ao ouvidor da comarca, Luís Ferreira de Araújo Azevedo, também provedor da irmandade do Santíssimo Sacramento e protetor da ordem terceira de São Francisco de Assis.<sup>604</sup>

Com efeito, o dito ouvidor possuía interesses particulares em pleitear pela causa dos *irmãos pretos*, justamente porque assegurava para si, meios profícuos para desgastar a imagem de autoridade do reverendo, tido como seu oponente político ao tentar este desmobilizar a autonomia confrarias leigas, inclusive aquelas em que o próprio ouvidor participava. Além disso, as investidas feitas por Vilas Boas contra os irmãos do Rosário tinham por objetivo gerar um efeito exemplar nas outras associações de escalões mais elevados, como as ordens terceiras e a irmandade do Santíssimo.<sup>605</sup>

---

<sup>603</sup> AHU, “Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788).

<sup>604</sup> AHU, Minas Gerais, Cx. 119, Doc., nº 13.

<sup>605</sup> Ver a análise desta correspondência feita por: BORGES, *Escravos e Libertos...*, Op. Cit., p. 72-73.

O enfrentamento dessas autoridades teve como pivô as eleições da irmandade do Rosário dos Pretos daquela Vila em 1782, quando o mesmo ouvidor usou de sua autoridade, expedindo um mandato de prisão ao Vigário. Segundo sua justificativa, o pároco tentava impedir, a todo custo, a condução das eleições pelo capelão Luís Pereira Gonzaga e das celebrações solenes de abertura das festividades daquele ano. Vendo-se acuado frente às pressões coletivas, o vigário retirou-se de forma humilhante da Capela:

A vista destas violências, notando o suplente de uma parte um povo semibárbaro, de outra parte o gênio colérico e precipitado daquele ministro, prevenindo os escândalos que costumam nascer destes odiosos conflitos de jurisdição mais circunstanciados ainda naqueles sertões tão apartados do trono tomou a resolução de se retirar para sua casa em silêncio sem se concluir a eleição.<sup>606</sup>

Em resposta àquela situação, o Reverendo Vilas Boas ameaçou denunciar o Capelão ao Bispo, caso prosseguisse com os ofícios solenes, usando de uma portaria expedida pelo poder episcopal na qual assegurava os direitos paroquiais às matrizes. No dia 27 de dezembro, o mesmo pároco agendou uma nova missa que seria ministrada sob sua autoridade. Quando chegou naquele templo para dar continuidade às solenidades festivas, encontrou os *irmãos rebelados*, reivindicando a presença do seu capelão, cujo sacerdote era tido como liderança religiosa para assumir a condução dos ofícios confraternais.<sup>607</sup> Segundo Borges, “o conflito durou vários anos e movimentou toda comunidade confraternal. A ajuda do ouvidor conferia-lhes poder para enfrentar as arremetidas do pároco.”<sup>608</sup> No entanto, o ouvidor saiu em defesa dos irmãos, “por estar ligado afetivamente às pessoas da Irmandade, por necessidade de medir forças com o cura paroquial e para defender a autonomia das confrarias.”<sup>609</sup>

Diante do exposto, fica patente que, desde sua chegada à Vila em 1776, Vilas Boas procurou demarcar novas fronteiras na gestão dos bens sagrados, principalmente aqueles diretamente atrelados às vivências devocionais exercidas pelas confrarias leigas. Sua postura coercitiva converge, neste aspecto, a uma tendência mais ampla das diretrizes do padroado, orientadas, neste contexto, a dar força ao movimento de centralização do poder eclesiástico nas matrizes, colocando em práticas as disposições pombalinas, através do cerceamento do comportamento autárquico das confrarias.

Por outro lado, a resistência inflamada dos irmãos em admitir as intervenções paroquiais na gestão das atividades confraternais demonstra, antes de tudo, uma coesão

---

<sup>606</sup> AHU. Minas Gerais. Cx. 119, doc. N° 13. Apud: BORGES, *Escravos e Libertos...*, Op. Cit., p. 72-73.

<sup>607</sup> *Idem*, p.73.

<sup>608</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>609</sup> *Idem. Ibidem*



coletiva entre os devotos, quando suas concepções de culto se viam abaladas, isto é, postas em risco em função das ingerências do pároco. Além disso, a articulação de redes e alianças, acionada pelos confrades com os mandatários locais, atesta o uso estratégico desses irmãos das relações de patronato em que estavam inseridos, angariando, assim, benefícios ao próprio grupo confraternal. Deste modo, ainda que cada segmento defendesse interesses e projetos particulares, os confrades souberam lidar com a rivalidade entre os mandatários locais para ampliar o seu exercício de autonomia de culto. Com efeito, o argumento utilizado pelos rosários durante o litúrgio — fincado na capacidade desses filiados em sustentar material e espiritualmente sua igreja — assevera uma compreensão privativa do espaço e dos ofícios sagrados. Esta concepção particularizada ou até mesmo personalista do recinto religioso não se reduz ao patrocínio financeiro do templo, mas remete, sobretudo, à faculdade — atribuída ao sacerdote da confiança grupal — em gerir os bens de salvação e as atividades devocionais vividas no espaço confraternal.<sup>610</sup>

Sendo assim, o empenho obstinado dos irmãos do Rosário em São João del-Rei não foi uma exclusividade daquela localidade,<sup>611</sup> nem se extinguiu com as investidas enérgicas do

---

<sup>610</sup> Conforme o Capítulo 11: “*E porque esta Irmandade tem feito a sua Igreja de Nossa senhora do Rosário à custa do seu trabalho e serviços próprios dos Irmãos sem que a Fábrica da Matriz concorresse com expensa ou coisa alguma, antes de tudo, pelo rendimento das esmolos dos Irmãos e mais Fiéis, que por seu zelo e devoção para Ela concorreram, terão as sepulturas da sua Igreja isentas de qualquer pensão ou ônus da Fábrica da Matriz, atento a esta não concorrer de forma alguma para a fatura e ornato da dita Igreja e ser esta dos particulares e da mesma sorte, terão os filhos legítimos dos irmãos, que falecerem até idade de doze anos.*” Cf.: AMNSP-SJDR, Cap. 11, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), fl. 12

<sup>611</sup> Esses conflitos envolvendo as irmandades de cor e o pároco também foram identificados por Célia Borges e por Marcos Aguiar nas freguesias de Vila Rica e Sabará, mais informações ver: BORGES, *Escravos e libertos...*, Op. Cit., p. 71-77 e AGUIAR, *Negras Minas...*, Op. Cit., p. 276. Do conjunto de compromissos e cartas régias analisado por nós, certificamos que foram várias as confrarias do Rosário tentaram afastar o pároco de suas atividades internas. Essas investidas dos irmãos em defesa da capelania geralmente foram cerceadas nas cartas de provisões, que procuravam assegurar os direitos paroquiais no que diz respeito aos seus emolumentos e a seus ofícios religiosos. O estatuto do Rosário de Itaverava (1743) presumia em seu capítulo 4 que as orações pelos defuntos e o acompanhamento do féretro seriam realizados pelo capelão. Já o compromisso do Rosário de Congonhas do Campo (1807) elegia o capelão como “diretor espiritual” e postulava em seu primeiro capítulo a obrigação deste sacerdote em dizer e cantar as missas, como também conduzir o féretro, além de realizar a confissão dos irmãos e distribuir o sagrado viático aos enfermos. A celebração das missas aos irmãos defuntos também estava reservado ao ofício da capelania nos compromissos desta devoção das seguintes localidades: Casa Branca (1726, Cap. 1), Rio das Pedras (1821, cf.: Cap. 10), Baependi (1819, Cap. 12), Aiuruoca (1809, Cap. 15), Campanha (1814, Cap. 9 e Cap. 10), São José da Barra Longa (1760, Cap. 16, Cap. 17 e Cap. 18), Arraial do Brumado (1815, Art. 8º do Cap. 8), Arraial do Morro Vermelho (Freguesia do Bom Sucesso do Caeté, 1799, Cap. 9) e São José Del-Rei (1795, Cap. 8 e Cap. 11). Cf.: AEAM, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário de Congonhas do Campo (1807); AEAM, Compromisso da Virgem Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Santo Antônio da Casa Branca, Comarca de Vila Rica (1726). Compromisso de N. Sra. do Rosário de Itaverava, Livro 15 (1743-1762). Compromisso de N. S. do Rosário dos Pretos de Conceição do Rio das Pedras (1821). ACMC, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Homens Pretos da Leal Vila de Campanha da Princesa, Bispado de Mariana (27/10/1814). Livro 2, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. S. da Conceição de Aiuruoca (Termo da Vila de Campanha) (1809). Livro 4, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da Vila de Baependi (1819); Livro 4, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila de Campanha (1814). AMNSP-SJDR Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São José, Comarca do Rio

Vigário Vilas Boas. Isso porque levando em consideração a reformulação estatutária da irmandade, assinada por Luís Pereira Gonzaga e encaminhada à Mesa de Consciência e Ordens em 1787, os irmãos sofreram novamente mais restrições régias em favor do poder conferido pela matriz. Neste novo regimento, embora os irmãos reforçassem as cláusulas pelas quais se asseguravam o direito ao capelão quanto à celebração dos ofícios religiosos,<sup>612</sup> os direitos paroquiais receberam chancela do poder régio, conforme a provisão expedida em 1789:

Que o capítulo nono deve emendar-se enquanto determina *que ficará isenta a Irmandade da dita Jurisdição e o Pároco presidirá em todos os atos e funções da confraria e sem prejuízo dos seus direitos, se deve entender a confirmação deste Compromisso: Que o capítulo doze deve emendar-se enquanto determina que se possa no dia da Festa da Confraria Expor o Santíssimo sem dependência do Ordinário, porque nunca o poderão expor sem preceder licença e autoridade dele.*<sup>613</sup> (Grifos Nossos)

Apesar das séries de emendas favoráveis ao pároco prescritas nesta Carta Régia, os irmãos continuaram a defender sua concepção autônoma de gestão do culto religioso, mesmo depois de muitos anos, quando a irmandade propôs outra reforma estatutária em 1841. Nesta, é possível notar a presença de cláusulas pelas quais os irmãos insistiam em atribuir à capelania a realização dos atos e ofícios eclesiásticos. Do conjunto proposto, destacavam-se os capítulos 3, 4, 9 e 10 por atribuírem ampla autonomia ao sacerdote contratado na condução das atividades confraternais. Segundo os anseios dos irmãos, o capelão deveria presidir o processo eleitoral, encomendar os corpos dos irmãos falecidos, celebrar as missas em sufrágio das almas e as missas cantadas nos dias festivos; recitar o sermão do santo evangelho, conduzir a

---

das Mortes (1795). Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos aplicados à Igreja de São Gonçalo do Amarante de Arraial do Brumado, Filial da Matriz de São João del-Rei, 1815. MARTINS, *Compromissos...*, *Op. Cit.*, p. 225-274

<sup>612</sup> Conforme o capítulo nono: “Nesta Irmandade haverá um Capelão Sacerdote aprovado, o qual será eleito tão somente pelos Oficiais de Mesa, sendo este obrigado a dizer as missas da irmandade nos Domingos e dias Santos no Altar de Nossa Senhora pelos Irmãos Vivos e defuntos, como também a *celebrar todos os atos e funções eclesiásticas da mesma irmandade* de Novenas, Missas Cantadas, Ladainhas, Ofícios, Matinas, Vésperas, Procissões e acompanhamento dos Irmãos falecidos a sepultura, sejam forros ou cativos, pagando-lhe a irmandade de porção anual o que se ajustar com ele, de que se lavrará termo nos livros da Irmandade por todos assinado. E quando o referido Capelão não cumpra com sua devida obrigação, a Mesa poderá expulsar, pagando-se-lhe o que tiver vencido e nomear outro *preferindo sempre o Sacerdote que for Irmão da Irmandade a qual ficará isenta de toda Jurisdição Paroquial nas suas festividades, por ser a capela particular e que se não nutre da Fábrica da Matriz*, assim como se está praticando no Bispado da Bahia e ainda nas Ordens Terceiras desta mesma Villa e Capitania, e q se fação as sobreditas funções as horas em que possam assistir os Irmãos depois do serviço dos seus Senhores, por serem escravos a maioria deles.” AMNSP-SJDR, Cap. 9, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), fl. 10.

<sup>613</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1787). Carta de Provisão, 1789, fl. 18.

procissão com o Senhor Exposto e realizar os *Te Deauns*, as novenas, as ladainhas e as matinas de Véspera. Com efeito, capítulo quarto reitera esta posição de destaque do sacerdote particular frente ao pároco, ao postular que:

*A irmandade conservará sempre um Capelão para celebrar todos os seus Atos Eclesiásticos, como sejam as missas de Domingos e Dias Santos, podendo no fim de cada uma assistir paramentado e oferecer a ladainha e salve rainha cantada pela Música ou Povo para a consolação Espiritual dos filhos e devotos da Mãe de Deus.*<sup>614</sup>[Grifos Nossos]

Em ratificação à amplitude do exercício da capelania, reitera o décimo capítulo:

Tendo a esperança de longos anos mostrado que a base sustentadora das Corporações Religiosas é o culto pomposo que se dedica ao seu Orago, por esta razão pois será a Irmandade estritamente obrigada a fazer celebrar todos os anos na segunda oitava de Natal uma Festividade em honra e louvor da Virgem Santíssima Senhora do Rosário e se empenhará para que neste dia haja sempre Missa Solene, Sermão ao Evangelho, para nele se publicar a Eleição: a tarde Procissão com o Santo Senho (sic), e a entrada do Hino *Te Deum Laudamus* precedendo a tudo isto as novenas da mesma Senhora, que se deverão principiar no dia dezessete de Dezembro, bem como as Matinas no dia da Véspera, *cujos Atos serão todos Presididos e Oficiados pelo respectivo Capelão da irmandade, ou por outro qualquer Sacerdote que ele de acordo com a Irmandade der licença* e isto tudo debaixo da porção anual atendendo-se as muitas outras despesas que a irmandade necessariamente há de fazer com esta Função.<sup>615</sup> [Grifos Nossos]

No entanto, após a independência política, o governo imperial optou, através da Lei de 18 de março de 1837, por conservar o regime do padroado, predicando a conferência e supervisão dos estatutos tanto ao governo provincial como ao poder eclesiástico episcopal. Diante da expansão das reformas em favor do cerceamento da autonomia das associações leigas, a carta de confirmação expedida pelo secretário de província aprovou o compromisso, sob a ressalva de que os irmãos preservassem todos os “Direitos e Regalias Paroquiais da Fábrica da Igreja da Matriz”.<sup>616</sup>

Todavia, os irmãos continuaram a enfrentar litígios com os sucessivos párocos. Em 1841, o Capelão João Esteves de São Francisco foi proibido pelo vigário de “celebrar nesta Capela da Irmandade seus Atos festivos, puramente eclesiásticos,” como os ofícios de “missas cantadas, procissões, novenas e outros semelhantes”. A mesa reunida em 28 de março daquele ano pontuou, em ata, os “sérios desgostos” que os confrades sofriam em função daquela

---

<sup>614</sup> AMNSP- SJDR, Cap. 4, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).

<sup>615</sup> AMNSP- SJDR, Cap. 10, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841).Cap. 10. São João 1841, fl. 10

<sup>616</sup> AMNSP- SJDR Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei (1841). Carta de Confirmação assinada em 10 de março de 1841.

oposição que ocorria em litígio na Justiça. Reclamavam também sobre a redução das indulgências estipulada pela mesma autoridade eclesiástica, em ofensa ao compromisso e à devoção daqueles filiados. Por isso esses deliberavam, em junta, a proposta para reformar o compromisso, atendendo às suas reivindicações e demandas, sem desajustar o que era entendido como direitos eclesiásticos exercidos pela capelania.<sup>617</sup>

Em ata posterior assinada, de 12 de dezembro deste mesmo ano, no consistório do Rosário, os irmãos mesários junto o Reverendo Capelão, decidiram “unanimemente” por realizar a festividade “na forma do costume com missa rezada e o mais na forma do costume”. Sendo assim, os irmãos pareciam prezar muito pelas práticas costumeiras que deveriam conferir maior autonomia de culto à corporação. Além disso, buscavam nesta retórica de defesa dos costumes, uma forma de atender as novas reivindicações e demandas atinentes à dinâmica dos arranjos confraternais emergentes naquele novo contexto devocional.<sup>618</sup>

\*\*\*

Nesta seção obtivemos a percepção de como a reforma pastoral se esbarrou constantemente nas estratégias dos confrades, por saírem esses, muitas vezes, em defesa de suas concepções de gestão do culto religioso. Tais estratégias se manifestaram tanto no nível de coesão interna dos irmãos, ao lutarem pelos seus anseios coletivos, quanto na capacidade desses confrades em acionar alianças externas e longitudinais, buscando nas relações de patronato e nas cisões políticas locais, uma forma *maximizar ganhos* ao grupo.

No entanto, mesmo quando o Vigário Caetano de Almeida Vilas Boas se mostrou implacável em sua reforma uniformizante, através do seu enfrentamento com as ordens terceiras e, principalmente, com os irmãos do Rosário da Vila de São João Del-Rei, foi notória sua dificuldade em pôr em prática tais medidas cerceadoras. Em defesa do governo organicista e corporativo das associações leigas, os poderosos locais, como o ouvidor Luiz Ferreira de Araújo Azevedo, apoiaram a causa dos *rosários*, primando pela perspectiva de autonomia e auto-regulação dos corpos, aplicada também ao funcionamento das confrarias. Em síntese, esses embates entre os párocos e os sodalícios dos *homens pretos* (primeiros alvos do “efeito exemplar” das reformas) servem para entendermos o processo de redefinição das

---

<sup>617</sup> AINSR-SJDR, Termo de 28 de março de 1841. Livro 40, Termos da Administração da Irmandade do Rosário de São João Del-Rei, fl. 39.

<sup>618</sup> AINSR-SJDR, Termo de ajuste do Festejo do Rosário de 12 de dezembro de 1841, Livro 40, Termos da Administração da Irmandade do Rosário de São João Del-Rei, fl. 42.

*fronteiras do sagrado*, através das disputas pelo exercício eclesiástico e pela administração dos bens de salvação.<sup>619</sup>

---

<sup>619</sup> As disputas pelos bens de salvação se devem aos confrontos de interpretações diversas no que tange às formas de compreensão do habitus transmitido por um sistema simbólico religioso. Pierre Bourdieu entende que estas disputas são acionadas por grupos que se encontram em condições de desigualdade no espaço de competição do capital simbólico. Deste modo, o grupo hegemônico busca sempre distinguir o saber erudito do conhecimento leigo, definindo por efeito de autoridade do discurso ortodoxo, as práticas consideradas sagradas e legítimas das práticas tidas como desviantes ou de sentido profano. Mais informações, cf.: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 39-40.

## CAPÍTULO 4:

### Os registros paroquiais e os aspectos da população escrava e liberta na Freguesia do Pilar

O registro de vida das pessoas passava pelo domínio do catolicismo. O batismo significava a comprovação de ser a pessoa filha dos pais e da terra alegados. A união matrimonial só existia, [segundo as leis canônicas], se o casal tivesse recebido as bênçãos de um padre, com testemunhas e assentos em livros próprios. O registro de óbito paroquial representava a morte social. Forneciam-se atestados de viuvez, por párocos que transcreviam o registro de óbito de um dos cônjuges. Quase todas as etapas dos momentos rituais da sociedade passavam pelo olhar e controle da Igreja. Pode-se até mesmo considerar que a cidadania se exercia pela aceitação, mesmo que estratégica dos rituais católicos.<sup>620</sup>

A padronização sistemática dos registros paroquiais foi uma das medidas tomadas pelo Concílio de Trento (1545-1563) a fim de instituir formas de controle na distribuição dos sacramentos relacionados às principais fases do ciclo vital do cristão: *nascimento*, *casamento* e *morte*, conforme demonstra a síntese feita por Sheila Faria.<sup>621</sup> João Fragoso, ao explorar as possibilidades metodológicas dessas fontes históricas, chama a atenção para as potencialidades do uso de técnicas seriais e qualitativas, através do auxílio da microanálise italiana.<sup>622</sup>

Nesse sentido, “com maior ou menor rigor” — a depender do zelo paroquial na hora de confeccionar os assentos — é possível identificar, de forma seriada, as informações individualizadas relacionadas ao nome dos paroquianos, naturalidade, condição social, cor ou grupo étnico, filiação, estado matrimonial. Segundo o autor, para além do mapeamento dos aspectos populacionais, a riqueza dos dados paroquiais permite ao pesquisador, através do cruzamento e da construção de planilhas personalizadas, recuperar o *processo geracional* das experiências sociais. Por seu turno, a *redução de escala* no tratamento desses registros serve de auxílio na apreensão dos “recursos pelos quais os agentes sociais construíam suas estratégias em suas interações com outros católicos.”<sup>623</sup> Sendo assim, tal método pode ser

---

<sup>620</sup> FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e famílias no cotidiano colonial*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 307

<sup>621</sup> *Idem.*

<sup>622</sup> O autor estabelece diálogo com o trabalho Centro e Periferia de Giovanni Levi. Cf.: FRAGOSO, *Revista Topoi, Op. Cit.*, p. 75.

<sup>623</sup> *Idem*, p. 76.

aplicado como instrumento para o entendimento do comportamento de “todos os católicos, portanto, camponeses, escravos, forros e senhores.”<sup>624</sup>

Com efeito, a reconstituição de experiências e o acompanhamento dos indivíduos, pelos registros de *nascimento (batismo)*, *casamento e morte*, oferecem ao investigador a apreensão do campo de tensão presente na elaboração das estratégias de mobilidade social e no espaço de construção das escolhas e pactos individuais ao longo de seus trajetos. Nessa perspectiva, o uso dos assentos de *batismo* permite a identificação dos espaços de alianças (horizontais/ longitudinais), através das redes de apadrinhamento: nos *casamentos*, os enlaces de endogamia/ exogamia social, nomeação de testemunhas; e nos assentamentos de *óbitos*, as condições sociais do indivíduo no instante de morte. Com isso, o acompanhamento nominativo, lembrando sempre que a referência do *nome senhorial* dada à condição jurídica de propriedade aos escravos, não expõe casos meramente ilustrativos.<sup>625</sup> Neste aspecto, faz-se necessário focar a trajetória dos cativos e forros, isto é, suas ações, escolhas<sup>626</sup> (ainda que inseridas num campo de forças), na hora de apadrinhar um filho ou no momento de se unir maritalmente, ou ainda, no ato de eleição das testemunhas, etc..Concernente às interações sociais apreendidas nesses registros, Fragozo reitera as classificações transmitidas pelo pároco, ou seja, as qualificações sociais consoantes os critérios da comunidade e da forma como esses indivíduos se reconheciam e eram identificados pelos parâmetros daquela sociedade escravista estratificada.<sup>627</sup>

Deste modo, este capítulo visa discutir os perfis sociais relacionados aos aspectos de vida e de morte dos paroquianos cativos, libertos e seus descendentes da Freguesia do Pilar de São João del-Rei, sem escamotear as formas de interações sociais, recuperáveis pela consulta desses registros paroquiais. A reconstituição fragmentada das alianças, apreendidas pelo cruzamento nominativo, serviu de amparo para a compreensão de outros espaços de sociabilidade (compadrio/ uniões maritais) frequentados pelos irmãos do Rosário<sup>628</sup> (tema a ser explorado, com maior profundidade, no capítulo 5). No entanto, o primeiro passo, nessa direção, se fez pelo levantamento acerca dos enquadramentos extraídos dos óbitos- tais como, nome, cor, condição social, sexo, etnia, faixa etária, etc. Em seguida procuramos abalizar as

---

<sup>624</sup> *Idem.*

<sup>625</sup> *Idem*, p. 88

<sup>626</sup> Consoante Fragozo, “cabe insistir que essas fontes recuperam ações e escolhas dos escravos, pois, se para as Ordenações Filipinas esses indivíduos eram semoventes, diante da Igreja, eram portadores de almas, sendo obrigação dos senhores cristianizá-los.” Cf.: *Idem*, p. 75.

<sup>627</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>628</sup> Eu me refiro principalmente aos nomes dos confrades forros, pelo fato destes apresentarem uma densidade maior de indícios em testamentos e outros registros consultados (tema discutido no 5º capítulo)

influências do tráfico na composição desta população *de cor* da freguesia para prosseguirmos, no capítulo seguinte, com os estudos sobre os perfis sociais dos entrantes na confraria do Rosário.

A opção por iniciarmos este breve levantamento pelo assento de óbito se deve ao fato de considerarmos esses registros eficientes na cobertura desta população. Conforme Brügger e Oliveira, o valor escatológico presente nos sacramentos ministrados ao moribundo legou importância de “efeito civil” deste documento, o que sugere a procura intensa pela assistência religiosa na hora da morte, fazendo desta prática uma constante naquela sociedade.<sup>629</sup>

O método da quantificação se tornou aliado neste processo inicial de tratamento dos assentos de 7.763 obituários,<sup>630</sup> distribuídos entre a população de cor falecida no período de 1782-1850.<sup>631</sup> Desta prospecção extraímos as informações relacionadas aos defuntos concernentes aos critérios de condição social: escravos (as), coartados (as),<sup>632</sup> forros (as), e *livres de cor* — *pardos/as/ livres e filhos* (as) de forros (as). Designamos a população falecida pelos seguintes aspectos: de origem (africana ou nascida no Brasil); por sexo e por agrupamentos divididos entre os grupos nativos<sup>633</sup> (*crioula, parda e cabra*) e, pelas procedências étnicas (*nações*) africanas. Lembrando que ao trabalharmos com essas “nações” ou “etnias” nos reportamos ao aspecto de mobilidade identitária e de contraste desses grupos, os quais se reutilizaram das classificações geradas pelo tráfico atlântico para se auto-representarem e se definirem nas suas relações de contato no Novo Mundo. Sendo, por isso, reconhecidos não por identidades ou etnias originais da pré-travessia e sim pela pluralidade de

---

<sup>629</sup> BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 180.

<sup>630</sup> Neste levantamento não consideramos os assentos de óbitos ministrados em capelas filiais. Eram essas: São Gonçalo do Brumado, Santo Antônio do Rio das Mortes, Santa Rita, São Sebastião do Rio Abaixo, Nossa Senhora da Conceição da Barra, Nossa Senhora de Nazaré, São Gonçalo de Ibituruna, Nossa Senhora da Madre de Deus, Nossa Senhora da Piedade, São Miguel do Cajuru, São Francisco da Onça, São Tiago, Santo Antônio do Amparo e Santa Ana. Vale lembrar que com a edificação de novas freguesias havia constantes desmembramentos dessas capelas filiais para a formação de outras paróquias. Cf.: BRÜGGER, *Minas Patriarcal...*, *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>631</sup> Em nossa amostra não houve a inclusão do segmento de pessoas brancas ou daquelas “livres”, sem nenhuma referência remanescente do cativo, como a cor parda, por exemplo.

<sup>632</sup> Coartado (o) ou quartado (a) era a expressão utilizada para designar aqueles escravos que compravam sua liberdade comprometendo-se a quitar a dívida no período de quatro anos, daí o nome “quartado”, mas este prazo poderia sofrer variações de acordo com os acordos estabelecidos entre senhores e escravos. Essas alforrias eram frequentemente registradas em Livros de Notas, pois os proprietários procuravam se cercar de garantias nesses contratos e os escravos passavam a portar uma *carta de côrte*. Esse acordo contratual foi muito utilizado nas vilas mineiras pela possibilidade que o sistema de ganho colocava. Esta forma de libertação foi estudada por: PAIVA, E. F. “Coartações e alforrias nas Minas do século VIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial.” In.: *Revista de História*, Nº 133, 2º Semestre de 2005, FFLCH-USP, 1995, p. 49-57. MELLO & SOUZA, Laura. *Norma e Conflito: Aspectos de Minas Gerais no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 151-174. AGUIAR, Marcos Magalhães de. “A coartação: uma singularidade mineira no sistema de alforria colonial?” *Revista da SBPH*, Curitiba, n. 18, 2000. GONÇALVES, *As Margens da Liberdade...*, *Op. Cit.* p. 215-219.

<sup>633</sup> KARASCH, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro...*, *Op. Cit.*, p. 37.



arranjos e alianças estabelecidos de forma diferenciada consoante às especificidades regionais e as peculiaridades de cada contexto histórico.<sup>634</sup>

#### 4.1 Dos falecidos *de cor*: aspectos de ocupação:

O primeiro tomo do livro de óbitos da Paróquia do Pilar de São João del-Rei, aberto em nove de agosto de 1782, por doação da Irmandade do Santíssimo Sacramento, foi assinado pelo Vigário Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas, o mesmo religioso que, anos depois, se envolveu em dissidências com o capelão da irmandade do Rosário Luiz Pereira Gonzaga.<sup>635</sup> A justificativa alegada para a doação do livro pelos irmãos do Santíssimo se devia ao fato daquela, enquanto *fabriqueira da matriz* ter de custear a reforma da igreja do Pilar em processo de acabamento naquele momento.<sup>636</sup>

Ao longo da leitura dos assentos observamos o cumprimento parcial das disposições do Sínodo Baiano, pois na Freguesia do Pilar não se assentaram, em livros separados, os falecidos escravos, livres e libertos. Segundo a legislação canônica, a diligência dos registros deveria ser averiguada pelos Visitadores e a *boa ordem* das certidões de óbitos consistia no cumprimento do modelo apresentado a seguir:

Aos tantos dias de tal mês, de tal ano faleceu de vida presente N. Sacerdote Diácono ou Subdiácono; ou N. marido, ou mulher de N. ou viúvo ou viúva de N., ou filho, ou filha de N., de lugar N., freguês desta ou de tal igreja, ou forasteiro, de idade de tantos anos, (se comodamente se puder saber), com todos ou tal sacramento, ou sem eles: foi sepultado nesta, ou em tal igreja: fez testamento, em que deixou se dissesse tantas Missas por sua alma, e que fizessem tantos Ofícios; ou morreu ab intestado, ou era notoriamente pobre, e por tanto se fez o enterro sem lhe levar a esmola<sup>637</sup>

Considerando os parâmetros acima apontados, raramente tais exigências eram seguidas à risca; exemplo disso são as idades,<sup>638</sup> ou do estado conjugal, nem sempre

---

<sup>634</sup> SOARES, *Devotos da Cor. Op. Cit.*, p. 114-119.

<sup>635</sup> Ver item 3.2 do terceiro capítulo.

<sup>636</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1782, ago-1786, jun), fl.1-2.

<sup>637</sup> VIDE, S. *Constituições...*, Op. Cit., Livro Quarto, Título 49 “Como se farão os assentos dos defuntos”, p. 292-293.

<sup>638</sup> A contagem de idade no período colonial e imperial não correspondia aos critérios atuais. Os homens desta época, segundo Nadalin, com base nas assertivas de Áries, tinham uma “concepção da vida dividida entre etapas bem delimitadas” em referência aos períodos de atividades, tipos físicos e comportamentos específicos a cada período. Sendo assim, entre 0 a 7 anos as crianças eram inocentes ou “anjinhos”, por não estarem aptas à idade da razão e aos sacramentos da confissão e comunhão. Entre 14 a 40 anos para as mulheres correspondia ao período maduro e à sua vida reprodutiva em que podiam gerar filhos. Entre os homens, a fase adulta equivalia entre as faixas de 15 a 60 anos, era a etapa economicamente ativa. Acima de 50 anos as pessoas já eram consideradas idosas. Mais detalhes sobre as percepções das faixas etárias ver: NADALIN, S. O. *História e demografia*: elementos para um diálogo. Campinas: Associação Brasileira de Estudos Populacionais, ABEP, 2004, p. 65-66

mencionados. O recebimento dos sacramentos<sup>639</sup>, algumas vezes, foi igualmente negligenciado dependendo do sacerdote vigente na direção da administração das almas da freguesia.

Sheila Faria, ao tratar sob o processo de confecção dos registros paroquiais, chama a atenção para o fato de que as informações representadas nos assentos de batismo, óbito e casamento transcendiam às referências dadas pelos próprios envolvidos. Os párocos, escrivães no caso, representavam “verdadeiros filtros das informações dos registros.” Além disso, a conclusão tomada por esta liderança religiosa — na hora de determinar os “lugares sociais” presentes nas designações de cor, procedência e outras origens dos indivíduos — passava pelo crivo do reconhecimento comunitário. Dito de outro modo, as formas como as pessoas se viam e eram vistas na localidade refletiam as qualificações produzidas pelas hierarquias daquela sociedade escravista. Sendo assim, os padres “transmitiam o que ouviam” e que percebiam dos lugares sociais ocupados por essas pessoas.<sup>640</sup>

No caso dos assentos de óbitos, os escriturários levavam em conta as indicações dadas pelos entes próximos do falecido, os quais forneciam dados referentes às origens e posições sociais do obituário, as condições de morte e outras menções relacionadas ao sepultamento e aos sacramentos *ante-mortem*. Essas mesmas informações — atreladas ao extrato social ocupado pelo defunto — não estavam isentas do crivo do pároco e das sanções da comunidade local, como já foi dito. Quando a certidão apresentava-se acompanhada de *testamentos*, logo a representação social assumida em vida se evidenciava, pois pessoas destituídas de bens materiais não possuíam recursos suficientes para dar início a um procedimento jurídico de transmissão de heranças. E os indivíduos *fidalgos* ou aqueles que se nobilitaram traziam, nesses documentos, marcas visíveis de suas distinções equivalentes às linhagens familiares, as teias políticas, os postos de *homens bons* (os títulos de nobreza ou patentes militares), a riqueza material e a ostentação das exéquias.<sup>641</sup>

Consoante os falecidos extremamente despossuídos, esses portavam breves descrições e marcas visíveis da marginalização social, sendo assinalados como “pobres”, “mendigos (as)”, “pedintes” ou somente “*ab intestado*” “por não possuir bens”. Quando falecia um escravo, o nome do proprietário acompanhava o nome do cativo e, se este estivesse em

---

<sup>639</sup> Uma abordagem mais detalhada sobre os significados dos sacramentos na hora da morte será desenvolvida em último capítulo.

<sup>640</sup>FARIA, S. *Colônia em movimento...*, *Op. Cit.*, p. 308-312.

<sup>641</sup> Não consideramos em nosso levantamento os assentos de pessoas brancas, por transpor demasiadamente aos limites e interesses desta pesquisa.

condição de penhor ou de transmissão de herança, sua referência estava associada aos nomes dos respectivos herdeiros e dos antigos senhores.

Em nosso levantamento notamos que raramente os falecidos traziam as informações ligadas ao ofício ou ocupação exercida durante a vida. Apesar da grande omissão nos assentos, identificamos três pardos: Manoel Joaquim da Malta, Joaquim José e José de Matos relacionados como ocupantes de “suas agências”.<sup>642</sup> Este termo, segundo Douglas Libby, traz sentidos ambivalentes, uma vez que não condiz a uma profissão específica. De acordo com o autor, “a agência aqui se refere a uma espécie de biscateiro que trabalhava em troca de um pagamento por tarefa ou por dia”.<sup>643</sup> Nesse sentido, esses homens de *agências* se distinguiram em relação aos trabalhadores de ofício pela possibilidade em adquirir escravos de ganho, e viverem, a partir disso, das rendas geradas pelos seus escravos.<sup>644</sup> Ou seja, a categoria poderia agenciar tanto a sua força de trabalho como a de terceiros, através do aluguel ou da posse de escravos.<sup>645</sup>

Dos falecidos *de cor* que tiveram suas profissões mencionadas, identificamos dois alfaiates, um mercador, um mascate, um lavrador, um carpinteiro, um carreiro, doze capitães, três capitães-do-mato, dois oficiais de pedreiro, um peão, um quitandeiro, um reverendo, um tenente, um tropeiro, 3 sargentos-mores, seis alferes.<sup>646</sup> Neste aspecto, localizamos apenas uma certidão na qual fazia referência a um ofício exercido por mulheres: Ana Esméria Francisca de Paula Parda, provavelmente livre, vivia “de seus bens”. Em relação às outras figuras femininas, não houve menção do ofício ou da ocupação exercida durante a vida. O quadro a seguir exprime mais detalhes acerca dessas informações recolhidas condizentes aos encargos comunicados nos registros obituários:

---

<sup>642</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos de Manoel Joaquim da Malta Pardo (04/10/1837); Joaquim José (06/10/1837) e de José Matos (20/01/1838).

<sup>643</sup> LIBBY, D. *Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais, século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 24.

<sup>644</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>645</sup> Silvia BRÜGGER identificou pelas Listas Nominativas de 1831-1832 para a Vila de São João del-Rei 85.5% de mulheres sós e chefes de domicílios descritas como *vivendo de suas agências*. A referência relacionada às mulheres sanjoanenses pode trazer outros significados diferentes das interpretações construídas por Libby. Mais informações ver: BRÜGGER, *Minas Patriarcal, Op. Cit.*, p. 93.

<sup>646</sup> Ver Quadro 3.

**QUADRO 3: Falecidos de cor, segundo a ocupação ou ofício (Freguesia do Pilar, 1782-1850):**

Ofício / ocupação	Frequência	Relação nominal dos falecidos
		<b>OCUPAÇÕES DE DESTAQUE:</b>
Alferes	6	<p>1. Salvador Rodrigues Godim Crioulo (05/08/1790) - casado com Luiza da Costa Gouvêa. Faleceu sem sacramentos por morrer afogado no Rio das Mortes. Foi sepultado dentro da Capela das Mercês</p> <p>2. Joaquim da Silva Reis Crioulo (05/08/1799) - casado com Joana Maria dos Santos Parda. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro da Capela das Mercês.</p> <p>3. João Gomes da Costa Pardo (13/01/1793) - casado (não menciona o nome da esposa). Recebeu os sacramentos da penitência e extrema-unção. Foi sepultado no Adro da Matriz.</p> <p>4. Manoel da Silva Santos Pardo (09/06/1789). Recebeu a extrema-unção somente e foi sepultado dentro da Matriz.</p> <p>5. Joaquim de Souza Pardo (29/03/1792). Recebeu a penitência e a extrema-unção, faleceu de moléstia e foi sepultado dentro da Capela de São Gonçalo Garcia.</p> <p>6. Joaquim Bitencourt Pardo (26/04/1803) – solteiro. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro da Matriz.</p>
Capitão ou Capitão-do-mato	15	<p><b>Capitães:</b></p> <p>1. Pascoal Correa Preto (19/10/1784) – casado com Josefa Pinta Preta. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro da igreja do Rosário.</p> <p>2. Antônio Soares Rodrigues Preto Forro (02/01/1789) – viúvo (não menciona o nome da esposa falecida). Faleceu repentinamente, recebeu a absolvição e foi sepultado dentro da Matriz.</p> <p>3. José da Silva Lima Preto (26/07/1790) – casado com Ana Páscoa de Moraes Preta. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro do Rosário.</p> <p>4. Bernardo da Silva de Miranda Crioulo (02/06/1796)- casado com Ana Maria Forra. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro das Mercês.</p> <p>5. José Siqueira de Magalhães Crioulo Forro (19/06/1796)- casado com Ana de Souza Crioula Forra. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro das Mercês.</p> <p>6. Francisco Pires da Gama Pardo (18/06/1784)- solteiro. Recebeu a absolvição somente por “morrer repentinamente” e foi sepultado dentro da Matriz.</p> <p>7. Alexandre das Chagas Cavalcante Pardo (12/09/1787) – casado com Ana Maria de Jesus Parda. Recebeu a absolvição somente por “falecer repentinamente por um raio”, foi sepultado dentro da Matriz.</p>

		<p>8. Antônio Rodrigues da Costa Pardo Viúvo (20/12/1789). Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro da Matriz.</p> <p>9. Bernardo José Telles Pardo(17/05/1792) – casado com Joana Maria de Lima Cabra. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro da capela do Rosário.</p> <p>10. José Oliveira Pardo (23/10/1792)-solteiro. Faleceu com todos os sacramentos e foi sepultado dentro da Matriz.</p> <p>11. Francisco Antônio Correa Júnior Pardo (26/03/1845)- casado (não menciona o nome da esposa). Com 50 anos aproximadamente, recebeu todos os sacramentos, faleceu por hidropisia e foi sepultado no Cemitério das Mercês.</p> <p>12. Antônio Simões de Almeida Ruas Pardo (29/08/1845). Com 60 anos aproximadamente, sem menção de sacramentos, faleceu por envenenamento e foi sepultado no Cemitério de São Gonçalo Garcia.</p> <p><b>Capitães-do-mato:</b></p> <p>13. Manoel Pereira Cabra (19/03/1783). Recebeu a penitência e a extrema-unção e foi sepultado no Adro da Matriz.</p> <p>14. Joaquim de Santana Pardo (02/09/1789) – casado com Germana Pereira Parda. Faleceu sem sacramentos, por morrer repentinamente. Foi sepultado dentro da igreja de São Gonçalo Garcia.</p> <p>15. Pedro de Souza Cabra (31/12/1797). Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro das Mercês.</p>
Sargento-mor	3	<p>1. Antônio Francisco Preto Forro (08/10/1791). Faleceu com todos os sacramentos e foi sepultado dentro do Rosário.</p> <p>2. Ignácio Pereira de Souza Pardo (29/06/1803). Faleceu sem sacramentos e foi sepultado dentro da Capela de São Gonçalo Garcia.</p> <p>3. Antônio Simões de Almeida (16/11/1848)- Viúvo (não menciona o nome da esposa falecida). Com 93anos faleceu de moléstia interna e foi sepultado no Cemitério da Matriz.</p>
Tenente	1	Domingos Pereira (30/11/1800) – casado com Rosa Maria Pereira Parda. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro da Matriz.
Reverendo*	1	Francisco de Assis de Lima Pardo (16/11/1848). Faleceu com 25 anos aproximadamente de tísica. Foi sepultado com acompanhamento solene no Cemitério de N. S. do Carmo (não há menção dos sacramentos).
“vivia de lavouras”/lavrador	1	José Dias Moreira Pardo (03/06/1837). Com “70 e tantos anos”, casado, recebeu todos os sacramentos e foi sepultado no Cemitério da Boa Morte.
“vivia dos seus bens”	1	Ana Esméria Francisca de Paula Parda (03/09/1832). Com 60 e tantos anos era viúva de Alexandre José Lopes. Recebeu a extrema-unção, morreu repentinamente e foi sepultada no cemitério da Matriz.
		<b>OFÍCIOS MECÂNICOS:</b>
Alfaiate	2	<p>1. Alberto Joaquim dos Santos Cabra (19/06/1837) - solteiro. Com 60 e tantos anos faleceu com os sacramentos da penitência e a extrema-unção. Foi sepultado no Cemitério das Mercês.</p> <p>2. Manoel Joaquim Moreiros Pardo(11/01/1838) – solteiro. Com 30 e tantos anos faleceu com todos os sacramentos e foi sepultado no Cemitério da Matriz</p>

Carpinteiro	1	Mathias Ferreira da Costa Pardo (18/06/1837). Solteiro, com 60 “e tantos anos” era filho legítimo de Mathias Ferreira da Costa e de Januária Telles, faleceu com todos os sacramentos e foi sepultado no Cemitério do Rosário.
Carroeiro ou carreiro	1	Antônio Ventura Crioulo (03/11/1837)- solteiro. Com 20 “e tantos anos” faleceu com todos os sacramentos e foi sepultado no Cemitério da Matriz.
Mascate	1	Simplício Pardo (09/06/1837). Filho natural de Maria de Jesus, morador do Bengo, faleceu com todos os sacramentos e foi sepultado no Cemitério da Boa Morte
Mercador	1	Manoel de Nação Angola (30/10/1795). Escravo do Capitão Ignácio Antônio da Cunha recebeu todos os sacramentos e foi sepultado no Adro da Matriz.
Correio	1	Raimundo Pardo Forro (05/02/1820). Com 40 anos “serviu de correio nesta Vila” e era camarada de José Estácio. Faleceu repentinamente “de pontadas”, por isso sem sacramentos. Não menciona o local de sepultura.
Oficial de Pedreiro	2	1. Francisco de Nação Angola (15/01/1786). Escravo da Ordem Terceira do Carmo recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro da igreja do Rosário.  2. Antônio João Crioulo (13/09/1837). Faleceu com 60 anos aproximadamente e foi sepultado dentro da igreja do Rosário (não há menção sobre o recebimento de sacramentos)
Peão	1	João Angola Preto Forro (09/01/1793). “Escravo que foi do” Vigário da Vara José Batista da Silva e Sá. Foi sepultado no Adro da Matriz.
Quitandeiro	1	Manoel Angola (24/12/1788). Escravo de José da Silva Santos. Recebeu a penitência e a extrema-unção e foi sepultado no adro da Matriz.
Tropeiro	1	Elias de Couto Moreira Pardo (26/07/1784) – casado com Maria da Conceição. Morador de Serra Negra (Freguesia de Tamanduá) faleceu no Hospital da Vila com todos os sacramentos e foi sepultado no Adro da Matriz.

\*O assento de óbito do padre citado teve a referência parda posteriormente riscada em seu registro.

\*\*Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850).

\*\*\* Não existem registros para os anos 1812-1817, 1835-1836 e entre 1841-1843.

No quadro apresentado selecionamos as ocupações distribuindo-as em dois segmentos: os postos de destaque social e os ofícios mecânicos. De um lado, agrupamos aquelas ocupações voltadas para as categorias de nobilitação, como as patentes militares, desde a mais simples como a de alferes, até as mais elevadas, como os capitães e tenentes, além de um cargo eclesiástico identificado para um homem *pardo*. E em outro patamar reunimos os ofícios mecânicos, agregando as profissões essencialmente urbanas, tais como alfaiates, oficiais de pedreiro, quitandeiros, mascates, mercadores, carpinteiros, além daqueles atrelados ao trabalho agrícola, como a função de carreiro (condutor de carro de bois) e lavrador. O ofício de tropeiro, inerente tanto às atividades urbanas quanto não-urbanas, foi alocado em outro patamar, considerando sua dedicação ao comando e carregamento de muare nas

atividades de compra e venda de produtos de diversos centros mercantis entre as fazendas e as praças mercantis.

Quanto às interações sociais produzidas por esses oficiais, nos chamou a atenção o número de casados e viúvos presentes nesta “elite de cor” na freguesia sanjoanense. Do total de 25 homens não-brancos mencionados com patentes militares,<sup>647</sup> 60% eram casados ou viúvos, dois identificados como solteiros e oito sem informação sobre o estado conjugal. Este dado é indicativo no sentido de apontar para a importância dos arranjos familiares e do enlace matrimonial como parte do processo de mobilidade, inserção e, porque não, de nobilitação desses indivíduos mestiços ou libertos.

Por outro lado, deve ser observado para o período da pós-independência política, um processo gradativo do “silenciamento da cor” e das marcas do cativo no mundo dos livres, principalmente entre os descendentes de gerações de pessoas libertas. Este fenômeno, estudado por Hebe Maria Mattos na região fluminense, pode ser pensado para outras regiões do Brasil, na medida em que há “uma crescente absorção dos negros e mestiços no mundo dos livres”, que não deixa de ser “monopólio dos brancos.”<sup>648</sup> Por isso o aspecto da mobilidade e da nobilitação simbólica e social desses indivíduos devem ser tomados a partir desses meandros relacionados à omissão das origens.

Já entre os ofícios mecânicos, a cobertura foi bastante precária no que diz respeito às informações extraídas dos assentos de óbitos levantados para a Freguesia do Pilar. Tendo em conta os interesses da Igreja ao confeccionar este tipo de documento, podemos inferir que a finalidade dessas escriturações não estava voltada para a indicação das atividades profissionais exercidas pelos indivíduos.<sup>649</sup> Mesmo assim alguns párocos o fizeram, uma vez ou outra, revelando a profissão dedicada em vida por alguns dos falecidos.<sup>650</sup>

---

<sup>647</sup> Graça Filho sugere que os indivíduos que adquiriam patentes militares tinham outras formas de extração de renda, como o caso de negociantes que se enriqueciam e procuravam nos títulos honoríficos os meios de nobilitação. Cf.: GRAÇA FILHO, *A Princesa do Oeste e o mito da decadência de Minas Gerais*: São João del-Rei (1831-1888). São Paulo: Annablume, 2002, p.64.

<sup>648</sup> MATTOS, *Das cores do silêncio...*, *Op.Cit.*, p. 110.

<sup>649</sup> Os interesses se voltavam para a identificação geral do falecido (cor e condição social) e para fins religiosos (recebimento dos sacramentos).

<sup>650</sup> Em outros estudos, voltados para a análise de listas nominativas do município de São João del-Rei, podem ser observados aspectos mais precisos acerca da estrutura ocupacional da população livre, escrava e liberta da localidade. Cf.: MAGALHÃES, A. “Século XIX: Estrutura Ocupacional de São João del-Rei e Campanha”, in *V Seminário sobre Economia Mineira, Diamantina*. CEDEPLAR, 1990. Ver também os estudos para o âmbito da província: LIBBY, *Transformação e trabalho...*, *Op. Cit.* PAIVA, Clotilde. *População e economia nas Minas Gerais do século XIX*. Tese de Doutorado em História. São Paulo, FFLCH/USP, 1996. Silvia Brügger, por exemplo, chama a atenção para a busca feita por mulheres não-brancas no centro da vila para atingir melhores condições de sobrevivência. Ao analisar o perfil de ocupação feminina entre os chefes de domicílios em distritos do município mencionado (1831-1832), a autora destaca os ofícios da fiação, da costura, tecelagem, além de outras atividades ligadas ao ramo têxtil como o aparecimento da atividade de rendeira. O comércio e a

Em nosso grupo dos oficiais (ver quadro acima), apenas o tropeiro Elias de Couto Moreira Pardo, morador de Serra Negra (Freguesia de Tamanduá), foi declarado casado. Já os dois profissionais alfaiates, o carpinteiro e o carreiro foram relacionados como solteiros. Os demais oficiais tiveram esta informação omitida em seus assentos de óbitos. Quanto à condição social desses profissionais, três foram arrolados como escravos: Francisco de Nação Angola, oficial de pedreiro pertencente à Ordem Terceira do Carmo; o quitandeiro Manoel Angola, escravo de José da Silva Santos e o mercador Manoel de Nação Angola, de propriedade do Capitão Ignácio Antônio da Cunha. Dos forros listados, havia o pardo Raimundo, servidor de *correio na vila*, uma espécie de entregador de cartas.<sup>651</sup> Outro liberto, com profissão mencionada, foi João Angola, descrito como peão e ex-cativo do Vigário da Vara José Batista da Silva e Sá. Conjecturamos a possibilidade deste ofício se relacionar ao sentido apresentado pelo dicionarista Silva Pinto, ou seja, como *homem de pé* servidor e auxiliar na condução das tropas entre as praças regionais e no mercado da Corte.<sup>652</sup>

A destacada inserção de São João del-Rei no mercado de abastecimento interno da Comarca do Rio das Mortes explica o alinhamento de três falecidos nas atividades comerciais, lembrando que no quadro acima foram listados um quitandeiro e um mercador (escravos) e um homem *pardo* servindo, durante a sua vida, como mascate. Graça Filho, ao consultar os

---

agricultura também foram exercidos por mulheres de cor, além dos jornais e a sobrevivência por meio da mendicância. A indicação de tecelãs, fiandeiras, costureiras e rendeiras como chefes de domicílio em São João e seus distritos confirma as assertivas de Douglas Libby na região acerca da formação de uma manufatura têxtil doméstica. Cf.: BRÜGGER, *Minas Patriarcal. Op. Cit.*, p. 93-94. Graça Filho, em sua consulta às licenças municipais sanjoanenses para execução dos ofícios, menciona a autorização para “quatro escravos exercerem o comércio de quitandas ou efeitos da terra, ofício de barbeiro e alfaiate com a permissão dos seus donos.” Ainda a partir da lista camarária de 1830-1832, o autor identificou diversos encargos licenciados pelas autoridades da vila, com destaque às profissões de sapateiro, alfaiate, carpinteiro, ourives, ferreiro, funileiro, barbeiro, armeiro, serralheiro, caldeiro e chapeleiro. Cf.: GRAÇA FILHO, *Op. Cit.*, p. 63

<sup>651</sup>Correio, segundo o dicionarista designava: “O que corre a pé, ou a cavalo. No tempo de Augusto não se chamavam assim, senão uns homens que corriam a pé na realidade eram homens de pé. Parece que este imperador foi o primeiro que pôs correios, como os nossos de hoje, para levar cartas e andarem mais depressa, se lhe davam carros. O que se continuou muito tempo, até que finalmente para que eles correrem com mais facilidade, se lhe deram cavalos (...)”. Cf.: BLUTEAU, R. *Vocabulário Português e Latino*, Vol. 2, 1728, p. 566. VERBETE CORREO. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/correio>. Em Dicionário de Antônio de Moraes Silva (1789), encontramos um sentido semelhante para o termo que designava “homem que se despede à pressa e pela posta com despachos. O Correio-mor tinha a sua conta as postas do Reino e condução de cartas (...)”. Cf.: SILVA, Antônio de Moraes. Dicionário de Língua Portuguesa. Vol. 1, 1779, p. 477, VERBETE CORREO. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/2/correio>. Diante disso somos convencidos a pensar que o forro realmente se ocupava do ofício de entregar cartas e despachos na Vila de São João del-Rei.

<sup>652</sup> Para delinear os sentidos desta ocupação, recorreremos novamente aos dicionários de época que nos trouxe significados difusos sobre a expressão no período. Luiz Maria da Silva Pinto (1832) trazia em seu verbete o sentido de “homem de pé na tropa”. Cf.: PINTO, Luiz Maria da. Dicionário de Língua Portuguesa, Vol. 5, 1832, p.103. VERBETE PEÃO. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/3/pi%C3%A3o>. Outros dicionários de período anterior enfatizavam a noção de plebeu em contraste à fidalguia: “o que servia a pé, sem cavalo.” Cf.: SILVA, *Op. Cit.* p. 415. VERBETE PEÃO. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/2/peao>



viajantes que visitaram a Vila de São João del-Rei no início do século XIX, ressalta a importância do dinamismo do comércio voltado para o abastecimento de víveres à capital do Império. Andando pelas ruas da vila em 1818, Johan Emanuel Pohl destacou a facilidade de se encontrar casas que possuíam nos pavilhões térreos seus armazéns e lojas de negócio para a venda dos seus “secos e molhados”.<sup>653</sup>

Nesse ambiente urbano em que o comércio tinha um papel promissor e gerador de riquezas para alguns grupos, houve também o registro visível das marcas de *desfiliação* social. No arrolamento dos obituários, 92 falecidos foram indicados como *mendigos* ou *mendicantes*; desses, 69 eram homens e 23, mulheres. Os africanos estavam mais sujeitos a caírem em mendicância para sobreviver, pois do total de pedintes masculinos, 60 eram da África e apenas seis nasceram no Brasil, três não tiveram a origem mencionada. Entre as mulheres, as africanas constituíram a maioria (16 pedintes), enquanto cinco eram nativas e duas não traziam indicações sobre suas origens.<sup>654</sup> Russell Wood fala do abandono em que muitos escravos estavam sujeitos quando adoeciam ou caíam em estado de invalidez. Na maioria das vezes esses ex-escravos passavam a viver o fim de suas vidas transitando nas ruas e pedindo esmolas nas portas das igrejas, em pontos públicos de visibilidade, dependendo ora da caridade alheia dos transeuntes, ora da assistência eventual das Misericórdias.<sup>655</sup>

#### **4.2. Qualificação social dos falecidos: condição, sexo, cor e procedência étnica:**

Após tecermos essas breves considerações acerca das ocupações assinaladas nos assentos de óbitos dos falecidos escravos, libertos ou *livres de cor*, nossos esforços se centrarão na exposição referente às condições sociais, à distribuição entre os sexos, às procedências étnicas e outros aspectos desta população levantada em nossa amostragem.

Deste total arrolado (7.763 assentos) havia 4816 (62.0%) escravos; 803 (10.3%) forros; 474 (6.1%) livres de cor; vinte coartados (0.2%); oito agregados e três filhos de

---

<sup>653</sup> POHL, J. E. Viagem pelo interior do Brasil. Belo Horizonte/ São Paulo/ Itatiaia: Edusp, 1979, p. 87. Apud: GRAÇA FILHO, *Op. Cit.*, p. 56. O autor ainda nos lembra que “por molhados se entendia, nos registros de Minas, gêneros líquidos, comestíveis e o que não se veste, como azeite, vinho, tintas, carne, pólvora e o milho. Os ‘efeitos da terra’ eram mercadorias produzidas na região, como os gêneros de alimentação e a aguardente; enquanto as ‘fazendas secas’ podiam ser os tecidos, bem como os artigos de vestuário, livros, instrumentos musicais, utensílios domésticos, peças em metal, louças, especiarias, objetos de armarinho, papelaria, etc.” Cf.: *Idem*, p. 61-62.

<sup>654</sup> Além dos registrados como mendigos, identificamos 133 pessoas pobres, dentre as quais, 71 eram homens e 62 eram mulheres. Dos homens, 43 eram africanos e 28 nasceram no Brasil. Entre as mulheres, 27 eram africanas, 33 nativas e duas não tiveram suas origens indicadas nos assentos. Dos obituários, localizamos também a referência de 25 criminosos (23 homens e duas mulheres) e cinco lázaros (todos africanos). Cf.: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850).

<sup>655</sup> RUSSELL-WOOD, *Fidalgos e Filantropos...*, *Op. Cit.*, p.221.

mulheres coartadas; sendo que 21.1% dos registros não mencionaram a condição social dos falecidos. <sup>656</sup>(Ver *tabela 1*) No que diz respeito à distribuição entre os sexos, foi observada uma presença maior de homens (58.8%) em relação às mulheres (39.9%) entre os falecidos ao longo do período. Dos assentos que mencionaram a condição cativa, 64.6% eram homens e 33.8% dos óbitos representavam os escravos do sexo feminino. Esta elevação do sexo masculino se justifica pela seletividade do comércio atlântico, ao dar prioridade à força de trabalho masculino.

Passando nossa contagem para o grupo dos forros notamos que as mulheres (52.3%) se expressavam em soma pouco mais elevada do que a dos homens (47.5%). Daqueles que receberam a carta *de corte* antes de falecer, havia 60.0% de homens e 40.0% do sexo feminino. <sup>657</sup>(ver *tabela 1*)

Em análise dessas variações por décadas, obtemos uma participação maior de escravos entre 1791-1800, com a frequência de 1163 falecidos, representando 24.1% do total de 4.816 cativos para todo período. O declínio brusco entre 1811-1820 se deve à perda, extravio ou a omissão dos registros de 1812-1817. Em termos relativos, a década de 1821-1830 contou com 82.1% de escravos entre os óbitos consultados, mas em termos absolutos somavam apenas 699 escravos. No grupo dos forros, a frequência maior ocorreu no primeiro decênio do Oitocentos, com a referência de 243 libertos, isto é, 30.2% do total de 803 registrados durante todo o recorte (1782-1850). (Ver *tabela 2*)

---

<sup>656</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos da Matriz do Pilar (1782-1850).

<sup>657</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos da Matriz do Pilar (1782-1850).

**TABELA 1: Falecidos distribuídos segundo a condição social e o sexo (1782-1850):**

Cond. Social	Homem	%	Mulher	%	N. M. (sexo)	%	Soma 100%
<b>Agregados</b>	1	12.5	7	87.5	-	-	8
<b>Coartados</b>	12	60.0	8	40.0	-	-	20
<b>Filhos de coartadas</b>	1	33.3	2	66.6	-	-	3
<b>Escravos</b>	3113	64.6	1632	33.8	70	1.45	4816
<b>Forros</b>	382	47.5	420	52.3	1	0.1	803
<b>Livres de cor</b>	237	50.0	228	48.1	10	3.7	474
<b>N. M.</b>	818	49.9	806	49.2	14	0.8	1638
<b>Ilegível</b>	1	-	-	-	-	-	1
<b>Total</b>	4565	58.8	3103	39.9	95	1.2	7763

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850)

N. M.: Não Menciona

\*Foram selecionados os obituários registrados apenas na Matriz de N. Sra. do Pilar que indicaram a origem crioula ou africana e a cor: preta, parda ou cabra. Neste levantamento não consideramos as capelas filiais pertencentes a São João del-Rei.

\*\* Não existem registros para os anos de 1812-1817, 1835-1836 e, entre 1841-1843.

**TABELA 2: Condição Social dos Falecidos por Décadas (1782-1850):**

Cond. Social	1782-1790	1791-1800	1801-1810	1811-1820*	1821-1830	1831-1840	1841-1850
<b>Agregados</b>	1	-	-	2	2	2	1
<b>%</b>	0.06	-	-	0.7	0.2	0.3	0.1
<b>Escravos</b>	1025	1163	1097	183	699	331	318
<b>%</b>	65.2	60.9	60.3	71.7	82.1	57.3	40.6
<b>Forros</b>	209	176	243	20	73	44	38
<b>%</b>	13.2	9.2	13.3	7.8	8.5	7.6	4.8
<b>Coartados</b>	5	7	5	1	2	-	-
<b>%</b>	0.3	0.3	0.2	0.3	0.2	-	-
<b>Filhos de Coartadas</b>	-	-	3	-	-	-	-
<b>%</b>	-	-	0.1	-	-	-	-
<b>Livres de cor</b>	90	73	109	8	11	3	180
<b>%</b>	5.7	3.8	5.9	3.1	1.2	0.5	23.0
<b>N. M.</b>	242	489	361	40	64	197	245
<b>%</b>	15.3	25.6	19.8	15.6	7.5	34.1	31.3
<b>Total 100%</b>	1572	1908	1818	255	851	577	782

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850)

\*Um assento ilegível entre 1811-1820

\*\*Foram selecionados os obituários registrados apenas na Matriz de N. Sra. do Pilar que indicaram a origem crioula ou africana e a cor: preta, parda ou cabra. Neste levantamento não consideramos as capelas filiais pertencentes a São João del-Rei.

\*\*\*Não existem registros para os anos de 1812-1817, 1835-1836 e, entre 1841-1843.

Em relação à faixa etária dos falecidos, notamos pouco interesse dos párocos em mencionar esta informação. Isto talvez porque os indivíduos deste período histórico

construíam uma percepção diferenciada do seu tempo de vida baseado em etapas. Não raro, identificamos referências genéricas como “inocentes” (0-7 anos), ou as indicações como “N e tantos anos”, “X anos aproximadamente” ou “Z anos mais ou menos”. Além dessas menções aproximadas acerca da idade dos falecidos, havia algumas referências genéricas como “morreu velho” ou “adulto”, esta última em alusão aos africanos que poderiam receber também nos registros os atributos de “boçal” ou “escravo novo”. Do total de 3541 assentos com referências idade generalizada, 2576 (72.7%) eram inocentes. Este índice nos leva a considerar que mesmo diante da omissão desta informação, ainda era alta a taxa de mortalidade de crianças de cor entre 0-7 anos na Freguesia do Pilar, em razão deste grupo representar 33.1% do total de assentos arrolados. (Ver tabelas 3 e 4)

**TABELA 3: Referência de idade dos Falecidos (1782-1850):**

<b>Inocentes (0-7anos)</b>	<b>N. M.</b>	<b>Adultos</b>	<b>Velhos</b>	<b>Mencionaram idade aproximada</b>	<b>Trechos danificados</b>	<b>Ilegível</b>	<b>Total</b>
2576	4222	5	6	946	7	1	7763
33.1	54.3	0.06	0.07	12.1	0.09	0.01	100%

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850).

\*Um assento ilegível entre 1811-1820

\*\*Foram selecionados os obituários registrados apenas na Matriz de N. Sra. do Pilar que indicaram a origem crioula ou africana e a cor: preta, parda ou cabra. Neste levantamento não consideramos as capelas filiais pertencentes a São João del-Rei.

\*\*\*Não existem registros para os anos de 1812-1817, 1835-1836 e, entre 1841-1843.

**TABELA 4: Faixa etária dos falecidos (1782-1850):**

<b>Inocentes (0-7 anos)</b>		<b>8-15 anos</b>		<b>16-30 anos</b>		<b>31-60 anos</b>		<b>61 anos ou mais</b>		<b>Total %</b>	
2576	72.7	74	2.08	234	6.6	416	11.7	222	6.2	3541*	100

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850)

\*Foram selecionados os falecidos africanos ou crioulos ou que apresentaram a cor preta parda ou cabra que indicaram a idade aproximada. Desses assentos foram computados 3541 registros considerando os cinco falecidos que mencionaram apenas a referência “adulto” ou “adulta” em seu óbito e os seis assentos que indicaram a expressão “velho” ou “velha” sem mencionar a idade precisa.

\*\*Um assento ilegível entre 1811-1820

\*\*\*Não existem registros para os anos de 1812-1817, 1835-1836 e, entre 1841-1843.

Os próximos aspectos a serem apresentados correspondem às medições relacionadas às origens e às procedências étnicas dos falecidos da Freguesia do Pilar. Pelas tabelas

seguintes (5, 6, 7, 8 e 9) pode-se visualizar como se distribuía a população escrava, liberta e *livre de cor* na disposição desses critérios. A primeira delas expõe uma frequência de 2.774 africanos, perfazendo 35.7% do total dos obituários. Quando tomada apenas a população considerada apta para a execução produtiva do trabalho, podemos inferir um maior equilíbrio entre africanos e nascidos no Brasil, haja vista que os inocentes não foram computados neste grupo<sup>658</sup>. Nesse sentido, apreendemos 2.087 nativos em fase adulta e 2.774 africanos, (dos adultos, 189 assentos não mencionaram a origem dos defuntos).<sup>659</sup>

Referente à distribuição dos sexos entre *africanos* e *crioulos*, os resultados seguem a tendência apontada pelos estudos demográficos do período. Deste modo, foi observada uma significativa desproporção entre homens (77.0%) e mulheres (22.9%) no grupo africano e maior equilíbrio entre os nascidos no Brasil, com 47.0% de homens e 49.9% de mulheres, considerando os 95 assentos em que não conseguimos identificar o sexo dos indivíduos. (Ver tabela 5)

No decorrer das décadas, a população *crioula* da paróquia se sobrepõe gradativamente à africana. Em 1801-1810 os falecidos africanos representavam 38.4% e nascidos no Brasil em idade adulta somavam 31.2%. No decênio seguinte, os nativos perfizeram 28.5%; considerando os *inocentes*, este índice chega, neste mesmo sub-período, a 64.4%. Na década de 1821-1830, a mortalidade infantil entre a população de cor era altíssima, com 41.3% dos falecidos; já os *crioulos* adultos somavam 24.1%. No entanto a presença de africanos nesta década ainda foi bastante significativa, demonstrando uma inserção clara da localidade no tráfico negreiro ao indicar 34.5% desta categoria na década precedente a Lei de 1831. Em decênios posteriores à primeira abolição do tráfico internacional, a participação de *crioulos* superou definitivamente aos percentuais de africanos, como podemos visualizar pela tabela 6.

---

<sup>658</sup> O método de exclusão dos inocentes para avaliar a população falecida crioula foi utilizado por Brügger e Oliveira. Neste trabalho os pesquisadores mencionaram outros critérios para a confecção da tabela referente às origens dos falecidos. Foi coletado o total de 5.421 escravos para o período de 1782-1822 e não foram identificados registros para os anos de 1815 a 1817. Deduzimos que os autores consideraram os assentos não só referentes à Matriz, mas também de suas capelas filiais, em função do levantamento geral ter abrigado “12.835 registros de óbito para o conjunto da população de São João del-Rei”. Isso explica a diferença na proporção de escravos entre os dados coligidos pelos autores (5.421) entre 1782-1822 e os nossos (4.816) para um período de (1782-1850). Como selecionamos somente os assentos de escravos, libertos e *livres de cor* registrados na Matriz do Pilar, excluindo os assentos das capelas filiais, acreditamos que este critério na seleção dos obituários fez com que alcançássemos resultados diferentes. No que diz respeito à proporção de africanos e *crioulos* computados para a população escrava de São João del -Rei, considerando aqueles assentos que não mencionaram a origem, os autores indicaram: 57.3 africanos e 10.7% de nascidos na América Portuguesa entre 1782-1790; 47.6% africanos e 13.8% de crioulos (1791-1800); 44.5% africanos e 18.5% crioulos (1801-1810); 32.6% africanos e 20.5% crioulos (1811-1820) e 29.1% de africanos e 11.8% de crioulos entre 1821-1822. Mais informações: BRÜGGER, & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, 180-183.

<sup>659</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos da Matriz do Pilar (1782-1850).

Este aumento gradual de *crioulos* na freguesia coaduna com o processo de expansão da população crioula em Minas Gerais no decorrer do período oitocentista. Por seu turno, em alguns pontos da capitania, como o sertão de Montes Claros, este processo teve início em período bem anterior ao cerceamento do tráfico, como sugerem os trabalhos de Tarcísio Botelho.<sup>660</sup>

Já na Comarca do Rio das Mortes este fenômeno da naturalização da população cativa e liberta foi observado com nuances regionais a serem consideradas ao longo do Oitocentos.<sup>661</sup> No entanto, a capacidade maior ou menor de recorrer ao tráfico atlântico de escravos, como forma de reposição da força de trabalho, torna pertinente a afirmação de Douglas Libby acerca da necessidade de se investigar as características específicas de cada região.<sup>662</sup> No entanto, como podemos observar pela *tabela 6*, a tendência à *crioulização* se intensificou para a paróquia em décadas posteriores a 1831-1840. Em contrapartida, em sub-períodos anteriores há uma inferência clara da dependência do tráfico como forma de reposição de mão-de-obra entre os proprietários da vila de São João del-Rei, em vista do considerável percentual de africanos localizados entre falecidos nesses anos.

---

<sup>660</sup> BOTELHO, Tarcísio. *Famílias e escravarias: demografia e família escrava no Norte de Minas Gerais no século XIX*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: USP, 1994. Ver também os dados coligidos que apontam para a reprodução natural das escravarias, durante a vigência do tráfico na região de Catas Altas do Mato Dentro (MG). Cf.: \_\_\_\_\_ “Família escrava em Catas Altas do Mato Dentro (MG) no século XVIII. In.: Anais da V Jornada Setecentista. Curitiba, 26 a 28 de novembro de 2003.

<sup>661</sup> Sobre os aspectos da população escrava e liberta em diversas localidades da Comarca do Rio das Mortes, ver trabalhos como: DELFINO, L. L. *A família negra na Freguesia de São Bom Jesus dos Mártires: incursões em uma demografia da escravidão no sul de Minas (1810-1873)*. Dissertação de Mestrado em História. Juiz de Fora: UFJF, 2010; ; RODRIGUES, J. L. *Serra dos Pretos: Trajetórias de famílias entre o cativo e a liberdade no Sul de Minas (1811-1960)*. Dissertação de Mestrado em História. São João del-Rei – MG: UFSJ, 2013; PINTO, F. C. V. *Família escrava em São José del-Rei: aspectos demográficos e identitários (1830-1850)*. Dissertação de Mestrado em História. São João del-Rei- MG: UFSJ, 2010; TEIXEIRA, Maria Lúcia Rezende Chaves. *Família escrava e riqueza na Comarca do Rio das Mortes. O Distrito de Lage e o Quarteirão do Mosquito*. São Paulo: Annablume, 2006.

<sup>662</sup> O autor afirma em linhas finais do seu artigo “ (...) precisamos encontrar meios de estimar melhor no tempo e no espaço, as contribuições proporcionais da reprodução natural e do tráfico negreiro à composição da população escrava mineira. Trata-se de uma tarefa longa e complexa e que, necessariamente envolve, o cruzamento de todas as fontes disponíveis: inventários, testamentos, documentação fiscal, censos e listas nominativas, e registros paroquiais dentre outras.” Cf.: LIBBY, História Quantitativa e Serial, *Op. Cit.*, p. 297. Ver também outros trabalhos do autor em parceria: LIBBY, D. & GRIMALDI, M. Economia e estabilidade: economia e comportamento demográfico num regime escravista, Minas Gerais no século XIX. *Papéis Avulsos*, 7: 26-43, dez. 1988. PAIVA, C., LIBBY, D. & GRIMALDI, M. Crescimento da população escrava: uma questão em aberto. *IV Seminário sobre economia mineira, Anais*, Belo Horizonte: CEDEPLAR/FACE/UFMG, 1988. LIBBY & PAIVA, *Caminhos alternativos: escravidão e reprodução em Minas Gerais no século XIX. Estudos Econômicos*: São Paulo: IPE/USP, 25(2), mai/ago, 1995, pp 203-233.

**TABELA 5: Falecidos distribuídos segundo o sexo e a origem (1782-1850):**

<b>Origem</b>	<b>Homem</b>	<b>%</b>	<b>Mulher</b>	<b>%</b>	<b>N.M.</b>	<b>%</b>	<b>Soma 100%</b>	<b>%</b>
<b>Africanos</b>	2137	77.0	637	22.9	-	-	2774	35.7
<b>Nascidos no Brasil</b>	2238	47.9	2330	49.9	95		4663	60.0
<b>Sem Identificação</b>	189	58.6	133	41.3	-	-	322	4.1
<b>Ilegível</b>	1	-	-	-	-	-	1	0.01
<b>Trechos danificados</b>	-	-	3	75.0	-	25.0	3	0.05
<b>Total</b>	4565	58.8	3103	39.9	95	1.2	7763	100%

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850)

\*Um assento ilegível entre 1811-1820

\*\*Foram selecionados os obituários registrados apenas na Matriz de N. Sra. do Pilar que indicaram a origem crioula ou africana e a cor: preta, parda ou cabra. Neste levantamento não consideramos as capelas filiais pertencentes a São João del-Rei.

\*\*\*Não existem registros para os anos de 1812-1817, 1835-1836 e, entre 1841-1843.

**TABELA 6: Origem dos falecidos por décadas:**

<b>Décadas</b>	<b>Africanos</b>	<b>%</b>	<b>Nascidos no Brasil</b>	<b>%</b>	<b>Inocentes</b>	<b>%</b>	<b>Não inocentes</b>	<b>%</b>	<b>Soma 100%</b>
1782-1790	776	49.3	795	50.6	465	29.5	330	21.0	1571
1791-1800	814	43.0	1079	56.9	571	30.1	508	26.8	1893
1801-1810	664	38.4	1065	61.5	525	30.3	540	31.2	1729
1811-1820	86	35.5	156	64.4	87	35.9	69	28.5	242
1821-1830	242	34.5	459	65.4	290	41.3	169	24.1	701
1831-1840	92	17.6	429	82.3	273	52.3	156	29.9	521
1841-1850	100	12.8	680	87.1	365	46.7	315	40.3	780
1782-1850	2774	37.2	4663	62.7	2576	34.6	2087	28.0	7437

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850).

\*Total 7.763 assentos; Não mencionaram a origem 322 registros; 1 estava ilegível e 3 com trechos danificados

\*\* Não existem registros para os anos de 1812-1817, 1835-1836 e, entre 1841-1843 e foram considerados os 2.576 inocentes.

Em se tratando das procedências étnicas dos obituários na freguesia do Pilar, ratificamos, pela leitura da *tabela 7*, a tendência de predomínio do grupo *centro-oeste africano* frequentemente apontada pela historiografia da escravidão.<sup>663</sup> Os falecidos provenientes desta grande área da África Central traziam como característica básica a proximidade linguística entre os diversificados dialetos do *bantu*. Deste modo, carregavam elementos culturais comuns, como as *heranças* e *memórias* ligadas à religiosidade da crença aos ancestrais e ao complexo de *ventura* e *desventura* tido como princípios regedores do funcionamento das linhagens familiares e das questões de ordem cotidiana.<sup>664</sup>

Esta relativa afinidade cultural presente nos diferentes grupos-étnicos exilados da região central do continente fez com que alguns *malungos* criassem laços definitivos em terras da América Portuguesa. Esses *parentes de infortúnio* ou companheiros da travessia traçaram os primeiros atos de solidariedade e de identidade ainda em alto mar. Naturalmente, quando chegaram ao Brasil, suas possibilidades de perpetuar ou não esses laços dependeram, muitas vezes, dos destinos selados pelo mercado de escravos do Valongo. Segundo o rastreamento dos falecidos registrados no Pilar, procediam da África Banto ou *Bantu* 65.1% dos exilados arrolados; 16.5%, vinham da África Ocidental (com destaque aos *minas*, 14.4%) e, um percentual quase nulo, veio de portos da África Oriental (0.1%). A maioria dos centro-africanos pertencia às nações: *angola* (31.3%), *benguela* (14.4%), *congo* (7.0%), *rebolo* (2.9%), *cabundá* ou *camundá* (1.9%) e *ganguela* (1.8%).<sup>665</sup> (Ver tabelas 7 e 8)

Manolo Florentino em sua obra clássica sobre o tráfico atlântico de escravos constatou para o período de 1795 a 1830 que, 81.8% dos navios negreiros acostados à área portuária do Rio de Janeiro representavam os portos centro-africanos; 16.2% os da África Oriental de Moçambique e, 1.2% os da África Ocidental da Costa da Mina.<sup>666</sup> Fragoso e Ferreira, em estudo conjunto a partir dos despachos e passaportes de escravos instalados na corte, reforçam esta tendência apresentada por Florentino ao confirmarem a “primazia dos cativos provenientes da África Central (63%), seguidos respectivamente pelos da África Oriental (26.3%) e da Ocidental (9%).”<sup>667</sup> Desses escravos recém chegados na costa

---

<sup>663</sup> Cf.: CONRAD, *Tumbeiros. Op. Cit.*, p. 75. KARASCH, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro...*, *Op. Cit.*, p. 50. FLORENTINO, M. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 234. FRAGOSO, J. L. & FERREIRA R. G. “Alegrias e artimanhas de uma fonte seriada. Os códices 390, 421, 424 e 425: despachos de escravos e passaportes da Intendência de Polícia da Corte, 1819-1833. In.: *História Quantitativa e Serial no Brasil. Op. Cit.*, p. 269.

<sup>664</sup> SLENES, *Na senzala uma flor...*, *Op. Cit.*, p. 50-51. \_\_\_\_\_, “*Malungo, Ngoma vem...*”. In.: *Revista USP, Op. Cit.*, p. 53.

<sup>665</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos da Matriz do Pilar (1782-1850).

<sup>666</sup> FLORENTINO, *Em costas negras...*, *Op. Cit.*, p. 234.

<sup>667</sup> FRAGOSO, & FERREIRA. *Op. Cit.*, p. 269



fluminense entre 1823-1833, 46% eram direcionados à província de Minas.<sup>668</sup> Esta mão-de-obra seria empregada na diversificada economia baseada no consórcio entre a mineração residual, plantio de víveres, campos de criar, engenhos, cultivo de fumo e produção de tecidos de algodão cru, além do comércio de retalho e da vendas de tabuleiro.

Em análise feita sobre a distribuição dos grupos étnicos entre a população de cor falecida na Freguesia do Pilar, é possível acompanharmos a trajetória da frequência dos *pretos minas* e dos *centro-ocidentais* com o avançar das décadas, como sugerem os dados coligidos na *tabela 8*. A participação do grupo *mina* de 8.4% no primeiro sub-período apresentou um declínio contínuo em décadas posteriores. Já os *benguelas* demonstraram um comportamento inverso, pois em 1782-1790 perfizeram 4.2% dos obituários; nos decênios seguintes representaram: 6.8%, 7.8% e 9.0% numa escala crescente. Quanto aos *couranos*, *cobus*, *nagôs* e procedentes do Cabo Verde desaparecem dos registros dos assentos a partir de 1811-1820, em demonstração da evidente reorientação do tráfico internacional para os portos dos quais abrangiam as grandes áreas africanas centro-ocidentais: Congo Norte (Cabinda), Angola e Benguela.<sup>669</sup>

É importante observar que por se tratar de documentos referentes ao final de vida desses indivíduos, os assentos de óbitos aludem à entrada dessas etnias em anos ou décadas anteriores ao ato do registro e não ao momento exato de sua confecção. Deste modo, consideramos procedente o panorama sintetizado por Bergad acerca das rotas de tráfico que influenciaram a composição das escravarias em Minas:

É visível que os escravos procedentes da Costa da Minas predominaram inicialmente durante o período de intensa mineração do ouro; em meados do século XVIII o comércio negreiro mudou-se para o sudoeste da África. Depois de 1750 os portos angolanos, especialmente o de Benguela, dominaram como pontos de origem dos escravos de Minas Gerais – mas no início do século XIX observa-se uma mudança para os escravos do Congo, ao norte da atual Angola.<sup>670</sup>

Todavia, cresceram vertiginosamente neste período, as pressões britânicas para o cerceamento do tráfico ao norte da linha do Equador em 1817, aliadas às remessas dos portos centro-africanos e, em escala menor da África Oriental, de escravos para o Brasil. Os proprietários, em grande parte do sudeste escravista, temendo a expansão das medidas restritivas à compra da mão-de-obra africana, investiram maciçamente nos negócios com

---

<sup>668</sup> FRAGOSO, *Homens de grossa aventura...*, *Op. Cit.*, p. 147.

<sup>669</sup> KARASCH, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro...*, *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>670</sup> BERGAD, *Op. Cit.*, p. 229-230.

Angola e Benguela.<sup>671</sup> Para certificarmos os reflexos dessas mudanças do tráfico internacional da Freguesia do Pilar, em razão das alterações das rotas do mercado atlântico, procuramos acompanhar a diminuição dos escravos ocidentais durante as mesmas décadas em que as procedências centro-africanas adquiriam maior projeção em relação à composição étnica da população falecida.<sup>672</sup> (Ver Tabela 8)

**TABELA 7: Procedências africanas dos falecidos (1782-1850)**

<b>Grupos étnicos:</b>	<b>Número</b>	<b>%</b>
Africanos da Costa ou de Nação <sup>673</sup> S/ Id.	492	17.7
África Ocidental	460	16.5
Cabo Verde	15	0.5
Cobú	21	0.75
Courana	8	0.2
Mina	402	14.4
Nagô	13	0.4
Ilha da Madeira	1	0.03
Centro-oeste Africano ou África Centro-Occidental	1806	65.1
Ambaca	2	0.07
Angola	870	31.3
Bamba	2	0.07
Benguela	402	14.4
Cabinda ou Cambinda	26	0.9
Cabundá ou Camundá	53	1.9
Calunga	1	0.03
Camondongo	3	0.1
Cassanje	19	0.6
Congo	195	7.0
Ganguela	50	1.8
Mofumbe ou Mogumbe	37	1.3
Monjolo	44	1.5
Quissamá	1	0.03
Rebolo	81	2.9
Songo	20	0.7
África Oriental	4	0.1
Moçambique	4	0.1
Grupos não identificados	9	0.32
Mocoxo (sic)	1	0.03
Sabarú	2	0.07
Tapa	1	0.03
Massagânio (sic)	1	0.03
Xambá (sic)	22	0.07
Bandara (sic)	1	0.03
Timbu (sic)	1	0.03
Trechos danificados	3	0.1
Total	2774	100,0

<sup>671</sup> FLORENTINO. *Em Costas Negras...*, *Op. Cit.*, p. 47.

<sup>672</sup> A escala crescente dos falecidos benguelas também foi identificada no levantamento realizado Brügger e Oliveira entre os anos de 1782-1822. Cf.: BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 185

<sup>673</sup> Como dissemos em linhas anteriores, os termos *africano* ou *de Nação* não eram empregados em períodos que antecediam a lei restritiva de 1831 e foram recorrentes nos documentos entre as décadas de 1830, 1840 e 1850. No entanto, muitos foram classificados em décadas anteriores como pretos ou “escravo novo” sem referência, portanto, da procedência étnica, mas com indicação de que não nasceram na colônia.

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850).

\*Do total de 7763 assentos, 2774 eram de africanos; 4663 de nascidos no Brasil; 322 não apresentaram identificação alguma de origem. \*\*Foram selecionados os obituários registrados apenas na Matriz de N. Sra. do Pilar que indicaram a origem crioula ou africana e a cor: preta, parda ou cabra. Neste levantamento não consideramos as capelas filiais pertencentes a São João del-Rei. \*\*\*Não existem registros para os anos de 1812-1817, 1835-1836 e, entre 1841-1843

**TABELA 8: Procedências étnicas dos falecidos por décadas (1782-1850):**

Grupos étnicos:	1782-1790		1791-1800		1801-1810		1811-1820		1821-1830		1831-1840		1841-1850		Soma
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	
Africanos da Costa ou de Nação	134	8.5	64	3.3	66	3.6	5	1.9	63	7.4	60	10.3	100	12.7	492
Trecho danificado	-	-	3	0.1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3
<b>África Ocidental</b>	168	10.6	168	8.8	104	5.7	5	1.9	13	1.5	2	0.3	-	-	460
Cabo Verde	8	0.5	4	0.2	3	0.1	-	-	-	-	-	-	-	-	15
Cobú	16	1.0	3	0.1	2	0.1	-	-	-	-	-	-	-	-	21
Courana	6	0.3	2	0.1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	8
Mina	133	8.4	153	8.0	96	5.2	5	1.9	13	1.5	2	0.3	-	-	402
Nagô	5	0.3	6	0.3	2	0.1	-	-	-	-	-	-	-	-	13
Ilha da Madeira	-	-	-	-	1	0.05	-	-	-	-	-	-	-	-	1
<b>Centro-oeste Africano</b>	469	29.8	576	30.1	492	27.0	75	29.4	166	19.5	28	4.8	-	-	1806
Ambaca	1	0.06	-	-	1	0.05	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Angola	302	19.2	267	13.9	212	11.6	25	9.8	51	5.9	13	2.2	-	-	870
Bamba	-	-	-	-	1	0.05	1	0.03	-	-	-	-	-	-	2
Benguela	67	4.2	131	6.8	142	7.8	23	9.0	33	3.8	6	1.0	-	-	402
Cabinda ou Cambinda	-	-	2	0.1	3	0.1	4	1.5	15	1.7	2	0.3	-	-	26
Cabundá ou Camundá	10	0.6	25	1.3	12	0.6	4	1.5	3	0.3	-	-	-	-	54
Calunga	-	-	1	0.1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Camondongo	1	0.06	1	0.05	1	0.05	-	-	-	-	-	-	-	-	3
Cassanje	2	0.1	5	0.2	8	0.4	-	-	4	0.4	-	-	-	-	19
Congo	44	2.7	67	3.5	48	2.6	6	2.3	26	3.0	4	0.6	-	-	195
Ganguela	17	1.0	18	0.9	6	0.3	1	0.3	8	0.9	-	-	-	-	50
Mofumbe ou Mogumbe	1	0.06	11	0.5	13	0.7	5	1.9	7	0.8	-	-	-	-	37
Monjolo	14	0.8	12	0.6	11	0.6	2	0.7	5	0.5	-	-	-	-	44
Quissamá	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0.1	-	-	-	-	1
Rebolo	11	0.6	28	1.4	26	1.4	4	1.5	9	1.0	3	0.5	-	-	81
Songo	-	-	8	0.4	8	0.4	-	-	4	0.4	-	-	-	-	20
<b>África Oriental</b>	1	0.06	-	-	1	0.05	-	-	-	-	2	0.3	-	-	4
Moçambique	1	0.06	-	-	1	0.05	-	-	-	-	2	0.3	-	-	4
<b>Grupos não identificados</b>	3	0.1	6	0.3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	9
Mocoxo (sic)	-	-	1	0.05	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Sabarú	-	-	2	0.1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Tapa	-	-	1	0.05	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Massagá (sic)	-	-	1	0.05	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Timbu (sic)	1	0.06	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Xambá (sic)	2	0.1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Bandara	-	-	1	0.05	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
<b>Nascidos no Brasil</b>	796	50.6	1079	56.5	1065	58.5	157	61.9	458	53.8	428	74.1	680	86.9	4663
Cabra	47	2.9	65	3.4	71	3.9	7	2.7	13	1.5	6	1.0	11	1.4	220
Carioca	-	-	-	-	1	0.05	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Crioulo	528	33.5	707	37.0	713	39.2	114	44.7	371	43.5	254	44.0	312	39.8	2999
Mestiços	10	0.06	1	0.05	1	0.05	-	-	-	-	-	-	1	0.1	13
Pardos	210	13.3	306	16.0	279	15.3	35	13.7	74	8.6	168	29.1	356	45.5	1428
Ilegível	-	-	-	-	-	-	1	0.03	-	-	-	-	-	-	1
Trecho danificado	1	0.06	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
<b>Sem Identificação</b>	1	0.06	11	0.7	88	4.8	12	4.7	151	17.7	57	9.8	2	0.2	322
<b>Soma</b>	1572	-	1907	-	1816	-	254	-	851	-	577	-	782	-	7759
Trecho danificado	-	-	1	0.05	2	0.1	1	0.3	-	-	-	-	-	-	4
Total	1572	100%	1908	100%	1818	100%	255	100%	851	100%	577	100%	782	100%	7763

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850).

\*Do total de 7763 assentos, 2774 eram de africanos; 4663 de nascidos no Brasil; 322 não apresentaram identificação alguma de origem.

\*\*Foram selecionados os obituários registrados apenas na Matriz de N. Sra. do Pilar que indicaram a origem crioula ou africana e a cor: preta, parda ou cabra. Neste levantamento não consideramos as capelas filiais pertencentes a São João del-Rei.

\*\*\*Não existem registros para os anos de 1812-1817, 1835-1836 e, entre 1841-1843

Para a finalização deste tópico, consideramos a população falecida classificada segundo Mary Karasch por agrupamentos nativos baseados nos critérios de diferenciação da cor, pensando essas distinções como definidoras dos lugares sociais dos indivíduos. Deste modo, os termos *pardos*, *crioulos*, *mulatos*, *cabras* ou *mestiços* foram empregados com leituras diferenciadas, a depender do período e da região em que era classificada a hierarquia gerada no cativeiro. No trecho apresentado a seguir, Sheila Faria esclarece os nuances dos significados adquiridos pela variação das terminologias. Apesar de longa, a citação torna-se bastante elucidativa para o entendimento da estratificação a forma como a escravidão classificava os indivíduos, gerando, com isso, marcas sociais visíveis de estigmatização e transmissão dos mecanismos de exclusão às gerações de filhos de libertos e de livres de cor:

As denominações *preto*, *pardo*, *mulato* ou *cabra* poderiam designar tanto escravos quanto libertos e seus descendentes. Somente os *brancos* tinham sua condição jurídica evidente. (...)

*Crioulo* também era sempre referido ao escravo. Era o nascido no Brasil, mas também estava englobado como negros. (...) Filhos de *pretos*, ou seja, de nascidos na África, quando ainda escravos, eram crioulos. Já os filhos de *crioulos* eram *pardos*, não importando a cor da pele. Estas categorias, portanto, designam as diferenças de origem de nascimento mais do que nuances da cor da pele dos indivíduos. (...)

As referências mudam, quando se trata de libertos e livres. Era impossível, então, haver um *negro livre* e, assim como o negro, também era impossível haver crioulo livre, pois crioulo era termo só para escravos nascidos no Brasil. Se fosse filho de africano, nascido no Brasil, já como liberto, ou seja, filho de mãe liberta, sua indicação era *pardo*. Deste modo, as denominações para libertos eram: *preto forro*, *pardo forro*, *cabra forro*. Não foi comum encontrar *mulato forro*, para o Sudeste dos séculos XVIII e XIX. Quase sempre o *mulato* indicava um indivíduo já livre e esta, talvez, tenha sido a denominação que mais se referia a mestiçagem.

Já o termo *cabra*, mais comum, é bastante difícil de ser identificado. Segundo o francês Jean-Baptiste Debret, *cabra* era uma crioula, *filha de mulato e negra, cor mais escura do que o mulato*. O dicionário de Moraes e Silva, publicado em 1789, traz, como significado de *cabra*, *o filho, ou filha de pai mulato e mãe preta, ou às avessas*.

Para *mulato*, Silva indica que era *filho, ou filha de preto com branca, ou às avessas*. Pardo para o dicionarista, também significava mestiçagem: *de cor entre branco, e preto, como a do pardal. Homem pardo; mulato*. O termo pardo, aparentemente, já se incorporava à mestiçagem. Sendo possível considerar que *mulato* e *cabra* realmente indicam uma mestiçagem, pardo poderia significá-la ou não.<sup>674</sup> (Grifos da autora)

<sup>674</sup>FARIA, *Sinhás Pretas...*, Op. Cit., p. 67-69.

Em vista desses pressupostos, procuramos rastrear as caracterizações fundadas nas designações dos indivíduos nascidos na paróquia, considerando aqueles que trouxeram marcas visíveis do cativo. Sendo assim, concebemos pela *tabela 9* a distribuição desses grupos da seguinte forma: 64.3% eram *crioulos*, 30.6% *pardos*, 4.7% *cabras* e 0.2% *mestiços*. Neste levantamento, é importante notar a não localização de nenhum indivíduo classificado como “mulato” entre os assentados de 1782-1850, mas a inserção do termo *mestiço* para designar os casos de miscigenação que não se atendiam a caracterização *parda*. Acompanhando a expansão da população crioula registrada nos assentos de óbitos, certificamos na primeira década a participação de 33.5% *crioulos*; 37.0% para o decênio seguinte; 39.2 % na primeira década do XIX e 44.7% para a década posterior. Entre 1831-1840 esta mesma categoria representou 44.0% de todos os falecidos *de cor* registrados neste sub-período. Constituíam, portanto, o grupo majoritário entre os nascidos no Brasil durante todo o período selecionado nesta pesquisa (Ver Tabela 8).

**TABELA 9: Procedências Nativas dos Falecidos (1782-1850)**

<b>Nascidos no Brasil</b>	<b>Número</b>	<b>%</b>
Cabra	220	4.7
Carioca (sic)	1	0.02
Crioulo	2999	64.3
Mestiço	13	0.2
Pardo	1428	30.6
Ilegível	1	0.02
Trecho danificado	1	0.02
Total	4663	100.0

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos.

\*Do total de 7763 assentos, 2774 eram de africanos; 4663 de nascidos no Brasil; 322 não apresentaram identificação alguma de origem.

\*\*Foram selecionados os obituários registrados apenas na Matriz de N. Sra. do Pilar que indicaram a origem crioula ou africana e a cor: preta, parda ou cabra. Neste levantamento não consideramos as capelas filiais pertencentes a São João del-Rei.

\*\*\*Não existem registros para os anos de 1812-1817 e entre 1841-1843

### **4.3 As classificações sociais nos registros de batismo**

O ritual do batismo, considerado a porta de entrada para o mundo cristão, requeria singularidade na execução do ato sagrado e conhecimento prévio dos principais preceitos, mesmo que superficial. Foi o sacramento mais difundido no Ultramar; sem ele nenhum fiel poderia receber a sagrada eucaristia, se casar ou se confessar ou, ainda, ter acesso ao viático

na hora da morte. Sendo assim, quando algum *escravo novo* chegava numa propriedade, logo havia a preocupação em batizá-lo. Deste modo, mesmo que a população traficada recebesse os *santos óleos* em portos de embarque, através dos batismos em massa, esses *escravos novos* foram, muitas vezes, batizados novamente nas povoações em que se instalavam.<sup>675</sup>

Henry Koster relata a distinção entre cristãos e não-cristãos numa comunidade escrava do Brasil, ao reiterar: “O negro que não foi batizado percebe que é considerado um ser inferior, e embora não perceba o valor que os brancos dão ao batismo, sabe que o estigma pelo qual é censurado desaparecerá com o batismo”.<sup>676</sup> É claro que o “olhar estrangeiro” desconsidera a capacidade desses *escravos novos* de interpretar os códigos católicos, no entanto, a observação do trecho se torna pertinente, na medida em que o interlocutor chama a atenção para o significado do papel de socialização no cativo representado pelo *enquadramento* ao rito religioso.

Conforme as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, somente por meio do batismo “as portas do céu se *abririam* e a pessoa receberia a salvação pelo primeiro sacramento da Igreja Católica.”<sup>677</sup> Seus efeitos são, continua o texto canônico,

(...) maravilhosos, porque por ele se perdoam todos os pecados, assim original, como atuais, ainda que sejam muitos e mui graves. É o batizado adotado em filho de Deus e, feito herdeiro da Glória e do Reino do Céu. Pelo Batismo professa o batizado a fé Católica, a qual se obriga a guardar e pode ser, e deve ser constrangido pelos Ministros da igreja. E por este sacramento de tal maneira se abre o Céu aos batizados, que se depois do Batismo recebido morrerem certamente se salvam, não tendo antes da morte algum pecado mortal.<sup>678</sup>

Desta forma, o ritual simbolizava a iniciação do recém-converso à fé cristã, através do ato de purificação do estado de *pecado original*, como também assegurava a inserção real do indivíduo e seu reconhecimento em diversas esferas daquela sociedade, onde o sagrado se fazia presente em diversas instâncias do cotidiano. Além de atender esses interesses da evangelização católica no Novo Mundo, o batismo serviria, naquele contexto, como escritura pública de posse do escravo nascido em cativo, caso este não tivesse passado por nenhum

---

<sup>675</sup> Não estamos descartando a possibilidade de escravos capturados em África terem sido cristianizados em reinos onde houve o patrocínio de políticas evangelizadoras, tais como Congo e Angola. Neste caso não estamos nos referindo somente aos batismos em série aos portos de embarque, mas o contato intenso com o catolicismo-africano pelo qual sugeriu J. Thornton. No entanto esses indivíduos cristianizados em África traziam, além do nome cristão adquirido pelo batismo, outras marcas visíveis da evangelização como o conhecimento da língua portuguesa, certa afinidade com os preceitos católicos e costumes dos portugueses. Cf.: HEYWOOD, “De português a africano...”, *Op. Cit.*, 2008, p. 108-109.

<sup>676</sup> KOSTER, H. *Viagens ao nordeste do Brasil Op. Cit.*, p. 499.

<sup>677</sup> VIDE, *Constituições...*, Livro Primeiro, Título X “Do Sacramento do Batismo, se sua matéria, forma, ministro e efeitos.” Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011, (1ª Ed. 1707), p. 12-13

<sup>678</sup> *Idem. Ibidem*

processo de compra ou transferência de senhorio, quando atingisse a idade adulta.<sup>679</sup> Ademais, a legislação do império português, como as *Ordenações Filipinas* de 1603, recomendava aos proprietários do reino que batizassem seus escravos num período variável, entre um a seis meses após a compra ou nascimento do inocente cativo, caso contrário, seriam aqueles senhores punidos por meio de multas e confisco da mão-de-obra escrava.<sup>680</sup>

A disposição de informações individualizadas de cada batizando assentado na Matriz do Pilar em planilhas próprias nos permitiu a movimentação nesta miríade de nomes e de informações consoantes à população escrava e liberta. Ao todo foram relacionados 17.986 assentos, registrados nos livros paroquiais de batismo alocados na Matriz do Pilar.<sup>681</sup> Deste levantamento selecionamos o total de 2.383 inocentes dos quais mencionaram a cor e/ou a condição social, somados aos 642 batizados “adultos”, classificação genérica atribuída aos *escravos novos* quando chegavam à freguesia de instalação.<sup>682</sup>

Ao rastreamos as categorias de cor indicadas pelos registros paroquiais de batismo, no período de 1744 a 1850, constatamos que entre os 2.383 inocentes unguídos na Matriz de Nossa Senhora do Pilar, a maioria, ou seja, 42.2% das crianças batizadas não mencionaram este critério; 25.6% foram declaradas *pardas*; 15.5% *crioulas*; 15.2 *brancas*;<sup>683</sup> 1.0% *cabras* e apenas uma criança declarada *preta*. Dos inocentes crioulos, 64.9% eram escravos e apenas dois receberam a alforria na pia batismal. Já entre os *pardos*, 11 rebentos receberam a libertação durante a unção e uma única criança foi designada “parda livre”. Daqueles assentos de *pardos*, 82% dos registros não indicaram a condição e, numa situação inversamente proporcional a dos *crioulos*, apenas 15.8% das crianças pardas foram relacionadas como escravas. (Ver tabela 10)

Quanto às procedências indicadas pela unção dos escravos *adultos* batizados na freguesia, podemos notar o destaque acentuado dado pela frequência dos *pretos minas* nesses

---

<sup>679</sup> Quando o escravo era comprado havia uma escritura que documentava a propriedade daquele, ou seja, o nome do proprietário, local da transação comercial, etc. Porém, quando se tratava do escravo inocente, já que não havia sofrido transação comercial, serviria o registro de batismo, como registro de confirmação da propriedade.

<sup>680</sup> *Ordenações Filipinas*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, vol III. Livros IV e V. Reprodução fac-símele da edição feita por Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870.

<sup>681</sup> Este levantamento foi feito a partir dos dados coligidos por Silvia Brügger a quem agradeço por permitir a consulta em seu banco de informações. Neste foram reunidos 44.534 assentos de batizados realizados na Matriz do Pilar e todas suas capelas filiais entre o período de 1735-1854. Em nossa consulta não consideramos os sacramentos ministrados nas capelas filiais e os registros anterior a 1744 ou posterior a 1850.

<sup>682</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Batismo (1744-1850).

<sup>683</sup> Em relação às 364 crianças *brancas* registradas nos assentos eram necessariamente livres, pois a caracterização *branca* era a única que revelava de forma explícita a condição jurídica do indivíduo, tornando redundante a classificação “branco livre”, esta inexistente nos assentos. Cf.: AMNSP-SJDR, Assentos de Batismo (1744-1850).

registros. Do total de 642 *adultos* batizados na matriz do Pilar, 24.1% dos escravos eram *minas*, 11.5 *congós*, 10.9% *cabindas* e 7.9% *benguelas*. Mesmo com uma proporção relativamente maior dos *pretos minas* em termos comparativos com os outros grupos isolados, podemos inferir uma sobreposição da grande área do centro oeste-africano com 38,7% em relação aos africanos ocidentais (24.9%). (Ver *tabela 11*)

Soares, ao utilizar deste método para averiguar as procedências dos *adultos*, reitera que a prática dos batismos em massa não se disseminou em portos de embarque da Costa da Mina e sim da Costa Centro-Occidental; isso pode ser um fator explicativo para entendermos o alto índice dos *pretos minas* em assentos de batismo de São João del-Rei. Por outro lado, os centro-africanos batizados no outro lado da costa atlântica poderiam receber o sacramento novamente quando chegavam às freguesias que iriam residir. A aplicação do sacramento feito *sob conditione* tornou-se comum mediante o testemunho verbal do batizando de que precisava receber os santos óleos.<sup>684</sup>

Segundo Waldemar de Almeida Barbosa, durante o período de ocupação e exploração das lavras, houve uma importação maciça dos grupos étnicos genericamente denominados como *pretos da Guiné* ou da Costa da Mina. Conhecidos pelo trato habilidoso com as técnicas de mineração e de fundição, esses foram, na afirmação de um contemporâneo da época, os “melhores mineiros das minas de ouro no Brasil, e talvez eles fossem os que ensinaram os portugueses daquelas minas o método grosseiro de tirar ouro.”<sup>685</sup>

Conforme os estudos de Mariza Soares, em início do século XVIII havia duas rotas principais que saíam de Salvador para o transporte dos *sudaneses* até a região das Minas. A primeira perpassava pelo Caminho do Sertão (atual norte de Minas) e a segunda constituía uma via marítima unindo os portos de Salvador, Rio de Janeiro e Paraty. Neste último eram desembarcados os *escravos novos* e depois seguiam com seus compradores diretos ou por atravessadores pela Serra da Mantiqueira até alcançar as Minas.<sup>686</sup> A autora também informa uma terceira via formada pela conexão direta entre negociantes de grosso trato do Rio de Janeiro com os traficantes da Costa de Benim, já nas primeiras décadas de Setecentos. Além do tabaco, moeda de troca tão cobiçada entre os reinos da Guiné no comércio *das gentes*, o ouro também passou a ser utilizado como forma de vencer a concorrência dos baianos,

---

<sup>684</sup> SOARES, *Devotos da Cor, Op. Cit.*, p. 110-112.

<sup>685</sup> COUTINHO, José Joaquim da Cunha de (1742-1821). “Memória sobre as minas do Ouro”. In.: *Revista do IHGB*, Tomo LXI, Parte I, 1961, p. 28

<sup>686</sup> SOARES, M “Histórias Cruzadas: os *mahi* setecentistas no Brasil e no Daomé.” In.: FLORENTINO, M (Org.). *Tráfico, Cativo e Liberdade*. Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 159-160



tradicionais fornecedores da “erva santa” nos portos daomeanos de Ardra, Jaquem e Ajudá.<sup>687</sup> O fato é que o tripé composto *por ouro, tabaco e escravos* sustentou o tráfico negreiro entre o Rio de Janeiro e a Costa da Mina<sup>688</sup>, de onde provinham diversas etnias como os *couranos*, os *fons*, os *haussás*, os *nagôs*, os *jegês*, *fulas*, dentre outros, genericamente classificados no Sudeste como *minas* ou *pretos da Costa da Guiné*.

Na Bahia, os falantes de *iorubá* ficaram conhecidos por *nagôs*. Já os escravos deste grupo estabelecidos no Rio de Janeiro receberam a denominação de *pretos minas*. Aqueles que se inseriam nesta ampla terminologia moldada pelo tráfico representavam grupos étnicos variados e usualmente falavam os dialetos *akam* e *gbe*.<sup>689</sup> Para dimensionar a importância desses grupos na recomposição étnico-cultural na região das Minas, o africanista Robin Law cita o exemplo da confecção de um dicionário<sup>690</sup>, em 1741, de língua *fon* e *gbe*. Nesta reunião de vocábulos da língua da Costa da Mina houve a inclusão de outros dialetos de procedência da Guiné, onde até hoje é possível localizar algumas expressões de uso do candomblé brasileiro.<sup>691</sup>

Ainda na região das Minas do Ouro, Fernanda Pinheiro desenvolveu um estudo longitudinal das alianças traçadas pelos africanos ocidentais oriundos da “Terra de Courá” em uma confraria do Rosário em Mariana.<sup>692</sup> Em Rio de Janeiro, o potencial de organização dos procedentes das fronteiras dos atuais Benim e Nigéria foi testemunhado pela formação da “Congregação dos Pretos Minas”<sup>693</sup> pela qual se reuniram diversas nações da Costa Ocidental: *minas*, *makis*, *sabarus*, *angolins*, *ianos*, e *dagomés*. A riqueza da análise desenvolvida pela investigadora nos mostra como as fronteiras identitárias foram reconstituídas a partir das alianças e dos conflitos políticos entre as diversas etnias procedentes da Costa da Mina, na

---

<sup>687</sup> Para o esclarecimento do processo de expansão do Reino de Daomé (interior) em direção aos reinos litorâneos de Achanti e de Ardra, em função da expansão do comércio de escravos, ver: SOARES, *Devotos da cor. Op. Cit.*, p. 86-87.

<sup>688</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>689</sup> *Idem*, p. 121

<sup>690</sup> Cf.: PEIXOTO, António da Costa. *Obra Nova de Língua Geral de Mina*, ed. Luís Silveira & Edmundo Correia Lopes, Lisboa, 1945. Apud: LAW, R. “Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo *mina*. In.: *Revista Tempo*, nº 20. Niterói-RJ: UFF, 2005, p. 98- 120.

<sup>691</sup> Mais informações sobre o manuscrito elaborado pelo escritor português António da Costa Peixoto, ver: CASTRO, Yeda Pessoa de Castro. *A Língua Mina- Jeje no Brasil: um falar Africano em Ouro Preto do século XVIII*, Minas Gerais, 2002.

<sup>692</sup> PINHEIRO, *Confrades do Rosário...., Op. Cit.*, p. 135-168.

<sup>693</sup> Esta congregação foi resultados dos arranjos étnicos formados dentro da confraria de Santo Elesbão e santa Ifigênia instaurada na igreja de São Domingos no Rio de Janeiro. A autora relata que a primeira ruptura entre os *pretos minas* aconteceu em 1762 com a saída dos *dagomés*. Cf.: SOARES, *Devotos da cor. Op. Cit.*, p.201.

medida em que a memória de pertencimento à uma tradição cristã de combate aos *gentilismos* no Reino de Benim foi re-elaborada durante a apropriação dos preceitos católicos.<sup>694</sup>

À luz desses casos demonstrados é possível vislumbrar o quão o termo *mina*, tão frequente nos registros paroquiais em período mais recuado ao nosso recorte, se tornou amplo e genérico pelas designações do tráfico, podendo arregimentar diferentes povos, heranças e arranjos culturais. Conforme as circunstâncias, as coerções locais e interesses conjunturais, diferentes foram os processos de re-significação das memórias africanas forjadas em meio a leituras múltiplas das experiências atlânticas e dos contatos estabelecidos com a catequese no ultramar. Retomando a análise das alianças estabelecidas no cerne da confraria do Rosário de São João del-Rei, podemos perceber o alto nível de coesão desse grupo, tanto na ocupação dos cargos hierárquicos da associação, como nos processos de acumulação de bens e construção de patrimônios testamentários dos libertos e libertas que se destacaram dentro e fora da irmandade.<sup>695</sup>

Sheila Faria também destacou a capacidade de organização deste grupo étnico, uma vez que as *pretas sinhás* do Rio de Janeiro e São João del-Rei construíram projetos de vida semelhantes no que se refere à libertação, à aquisição de riquezas, à construção familiar e à transmissão de bens e de heranças culturais.<sup>696</sup> Nesse sentido, o grupo procedente da Costa Ocidental — majoritário nas Minas durante a primeira metade do século XVIII — ainda que reduzido paulatinamente no período posterior, se manteve como grupo coeso na definição dos seus projetos de vida. Esta capacidade de organização coletiva deste segmento refletiu diretamente na administração interna da irmandade. Como vimos em capítulo anterior, o

---

<sup>694</sup> *Idem*, p. 230. Em São Luís do Maranhão, a coesão identitária dos remanescentes *minas* foi estudada por Sérgio Figueiredo Ferreti. As cerimônias observadas pelo antropólogo no terreiro da Casa das Minas reúnem mitologias de origens jejes, de modo que os praticantes do tambor de mina estão vinculados a uma tradição de oralidade que preza pela crença dos entes ancestrais associados à dinastia real de Daomé. Segundo o autor: “a casa jeje de São Luiz foi organizada na primeira metade do século XIX, por negros minas, procedentes de Daomé, sob a proteção de Zomadomu, vodum que lidera o culto aos ancestrais da família real, e que é pouco conhecido fora de Abomé. Segundo Verger (...), este culto foi trazido para o Maranhão pela rainha NãAgontimé, viúva do rei Agonglô e mãe do futuro rei Ghezo, vendida como escrava, com outros membros da família real, na regência de Adondozan (1797-1818). No Maranhão, entretanto, os membros da Casa das Minas não utilizam o nome de NãAgontimé. De acordo com as informações da mãe Andresa Nunes pereira (1979), ‘quem assentou a Casa das Minas foi contrabando, gente vinda diretamente da África mina-jeje. Truxeram o peji, nós estamos zelando’.” Cf.: FERRETI, S. F. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da USP; São Luís: FAPEMA, 1995, p. 117

<sup>695</sup> Assunto desenvolvido no terceiro capítulo.

<sup>696</sup> Esta coesão cultural acontecia nas palavras de Faria, porque “a composição das escravarias das mulheres forras era majoritariamente oriunda da costa centro-ocidental. Formavam com elas unidades domésticas que incluíam dominação, solidariedade e, por que não, influência. [Mesmo se tratando de grupos étnicos distintos], a diferença étnica entre as senhoras e suas escravas não impediu que as libertassem do cativo e às suas crias.” Cf.: FARIA, *Sinhás Pretas. Op. Cit.*, p. 201.

grupo matriculado de *nação mina* promoveu pressões em suas ações de alianças eleitorais, assegurando assim lugares de destaque na ocupação dos cargos oficiais e dos reinados.

**TABELA 10:**  
**Batizados inocentes segundo a cor e a condição social na Matriz do Pilar (1744-1850)**

Cor	Escravos		Forros na Pia		Forros		Livres		N.M.		Soma 100%
		%		%		%		%		%	
Crioulos	241	64.9	2	0.5	1	0.2	-	-	127	34.2	371
Branços	-	-	-	-	-	-	-	-	364	100.0	364
Cabras	15	55.5	-	-	-	-	-	-	12	44.4	27
Pardos	97	15.8	11	1.7	1	0.1	1	0.1	502	82.0	612
Pretos	1	100.0	-	-	-	-	-	-	-	-	1
N. M.	274	27.1	8	0.7	1	0.09	-	-	725	71.9	1008
Soma	628	26.3	21	0.8	3	0.1	1	-	1730	72.5	2383

Neste levantamento não consideramos as capelas filiais à Matriz situadas em distritos do Termo da Vila de São João del-Rei. Foram arrolados 2383 inocentes; 642 adultos; 204 párvulos e 14757 não mencionaram a idade aproximada. Do total de 17986 assentos 461 registros não mencionaram o local de batismo e dois batizados receberam os santos óleos pela irmandade do Rosário de São João del-Rei Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Batismo (1744-1850).

**TABELA 11:**  
**Batizados Adultos segundo a procedência étnica e a condição social (1744-1850):**

Procedência	Condição Social		
	Escravos	Coartados	Soma
<b>África Ocidental</b>			160
Mina	154	1	
Courana	1		
Nagô	3		
Calabar	1		
<b>África Centro Ocidental</b>			249
Angolas	29		
Benguelas	51		
Cabinda	70		
Camunda	3		
Camondongo	1		
Congo	74		
Monjolo	15		
Rebolo	6		
<b>África Oriental</b>			1
Moçambique	1		
<b>Não identificadas</b>			4
Sabaru	3		
Xamba	1		
<b>N. M.</b>	228		228
<b>Adultos</b>	641		642

\*Neste levantamento foram considerados 642 adultos batizados na Matriz sem a inserção, portanto, dos africanos batizados em capelas filiais situadas em distritos do Termo da Vila de São João del-Rei. Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Batismo (1744-1850).

#### 4.4 A busca por seu igual: as alianças étnicas nos espaços do casamento católico:

O sínodo baiano, ao adaptar as leis tridentinas às *necessidades* da catequese em uma sociedade colonial de caráter eminentemente escravista, postulou a regulamentação do casamento entre escravos. Segundo este regimento, os cativos poderiam se casar com outras pessoas de sua condição social ou de estatuto livre ou liberto. Por seu turno, os senhores não poderiam impedi-los de consumir o matrimônio, “nem o uso dele em tempo e lugar conveniente, nem por esse respeito os *poderiam* tratá-los pior ou vendê-los para outros lugares remotos”.<sup>697</sup>

Sendo assim, os proprietários, enquanto cristãos, deveriam incentivá-los ao sacramento católico, livrando suas almas do “estado de condenação” proveniente das relações ditas ilícitas. Consoante este discurso normatizador da Igreja, o regramento sexual e a profusão da família legítima na senzala era de responsabilidade do senhorio que, deveria em primeiro lugar, se dar o exemplo na disciplina e não reproduzir comportamentos de escândalo público, envolvendo em concubinatos ou em relações passageiras com suas escravas.<sup>698</sup>

Jorge Benci, ao pregar sobre a obrigação senhorial acerca do zelo pelo *sagrado matrimônio católico*, faz denúncias às “solturas dos costumes” na colônia e às dificuldades de se instituir o modelo da família legítima cristã em uma sociedade tomada pelos *vícios* da escravidão. Segundo o jesuíta, o casamento foi fixado pelos dogmas da Igreja não só para servir a “propagação do gênero humano”, mas, para servir de “remédio da concupiscência e para evitar pecados.”<sup>699</sup> Nesse sentido, o modelo de união católica, de aspecto monogâmico e indissolúvel, ao ser divulgado pelo projeto catequizador, não encontrou aceitação unânime entre a população livre, quiçá entre os segmentos escravos.<sup>700</sup>

---

<sup>697</sup> De acordo com as Constituições: “Conforme o direito Divino, e humano os escravos e escravas podem casar com outras pessoas cativas ou livres, e seus senhores lhe não podem impedir o Matrimônio, nem o uso dele em tempo e lugar conveniente, nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro, por ser cativo, ou por ter outro justo impedimento o não possa seguir, e fazendo contrário, pecam mortalmente, e tomam sobre suas consciências as culpas dos seus escravos, que por este temor se deixam muitas vezes estar, e permanecer em estado de condenação. Pelo que mandamos e encarregamos muito, que não ponham impedimentos a seus escravos para se casarem, nem com ameaças e mal tratamento lhes encontrem o uso do Matrimônio em tempo, e lugar conveniente, nem depois de casados os vendam para partes remotas de fora, para onde suas mulheres por serem escravas, ou terem outro impedimento legítimo, os não possam seguir. E declaramos, que posto que casem, ficam escravos como de antes eram, e obrigados a todo serviço de seu senhor.” Cf.: DA VIDE, *Constituições...*, Livro Primeiro, Título 71, p. 131.

<sup>698</sup> BENCI, *Op. Cit.*, p. 102-103.

<sup>699</sup> *Idem.*

<sup>700</sup> Eu me refiro aos trabalhos que acentuam o alto índice de ilegitimidade entre as populações coloniais. Cf.: SAMARA, Eni de Mesquita. *A família brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 22. LOTT, Mirian Moura. *Na forma do ritual romano: casamento e família em Vila Rica*. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: PPGH/UFMG (Coleção Olhares), 2008, p. 159-163. RAMOS, Donald. “A estrutura demográfica de Vila Rica às vésperas da Inconfidência”. *Anuário do Museu da Inconfidência*, Vol. V, 1998, pp. 41-58. FIGUEIREDO, O

Não obstante, esta instituição recebeu leituras diferenciadas pelos diversos segmentos sociais e, quando apropriada pelos segmentos escravizados e libertos, seus significados foram ampliados e adaptados de modo a dar sentido às experiências cotidianas daqueles setores. Sendo assim, o sacramento católico adquiriu outras *representações* compatíveis às *práticas* e interesses daqueles homens e mulheres que fizeram desta instituição um instrumento para maximização dos seus ganhos e de viabilização dos seus anseios individuais e familiares.<sup>701</sup> Nesta acepção, quando instruídos previamente nos mistérios de Cristo, os nubentes, *com a licença do senhor*, poderiam entrar com os pedidos de *proclamas* para declararem, assim, suas condições de “livres e desimpedidos”.

Considerando o espaço de manobras adquirido pelos escravos durante os processos de escolhas entre os parceiros, a historiografia da família escrava, ao tratar os aspectos da legitimidade e nupcialidade nos assentos paroquiais, passou a dedicar a atenção a esses códigos ou regras matrimoniais de escolhas deixadas nesses vestígios documentais. Por outro lado, o reconhecimento deste espaço de manobras nestes estudos não implica em desconsiderar as pressões externas ou as arbitrariedades senhoriais. Com efeito, à vista do que afirmou Slenes, a escolha dos cativos esbarrava frequentemente na prepotência dos senhores, mas isso não fez dos arranjos matrimoniais uma decisão construída à revelia das negociações dos escravos.<sup>702</sup>

Sendo assim, a análise desses *padrões de escolhas* entre os cônjuges nos permite avançarmos na compreensão das formas de organização dos grupos de procedências, tomadas a partir das noções de historicização dos *critérios de pertencimento* e de distinções de *fronteiras* culturais.<sup>703</sup> Com efeito, a perspectiva interacional e reorganizacional desses grupos provenientes do tráfico constitui um caminho investigativo pertinente para o redimensionamento das experiências do cativo e das estratégias desses agentes firmadas no terreno coercitivo e desagregador da diáspora.

Nesse sentido, constitui nosso objetivo antes de mapearmos as composições étnicas no interior da confraria do Rosário de São João del-Rei (ver capítulo 5), averiguarmos as formas de organização desses grupos em outros espaços católicos, como o sacramento do

---

*avesso da memória. Op. Cit.*, p. 113. No entanto, esses índices de legitimidade/ ilegitimidade encontravam padrões variados a depender do grupo social, período e região estudada.

<sup>701</sup> A sedimentação de laços familiares na senzala não se reduzia à instituição do casamento. Muitos estudos já demonstraram que a estabilidade das relações de parentesco não perpassava necessariamente pelo crivo oficial do reconhecimento do pároco, mesmo porque não eram todos escravos que tinham acesso ao casamento legítimo. Cf.: SLENES, *Na senzala uma flor, Op. Cit.*, p. 74. MATTOS, *Das cores do silêncio, Op. Cit.*, p. 55. FLORENTINO & GÓES, *A paz das senzalas. Op. Cit.* FARIA, *Colônia em movimento. Op. Cit.*, p. 312-339.

<sup>702</sup> SLENES, *Na senzala uma flor. Op. Cit.*, p. 94.

<sup>703</sup> SOARES, *Devotos da Cor. Op. Cit.*, p. 113.

matrimônio, tido espaço privilegiado para alianças interétnicas, socialização dos estrangeiros e reposicionamento das identidades culturais. Embora relativamente raro entre escravos e libertos na vila sanjoanense,<sup>704</sup> o casamento ocupou um papel relevante para esses indivíduos que conseguiam acessá-lo, na medida em que a união legítima viabilizava colocações mais respeitadas entre aqueles cativos que possuíam o estado conjugal de casados. Ademais, o consórcio formal viabilizou a sedimentação de redes mais amplas, como a união entre famílias, lembrando que as decisões individuais perpassavam necessariamente pelos anseios dos grupos de parentesco.<sup>705</sup> Além disso, podemos notar o destaque adquirido pelos confrades libertos casados dentro da associação através da expansão de suas alianças confraternais a partir do viés consanguíneo ou do parentesco étnico, ou ainda por meio de acordos clientelares com os *grupos de mando*.<sup>706</sup> Mary Karasch ainda pontua os casos de casais de libertos que oficializaram sua união na igreja quando já estavam no leito de morte. Esse tipo de celebração tinha por objetivo reconhecer laços antigos e, particularmente, legitimar os filhos por ocorrência da transmissão de patrimônios. Segundo a autora, esses africanos forros, quando ascendiam socialmente, poderiam ter a preocupação em não transmitir o estigma de “filho ilegítimo” ou “filho bastardo.”<sup>707</sup>

Enquanto a busca pelo seu semelhante se efetuava em diversas formas de sociabilidade no cenário de uma vila escravista, a endogamia cultural, praticada de acordo com as possibilidades dos casais, nos induz a pensar o casamento enquanto catalisador de fronteiras e de alianças seletivas norteadas por *afinidades culturais*. Evidentemente uma série de fatores externos poderia influenciar nos processos desses arranjos conjugais. O primeiro deles remete às interdições senhoriais frente às uniões de escravarias distintas. Todavia, a entrada maciça de *escravos novos* aumentava o desequilíbrio sexual, restringindo, portanto, o universo de escolhas dos homens que passavam a se posicionar em situação de desvantagem em relação às mulheres no “mercado matrimonial”.

---

<sup>704</sup> Segundo Brügger, os índices de legitimidade entre batizandoos escravos e libertos eram baixos no espaço vila (sem a inclusão das capelas filiais) variando entre 8.55% (1741-1750) a 19.72% (1801-1810) entre o primeiro grupo e, 17.65% (1736-1740) e 55.0% (1831-1840) no grupo dos libertos. Quando tomadas as capelas filiais, esses índices se elevam em função do casamento ser mais recorrente em áreas agrárias. Por exemplo, entre os batizandoos cativos a legitimidade ocorreu entre 12.50% (1851-1854) a 44.57% e, entre os filhos de libertos, 23.08% (1736-1740) a 51.61% (1821-1830). Para maiores informações, ver: BRÜGGER, S. “Legitimidade e Comportamentos Conjugais: São João del-Rei, séculos XVIII e primeira metade do XIX.” In: XII Encontro de Estudos Populacionais da ABEP, 2000, Caxambú. *Anais do XII Encontro de Estudos Populacionais da ABEP*, 2000, p. 7-11.

<sup>705</sup> Não nos referimos aos interesses patrimoniais presentes nas negociações matrimoniais entre os membros da elite, mas aos anseios de grupos de libertos que possuíam um espaço de manobras maior na hora de ampliar suas redes parentais através das negociações presentes nos arranjos matrimoniais.

<sup>706</sup> Essas alianças familiares serão apresentadas nos capítulos 5 e 6.

<sup>707</sup> KARASCH, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. Op. Cit., p. 385.

A dificuldade de acesso aos recursos burocráticos da Igreja também foi um fator inibidor muito lembrado pela historiografia, embora a Igreja tentasse estimular a difusão do dito sacramento entre os “desamparados” por meio da aceitação de um certificado de pobreza. Além disso, devem ser considerados os projetos de vida diversificados desses homens e mulheres, os quais nem sempre cotejavam a instituição católica como objetivo a ser alcançado em suas vidas. *Vide* o exemplo das mulheres forras mercadoras de São João Del-Rei e do Rio de Janeiro; nessas trajetórias, o casamento católico não prevaleceu como prioridade a ser buscada por essas mulheres de ganho. Apegadas às outras percepções do “viver em família” na construção dos seus *lares negros*, as mulheres forras construíram projetos diferenciados de modelo familiar das imposições dos *olhares brancos*. Neste caso, em específico, não foi a falta de recursos ou a instabilidade financeira que as levavam a recusar o matrimônio, mas a opção pelo comércio e a condução dos domicílios chefiados exclusivamente por elas, sem interferência da figura masculina ou da dependência, portanto, de uma vida conjugal.<sup>708</sup>

No entanto, mesmo levando em consideração esses projetos diferenciados ou todos esses entraves que dificultavam o acesso ao casamento no cativo, o sacramento católico ainda foi buscado por casais escravos e libertos na freguesia de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei. Numa perspectiva de *senhores e escravos*, o arranjo matrimonial constituía tanto um projeto de incentivos da *casa grande* — em busca da pacificação nas escravarias — quanto de ganhos materiais e benefícios costumeiros na senzala. Sendo assim, a união oficial viabilizou também a construção de um espaço psicológico importante para o enfrentamento das agruras e incertezas da escravidão, ao mesmo tempo em se constituiu um recurso oferecido a poucos escravos, portanto, muito disputado entre os pares de cativo. Deste modo, as alianças construídas a partir dessas “escolhas ou regras matrimônias” devem ser vislumbradas dentro deste campo de tensões e de recursos limitados colocados pela própria conjuntura escravista.

Ao todo foram arrolados 1.069 assentos de uniões envolvendo nubentes escravos e libertos entre o período de 1730-1868. A partir das inúmeras combinações entre os casais, notamos que 50.4% das noivas<sup>709</sup> *angolanas* preferiram se unir a parceiros do mesmo grupo étnico. Em seguida, certificamos que 40.4% das mulheres *benguelas* também escolheram

---

<sup>708</sup> FARIA, *Sinhas Pretas... Op. Cit.*, p. 190.

<sup>709</sup> A preferência em relacionar as combinações dos casais a partir das mulheres se deve ao fato delas terem maior poder de escolha em relação a seus parceiros. Segundo Cristiany Rocha Miranda, “se as mulheres se encontravam em menor número, era de esperar que elas tivessem maior ‘poder de barganha’, escolhendo seus parceiros e não sendo escolhidas (...)”. Cf.: ROCHA, C. M. *Histórias de famílias escravas*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004, p. 72.

parceiros do seu grupo. E, em terceiro lugar e quarto lugar, situavam-se as noivas do *congo* e as *minas* com 38.4% e 33.9% respectivamente.<sup>710</sup> Devemos notar que esses grupos foram representativos nas demarcações do tráfico na freguesia, haja vista a procedência angola entre as mais frequentes nos assentos de óbitos (ver itens anteriores), os *benguelas*, os *minas* e os *congos* para um período relativamente próximo. Sendo assim, torna-se válida a inferência de que esses grupos étnicos praticavam a *endogamia cultural* sempre que tinham possibilidades para isso, mesmo levando em conta uma variedade de combinações exogâmicas entre os casais. (Ver quadro 4).

Fábio Pinto, em seu estudo em torno do comportamento conjugal para a vila vizinha de São José, constatou resultados aproximados no que diz respeito à procura por *pares iguais* na efetivação das uniões entre os africanos. Os *benguelas*, por exemplo, foi o segmento étnico que mais praticou a endogamia cultural, demonstrando, portanto ser um grupo coeso na efetivação de suas alianças. Ademais, segundo o autor, houve uma:

(...) busca por um parceiro de origem minimamente comum entre os escravos para a constituição de famílias: os africanos procuraram por africanos (33.13%) e brasileiros, por brasileiros (19.63%). Mesmo assim, [houve] grande número de casamentos mistos, entre nativos e estrangeiros (47.24%). Entretanto, neste caso, [houve] um predomínio de casamentos entre crioulos com benguelas (33.77%), o que poderia ser uma espécie de formação de aliança interétnica<sup>711</sup>

Em síntese desta exposição, demonstramos através de aspectos passageiros do matrimônio de cativos e libertos, a multiplicação de alianças étnico-culturais entre os nubentes estrangeiros de São João del-Rei, mesmo diante da multiplicidade dos arranjos matrimoniais. Vislumbramos, a partir das combinações identificadas nos registros paroquiais, como os *angolas*, *benguelas*, *congos* e *minas* potencializaram suas coalizões étnicas nesses espaços de interações culturais na vila. E o casamento legítimo, embora não fosse o único, se constituiu como uma frente importante na constituição de laços e na obtenção de aliados. Apreendemos, por fim, como esta instituição cumpriu um papel estratégico nas formas de recriações culturais de redefinição identitária no Novo Mundo, mesmo sendo uma instância que projetava, acima de tudo, valores coercitivos do mundo católico.

---

<sup>710</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Casamentos (1730-1868).

<sup>711</sup> PINTO, *Família escrava em São José del-Rei. Op. Cit.*, p. 131. Ver também: GRAÇA FILHO, A., PINTO, F., MALAQUIAS, C. "Famílias escravas em Minas Gerais nos inventários e registros de casamento. O caso de São José do Rio das Mortes." In: *Vária História*, Belo Horizonte, vol. 23, n. 37: p. 184-207, jan/jun 2007.



**QUADRO 4: Arranjos matrimoniais de cativos e forros segundo a origem das noivas (1730-1868):**

<b>Origem das Noivas % endogamia</b>	<b>Condição Social das Noivas</b>	<b>Origem dos Noivos</b>	<b>Condição Social dos Noivos</b>
4 Ilegíveis	3 Escravas 1 N. M.	2 Crioulos 1 Mina 1 Ilegível	2 escravos 2 forros
18 Africanas 72.2% casaram-se com africanos	10 escravas 7 forras 1 N. M.	13 Africanos 4 Crioulos 1 N. M.	10 escravos 7 forros 1 N. M.
6 Costa da África	3 escravas 2 forras 1 N. M.	4 da Costa da África 2 Crioulos	3 escravos 3 forros
3 Nação	2 escravas 1 forra	1 Nação 1 Crioulo 1 Angola	1 escravo 2 forros
<b>Centro-oeste africano</b>  123 Angolas  50.4%	98 escravas 19 forras 6 N. M.	62 Angolas 8 Benguelas 3 Cabo Verde 1 Courano 2 Congos 9 Crioulos 1 Gentio da Terra 24 Minas 3 Moçambiques 1 Nagô 8 N. M. 1 Ilegível	110 escravos 13 forros
99 Benguelas 40.4%	78 escravas 15 forras 2 coartadas 4 N. M.	40 Benguelas 13 Angolas 1 Bamba 2 Cambindas 10 Crioulos 1 Cassanje 11 Congos 4 Minas 1 Moçambique 3 Mofumbes ou mojumbes 4 Rebolos 2 da Costa 7 N. M.	84 escravos 15 forros
3 Cabindas	2 escravas 1 N. M.	1 Congo 2 Crioulos	3 escravos
1 Camondongo	1 escrava	1 Rebolo	1 escravo
13 Congos 38.4%	10 escravas 3 forras	5 Congos 2 Angolas 1 Camunda 2 Minas 1 Moçambique 1 Rebolo 1 Crioulo	12 escravos 1 forro
1 Ambaca	1 escrava	1 Benguela	1 escravo
3 Mofumbes	1 escrava 1 forra 1 coartada	1 Rebolo 1 Mojumbe 1 N. M.	1 escravo 2 forros
1 Quissamá	1 escrava	1 Camunda	1 escravo

12 Rebolos 16.6%	5 escravas 5 forras 2 N. M.	2 Rebolos 3 Angolas 3 Benguelas 1 Congo 1 Crioulo 1 Moçambique 1 Nação	
<b>África Ocidental</b> 2 Cabo Verde	2 escravas	1 Ilha de São Tomé 1 N. M.	1 escravo 1 forro
14 Gentio da Guiné 71.4%	13 escravas 1 N. M.	10 da Guiné 1 Cabo Verde 3 N. M.	14 escravos
106 Minas 33.9 %	57 escravas 42 forras 7 N. M.	36 Minas 30 Angolas 5 Benguelas 3 Cabo Verde 1 Cobu 19 Crioulos 1Mangano 1 Rebolo 10 N.M.	70 escravos 36 forros
<b>África Oriental</b> 2 Moçambique	2 escravas	1 Congo 1 Crioulo	2 escravos
<b>466 Nascidas no Brasil</b> 55.7%	186 escravas 169 forras 3 livres 108 N. M.	260 Crioulos* 68 Angolas 15 Africanos 37 Benguelas 2 Cabo Verde 16 Congos 1Cafel (sic) 1Cassanje 1 Cobu 3 Monjolos 4 Rebolos 2Moçambiques 3 Guiné 26 Minas 26 N. M. 1 Ilegível	210 escravos 255 forros 1 N. M.
<b>Grupos não identificados</b> 1 Numa	1 escrava	1 Mina	1 escravo
<b>191 N. M. a origem</b>	103 escravas 57 forras 1 Livre 30 N. M.	8 Africanos 12 Angolas 6 Benguelas 2 Cabo Verde 1 Carijó 1Cobú 3 Congos 1 Costa da África 1Courano 22 Crioulos 1 Guiné 10 Minas 1 Moçambique	113 escravos 77 forros 1 N. M.

		1Mojumbe 1 Monjolo 1 Rebolo 1 Reino da Holanda (sic) 118 N. M.	
--	--	---	--

\* Não distinguimos no grupo dos crioulos os nubentes pardos, cabras, mulatos e mestiços. Foram arrolados 1069 assentos de casamentos de cativos e forros. Deste conjunto 997 foram realizados na Matriz do Pilar de São João del-Rei, 4 na Capela do Rosário e 68 não mencionaram o local de realização do sacramento. Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Casamentos (1730-1868).

\*

Após a exposição destes aspectos, cotejados para a população de cor falecida e para os segmentos dos *inocentes* e dos *adultos* batizados na Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei, podemos apresentar as seguintes inferências:

- Em primeiro lugar tratava-se de uma sociedade eminentemente escravista dada a alta proporção de escravos falecidos assinalada nesta amostra;
- Entre os escravos obituários, os homens representaram quase o dobro de mulheres;
- A maioria dos escravos estrangeiros era procedente do Centro-Oeste africano e, em segundo lugar, da África Ocidental;
- Entre os falecidos de procedência nativa, os *crioulos* constituíram o grupo majoritário, seguidos dos *pardos*. Com relação aos *inocentes* batizados, os *pardos* reuniram em seu grupo o maior número de inocentes forros e aqueles que não tiveram a condição social declarada, enquanto que a escravidão foi uma condição hegemônica entre as crianças crioulas.

Quanto às uniões maritais, certificamos que houve a busca pelo *semelhante* através das alianças seletivas norteadas pelos critérios de *afinidades culturais*. Sempre que possível os nubentes procuraram estabelecer suas identidades étnicas por meio dos laços familiares e na escolha dos parceiros social ou culturalmente semelhantes, ainda que a união legítima não encerrasse todas as formas de vivência conjugal no cativo. Diante do exposto, notamos que a endogamia cultural foi praticada, com destaque pelos casais *angolas* (50.4%), *benguelas* (40.4%), *congos* (38.4%) e *minas* (33.9%). Os crioulos também procuravam estabelecer parcerias conjugais entre seus iguais, se recusando, portanto, à união com estrangeiros. Esta tendência à seletividade na busca pelos pares demonstra que escolhas maritais não foram

aleatórias, refletindo, por seu turno, a capacidade de mobilização de alianças acionadas pelos grupos étnicos organizados mediante suas fronteiras e interações culturais.

No próximo capítulo, daremos continuidade à análise sobre as formas de organização dos grupos culturais e suas diferentes alianças, com ênfase aos enquadramentos internos do espaço associativo do Rosário. Considerada um dos meios de parentesco espiritual, a busca de proteção no seio de uma confraria se tornou um dos espaços mais valorizados para atuação de redes consanguíneas. Neste ínterim, as alianças conjugais também estiveram presentes na recriação da família extensa e espiritual, assim como o compadrio auxiliou nas formas de auxílio mútuo e ampliação das práticas de solidariedade e alianças étnicas no interior da irmandade.

## CAPÍTULO 5:

### **“Dos Irmãos que haverá nesta Irmandade”: O perfil social e a dinâmica da rede interacional dos associados:**

Termo de Ana Narcisa Vieira

Aos dezoito dias do Mês de Junho de 1815 assentou por Irmã desta Irmandade de N. Sra. do Rosário e S. Benedito Ana Narcisa Vieira, filha do Rei Congo João Martins Coelho e se obriga as Leis do Compromisso. A sua entrada por mercê da Mesa.<sup>712</sup>

O termo de entrada acima apresentado em nada se distingue das centenas de assentos de matrículas levantados, a não ser pelo fato da entrante Ana Narcisa Vieira ser descrita como filha do mais alto dignitário da corte negra do Rosário daquele ano de 1815: o Rei João Martins Coelho Preto de Nação Congo. Ser filha de um membro da realeza pode ter sido um dos caminhos traçados por Ana e por seu pai para que a devota recebesse o agraciamento da mesa diretora, evitando, assim, ter de pagar o valor de uma oitava e meia de ouro, esmola exigida pelos trâmites normais de filiação.<sup>713</sup>

Mais do que a isenção da taxa monetária de entrada, ser filiado ou filiada através de uma mercê, advinda da mesa diretiva, significava ser admitido com *status* de honrarias e distinção pela cúpula de poder dos irmãos, destacando-se, deste modo, frente aos demais membros matriculados da corporação. Como veremos a seguir, esta constituiu uma das formas de multiplicar aliados e/ou fortalecer as redes interacionais<sup>714</sup> seladas dentro e fora da irmandade. Agraciar membros externos, entes consanguíneos, maridos, esposas, afilhados, compadres ou parceiros de cativo e do mundo da liberdade expressou claramente uma ampliação e complexificação dos arranjos de sociabilidade que não se encerravam no âmbito associativo.

---

<sup>712</sup> AINSR-SJDR, Termo de Entrada de Ana Narcisa Vieira (18/06/1815), Livro de Entradas 20.

<sup>713</sup> O valor pago por qualquer entrante teve uma variação de 1\$200 a 1\$800 réis, correspondente a uma oitava e uma oitava e meia durante o período pesquisado. Cf.: AINSR-SJDR, Livros de Entradas (17, 20, 23).

<sup>714</sup> Para Elias cada ação individual envolve uma rede interacional ou funcional; consoante o sociólogo: “Todas essas funções interdependentes (...) são funções que uma pessoa exerce para outras, um indivíduo para outros indivíduos. Mas cada uma dessas funções está relacionada com terceiros; depende das funções deles tanto quanto estes dependem dela. Em virtude desta erradicável interdependência das funções individuais, os atos de muitos indivíduos distintos, (...) precisam vincular-se ininterruptamente, formando longas cadeias de atos, para que as ações de cada indivíduo cumpram suas finalidades. Assim cada pessoa singular está realmente presa, está presa por viver em permanente dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente são elos nas cadeias que a prendem (...). ELIAS, *Sociedade dos Indivíduos*. Op. Cit., p. 23.

Explicando de outro modo, a entrada *por mercê* — oferecida pela mesa ou pelos reis e rainhas — acentuava a dinâmica interacional dos irmãos vinculada às outras esferas e atuação social desses agentes. Essas outras esferas podem ser traduzidas em campos de atuação como os aspectos familiares, os enlances afetivos, o mundo do trabalho, às relações com a *casa grande* e outras múltiplas tensões e alianças que engendravam a pluralidade do *modus vivendi* traçado pelo universo cultural da escravidão na colônia e no império. Sendo assim, as mercês confraternais — enquanto forma privilegiada de agregação e de incorporação de aliados — instituíam-se, igualmente, em estratégias elaboradas pelos segmentos mais organizados da confraria. Esses visavam perpetuar suas alianças políticas, impedindo, deste modo, o aprimoramento da articulação interna dos grupos menos coesos, os quais disputavam também a hegemonia dos espaços sagrados da associação.<sup>715</sup>

Retomando à nossa personagem inicial deste capítulo, Ana Narcisa teve suas marcas do cativo veladas pela pena do escrivão da irmandade. Em testamento do seu pai, aberto quase dez anos depois de sua entrada na associação, a irmã é mencionada como “cabra forra” e também única filha de João Coelho Martins Preto de Nação Congo. A herdeira beneficiada em testamento fora enjeitada pelo pai assim que nasceu e exposta às portas da casa de Dona Ana Quitéria, natural do Arraial de Três Pontes, como revela o depoimento testamentário de João Martins.<sup>716</sup> Não teria condições materiais naquele momento o *preto forro* para criar e arcar com os cuidados de sua filha?

Para Silvia Brügger, muitos motivos poderiam levar o abandono de uma criança. Dentre eles, o ocultamento da bastardia para evitar uma crise familiar na casa senhorial, quando se tratava de um enjeitado fruto de uniões ilícitas entre senhores e suas agregadas *de cor*. Por outro lado, a exposição poderia ser impulsionada pela privação material dos pais ou da mãe biológica, lembrando que os escravos não poderiam, a princípio, expor seus filhos, por serem essas crianças expostas, legalmente livres.<sup>717</sup> Seguindo esta premissa, Ana Narcisa teria nascido quando seu pai já teria alcançado sua condição de liberdade ou, caso ainda estivesse João Martins em cativo e sua mãe genitora, necessariamente forra ou livre, uma

---

<sup>715</sup> O exemplo mais concreto da coesão e organização de determinados grupos étnicos da irmandade pode ser identificado na construção do Palácio da Nobre Nação de Benguela e na gestão dos cargos eletivos do Rosário conduzida pelos chamados grupos de pressão. Ver cap. 2 e o aprofundamento feito por BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 193

<sup>716</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de João Martins Coelho Preto Forro aberto em 01/09/1826 e assinado pelo Vigário Encomendado Francisco Antônio da Costa. Livro de Óbitos (1824-1826), fl. 136.

<sup>717</sup> Ver nota de nº 290, p. 103, Cf.: BRÜGGER, *Minas Patriarcal... Op. Cit.*, p. 193-217.

vez que a escravidão era transmitida pelo ventre materno.<sup>718</sup> Mesmo não conseguindo identificar os vestígios deixados pela mãe de Narcisa, notamos que a filha do africano trouxe marcas tanto da miscigenação quanto do cativo, ao ser classificada em um dos documentos com os atributos de *cabra e forra*, mesmo sem nunca ter experimentado a escravidão.<sup>719</sup> Além disso, mesmo diante da desagregação familiar gerada pelo enfeitamento, houve indícios de que a filha enfeitada não esteve integralmente privada da convivência e do reconhecimento paterno. Esta informação nos parece procedente quando identificamos em dois momentos o enlace entre pai e filha impressos tanto no episódio da entrada de Narcisa à confraria — reconhecida pela comunidade de irmãos como filha do rei João Martins — e, na ocasião da morte do seu pai, quando a mesma enfeitada fora nomeada como herdeira universal dos seus bens.<sup>720</sup>

Deste modo, devemos considerar as atividades devocionais como veículo de contato intenso entre os irmãos, colocado pelas próprias obrigações impostas pela vida associativa a seus filiados.<sup>721</sup> Nesse sentido, mesmo quando levamos em conta a hipótese do afastamento de convívio familiar entre João Martins e sua filha, ainda sim, não podemos descartar o fato de que em pelo menos durante nove anos ambos tiveram uma convivência estreita viabilizada pelos afazeres do cotidiano confraternal. João — enquanto representante da realeza negra<sup>722</sup> — membro organizador dos festejos do Rosário e braço direito na coleta de esmolas para o cofre da *Nobre Nação*<sup>723</sup> e, Ana Narcisa, irmã devota do Rosário e filha do rei, também *seguidora* dos preceitos impostos pelo compromisso da corporação.

Nessa perspectiva, acrescenta-se a conjectura de uma separação muito mais formal de ambos do que efetiva, na medida em que os expostos “nem sempre [eram] privados do conhecimento e do convívio dos seus progenitores”.<sup>724</sup> Não raro, essas crianças tiveram algum acompanhamento da família biológica, quando não sofriam uma espécie de “abandono

---

<sup>718</sup> Não conseguimos identificar o assento de batismo de Ana Narcisa Vieira. Importante destacar que muitas vezes a prática de exposição tinha por objetivo silenciar os nomes dos pais biológicos, revelando somente a identidade de quem a criança era exposta.

<sup>719</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de João Martins Coelho Preto Forro aberto em 01/09/1826 e assinado pelo Vigário Encomendado Francisco Antônio da Costa. Livro de Óbitos (1824-1826), fl. 136.

<sup>720</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de João Martins Coelho Preto Forro aberto em 01/09/1826 e assinado pelo Vigário Encomendado Francisco Antônio da Costa. Livro de Óbitos (1824-1826), fl. 136.

<sup>721</sup> Assunto abordado no terceiro capítulo.

<sup>722</sup> Mesmo com a troca de reis e rainhas durante as eleições anuais, esses representantes não perdiam seu prestígio simbólico diante da comunidade confraternal. Sendo assim, a máxima “quem é rei nunca perde a majestade” também se aplica aos irmãos do Rosário.

<sup>723</sup> João Coelho Martins foi identificado como Rei do Congo e recebedor das esmolas da Nobre Nação de Benguela em 10 de maio de 1814. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação de Benguela, 1803. Mais esclarecimentos sobre a Nobre Nação serão desenvolvidos no último tópico do capítulo 5.

<sup>724</sup> BRÜGGER, *Minas Patriarcal...*, Op. Cit., p. 202

temporário”, pois não era inexequível a possibilidade de seus progenitores reaverem o poder sob os seus rebentos, mesmo depois de tê-los entregues à roda dos expostos.<sup>725</sup> João de Nação Congo — *preto forro* — e Ana Narcisa Cabra tiveram suas vidas marcadas por encontros e desencontros familiares. E neste cruzamento das experiências entre pai e filha, a devoção do Rosário os uniu no interior da convivência confraternal. Ao lado da reintegração familiar, esses agentes reconstruíram suas identidades tanto devocionais quanto afetivas. João Congo, ao afirmar-se como rei do irmandade, acionou — através da *Nobre Nação de Benguela* — as memórias ancestrais africanas e suas formas de pertencimento familiar/consanguíneo e espiritual. Dito de outro modo, a irmandade se estabeleceu como elo de reintegração na diáspora atlântica, ao selar e fortalecer o parentesco espiritual através da sedimentação do culto às *almas dos parentes de nação*.<sup>726</sup>

Todavia, estes múltiplos pertencimentos atravessavam a atuação desses devotos e a vida na confraria, proporcionando uma arquitetura complexa das relações sociais. Estas, por sua vez, se estendiam numa ampla rede interacional dos indivíduos, fazendo com que os espaços de sociabilidades extra-confraternais incidissem diretamente nas formas de convívio e de escolhas dos irmãos. Do mesmo modo, as interatividades e a dinâmicas estabelecidas dentro do sodalício influenciavam e eram influenciadas por ações externas, visto que os irmãos se identificavam em segmentos internos sem deixar que a identidade mais abrangente fosse suprimida, quando os interesses coletivos estivessem em jogo.

Nesse sentido, o processo de formação identitária no interior da vivência devocional adquiria sentidos plurais, cheios de ambigüidades e contingentes aos arranjos e interesses transitórios, atendendo, portanto, aos anseios circunstanciais acionados pelos grupos em contato. Ademais, essas segmentações internas não omitiram, por completo, a capacidade dos confrades em ativar uma identidade mais ampla de caráter transversal<sup>727</sup> apta a superar as diferenças menores em nome da arregimentação maior do corpo associativo. Esta identidade transversal obedecia a uma lógica corporativa onde a autonomia das partes era respeitada sem prejudicar o funcionamento *do todo*, isto é da associação. Sendo assim, a perspectiva

---

<sup>725</sup> A autora cita vários exemplos desses casos, cf. : *Idem*, p. 213

<sup>726</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação de Benguela, 1803. Nas certidões de 09/03/1813 e de 10/05/1814 o mencionado rei Congo recebeu para o Cofre da Nobre Nação as esmolas realizadas pelas *Gentes Benguelas*.

<sup>727</sup> Esta referência identitária foi pensada a partir da categoria de análise “instituição transversal” desenvolvida por Marcos Aguiar que define as confrarias negras como: “(...) quadros de ação coletiva que trespassavam as divisões étnicas e sociais dos negros, desempenhando o papel de ‘instituições transversais’, [pois as associações criaram] canais de protesto e de diálogo com a coroa, [estabelecendo] frentes de causas mobilizadoras da comunidade negra e [familiarizaram] os escravos e libertos com o funcionamento das instituições.” Cf.: AGUIAR, *Negras Minas...*, *Op. Cit.*, p. 365-366.



organicista apropriada pela diversidade sócio-cultural dos irmãos permitia a convivência dos múltiplos dentro de uma unidade. Não queremos com isso eliminar os conflitos no âmbito de convívio dos confrades, pelo contrário, era na estreita convivência de segmentos plurais que se acirrava, ao lado das alianças, o campo de tensões forjado neste espaço interacional.

Neste capítulo nosso objetivo consiste em mapearmos esta pluralidade étnico-cultural e social dos filiados, sem perder de vista a dinâmica do movimento forjado pela rede interacional em que esses indivíduos se viam inseridos. Deste modo, procuramos abalizar as características gerais do perfil social dos irmãos, sem escamotear os aspectos mais singulares atrelados às trajetórias como as de Ana Narcisa e João Congo. Trajetórias como essas descortinam uma série de possibilidades de análise das quais nos permitem o alcance dos significados plurais construídos pela atuação desses agentes. Este agenciamento dos subalternos na sociedade escravista atrelava-se tanto às formas como esses personagens respondiam às diferentes pressões sociais em que estavam submetidos aos projetos de vida acionados no labor da sobrevivência na escravidão e na conquista liberdade.

Deste modo, esses mesmos projetos de vida não podem ser pensados, de forma alguma, desvinculados dos modos como esses indivíduos procuram se identificar e se fazer reconhecidos e representados naquela sociedade. Nesse sentido, as irmandades — enquanto *locus* privilegiado de (re) organização identitária desses sujeitos *estrangeiros* — eram um dos canais fundamentais para que esses homens e mulheres pudessem viabilizar seus propósitos de vida e de morte. Por meio deste veículo de socialização e catolicização dos africanos e seus descendentes, esses confrades apropriaram símbolos, re-significaram suas acepções, forjaram solidariedades, teceram manobras de disputas e redefiniram suas mundividências.

Nesse ínterim, podemos afirmar que a experiência associativa — mesmo tecida dentro dos enquadramentos de colonização e de arbitrariedades da sociedade escravista — se constituiu enquanto espaço de pertencimento e de vocalização dos anseios desses grupos. Por meio das irmandades, poderia se ter amparo na doença e na velhice; através dessas entidades — como as do Rosário em Minas — diferentes *parentes de nação* poderiam se reunir como irmãos de fé ou filhos de um mesmo santo. Na vida e na morte os irmãos se solidarizavam, enterravam suas mulheres e filhos e assistiam as *almas* dos seus confrades e *parentes de nação*. Nessas associações, os indivíduos *entrecruzaram múltiplos viveres*,<sup>728</sup> teceram muitos enredos (harmônicos e desarmônicos), elaboraram padrões de comportamento e maneiras

---

<sup>728</sup> Termo cunhado por GUIMARÃES, Elione. *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação*. Família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora- MG, 1828-1928). São Paulo: Annablume: Juiz de Fora: Funalfa Edições, 2006.

próprias de organizar e representar o mundo, através de práticas sociais tangenciadas por muitos campos de tensões, alianças e sociabilidades.

Levando em consideração a importância das estratégias grupais na construção identitária desses devotos, procuramos neste capítulo contribuir para o avanço da compreensão das identidades étnicas na construção da sociabilidade do espaço confraternal<sup>729</sup> dando maior visibilidade aos projetos de vida desses associados. Projetos esses que não se desvinculavam das tramas familiares, dos encontros e desagregações forjados pelos imperativos sociais daquele contexto, como também pela busca dos melhores lugares disputados no mundo da liberdade, pois os libertados dificilmente cindiam os vínculos tecidos com seus pares de cativo.

Nesse sentido atribuímos destaque às trajetórias de filiados entrelaçadas aos mundos da liberdade e da escravidão, visando compreender como as solidariedades se engendravam em meio ao enfrentamento dos campos de disputas dentro e fora da irmandade. Quais eram os espaços bem situados no interior da confraria que poderiam influenciar na rede de relações desses homens e mulheres ascendentes ao universo dos livres? Como o *silenciamento da cor* e das origens sociais dos herdeiros de forros contribuiu para o melhor posicionamento desses indivíduos na tessitura de redes hierárquicas devocionais e em outros espaços de atuação social como o casamento, as alianças familiares, isto é, como a participação na devoção religiosa uniu ascendentes e descendentes familiares, como o caso narrado de Narcisa e João Congo? Esta mesma seção também tem por finalidade abalzar as influências do tráfico atlântico na compreensão do perfil social dos irmãos. Quem eram esses confrades? Quantas mulheres? Quantos homens? Quais as procedências étnicas definidoras da composição dos grupos *organizacionais* dentro da irmandade? Como as identidades devocionais foram forjadas a partir do contato e dos arranjos sociais estabelecidos por esses grupos? Quais os nuances para compreendermos os significados dessas alianças, os limites das solidariedades desenhados pelas disputas interétnicas e a influência dos projetos de vida mais amplos no espaço de atuação da experiência confraternal?

### **5.1 Os entrantes da irmandade segundo o sexo e a condição social:**

---

<sup>729</sup> Frente de pesquisa aberta por BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 179-193. Ver também: SOUZA, *Devoção e Identidade...*, *Op. Cit.*, p. 61-104

Assim como em muitas irmandades do Rosário em Minas Gerais<sup>730</sup>, a sua congênera de São João del-Rei permitia a entrada — “para o bem de Deus, de Nossa Senhora e das almas” — e de todas as pessoas “que por sua devoção” quisessem servir ao Rosário. Fosse elas “eclesiásticos, seculares, homens ou mulheres; brancos pardos, pretos; [ou] escravos e libertos.” Cada entrante deveria guardar as determinações do estatuto, pagando de anuidade o valor de meia oitava de ouro.<sup>731</sup> Caso o devoto não tivesse condições de pagar a esmola em ouro poderia oferecer seus préstimos de serviços à irmandade. Deste modo muitos entrantes procederam, c como Cipriano Pereira do Amaral, matriculado em 29 de janeiro de 1815, com o pagamento em serviços musicais prestados pelos toques de caixa nas festas de Nossa Senhora, São Benedito e dos Remédios, além de fazer a música das novenas;<sup>732</sup> Luís Benguela — escravo do sargento-mor Antônio Felisberto — entrou na irmandade em 1828 em troca de limpar os sinos da igreja;<sup>733</sup> Joaquim Francisco de Assis Pereira, matriculado em 1831, não pôde quitar a sua entrada em dinheiro, por isso a pagou na prestação de serviços com o compromisso de limpar a prataria da irmandade. Este último teve uma participação intensa na confraria, por dedicar quase de trinta anos como irmão, além de assumir cargos de secretário, provedor e Rei do Congo durante os festejos.<sup>734</sup>

Ademais, outros entrantes demonstraram interesse em aderir à devoção, oferecendo seus serviços manuais como o de pedreiro na reforma do templo, reparo das alfaias e altares, limpeza dos paramentos da igreja e outros demais préstimos podendo ser doados também por

---

<sup>730</sup> Tradicionalmente os estatutos desta devoção em Minas Gerais não apresentaram regras restritivas em relação à origem dos irmãos. Pelo compromisso do Rosário de Vila Rica é possível constar que: “toda pessoa preta ou branca, de um ou outro sexo, forro ou cativo, de qualquer nação que seja, que quiser ser irmão da Irmandade, irá à Mesa ou a casa do escrivão da irmandade pedir-lhe que faça assento de irmão.” Cf.: AEAM, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Vila Rica, Cap. 1 (1750). Cláusula semelhante foi identificada também em estatuto do Rosário do Alto da Cruz: “Entrará nesta Irmandade toda qualidade de pessoas, sendo católicos romanos para o efeito de gozarem dos privilégios e indulgências de que é enriquecida a mesma irmandade.” Cf.: AEAM, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, denominada do Alto da cruz da Freguesia de N. Senhora da Conceição de Antônio Dias, Cap. 22 (1733). Em outros regimentos localizados para três freguesias do sul de Minas: Aiuruoca, Baependi e Campanha também não identificamos a ocorrência de regras seletivas para a entrada dos irmãos. ACMC, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Aiuruoca, Termo da Vila de Campanha, Cap. 12, (1809); Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Baependi, Cap. 3, (1819); Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Leal Vila de Campanha, Cap. 7. (1814).

<sup>731</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de São João del-Rei, Cap. VII, 1787.

<sup>732</sup> AINSR-SJDR, Entrada de Cipriano Pereira do Amaral (15/01/1815). Livros de Entradas do Rosário de São João del-Rei.

<sup>733</sup> AINSRR-SJDR, Entrada de Luís Benguela (19/10/1828). Livros de Entradas do Rosário de São João del-Rei.

<sup>734</sup> AINSRR-SJDR, Entrada de Joaquim Francisco de Assis Pereira (13/02/1831). Livros de Entradas do Rosário de São João del-Rei.

altos dignitários. A confecção do livro de compromisso no século XIX, por exemplo, foi ministrada em forma de oferenda do capelão José Antônio Marinho à irmandade.<sup>735</sup>

Em análise dos aspectos gerais que caracterizaram o perfil social desses entrantes, observamos do total de 1431 matrículas, consultadas entre o período de 1782-1850, cujas mulheres perfizeram a maioria (55.4%) em relação aos homens (44.4%). Este dado demonstra uma direção avessa aos resultados computados para a população dos falecidos da paróquia, onde os homens sempre se destacaram frente ao sexo feminino nos registros de assentos de óbitos. (*Ver tabelas 1 e 12*)

Esta proeminência à participação feminina no Rosário foi apontada também por Aguiar ao analisar o contingente de assentados em sua congênere de Vila Rica na freguesia do Alto da Cruz. Tal parâmetro serviu para o autor explicar a inserção deste grupo como inversamente proporcional em devoções associadas às elites, onde as mulheres brancas tinham uma participação reduzida e mais voltada para os benefícios dos maridos filiados. No entanto, esta realidade vigorou até a criação das ordens terceiras, quando as mulheres como noviças, passaram a assumir “lugar e função específicos no interior dessas devoções destinadas aos brancos”<sup>736</sup>

No tocante à condição social desses homens e mulheres, verificamos de uma soma de 561 escravos, 52.4% de irmãs e 47.5% de irmãos. Entre os 29 forros localizados, as mulheres eram majoritárias em confirmação à tendência dessas ex-escravas terem mais chances do que os parceiros do sexo oposto na obtenção da alforria.<sup>737</sup> Este mesmo traço distintivo foi verificado para o grupo dos livres, ou seja, 55.0% dos entrantes livres pertenciam ao sexo feminino, enquanto que os homens desta mesma condição social representavam 44.9%. No entanto, é provável que muitos libertos estivessem diluídos neste segmento dos livres, pois é válido lembrar o fenômeno do silenciamento dos estigmas do cativo como algo presente nos anos posteriores à independência política com o avanço das leis restritivas ao tráfico. Quanto à omissão deste critério nos assentos, calculamos que quase metade dos irmãos e irmãs não declarou sua condição social. Deste modo, obtivemos a seguinte distribuição deste critério: 39.2% de escravos; 7.6% livres; 2.0 forros; 47.6% não explicitaram sua condição social. (*Ver Tabela 12*)

---

<sup>735</sup> AINSRR-SJDR, Entrada do Padre José Antônio Marinho (16/06/1841). Livros de Entradas do Rosário de São João del-Rei. Ao todo foram 14 matrículas que registraram a prestação de serviços em lugar da esmola exigida pelo compromisso.

<sup>736</sup> AGUIAR, *Negras Minas...*, *Op. Cit.*, p. 257. \_\_\_\_\_, *Vila dos Confrades*, *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>737</sup> Cf.: PAIVA, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 91. LIBBY, Douglas Cole; GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. Reconstruindo a liberdade: Alforrias e forros na freguesia de São José do Rio das Mortes, 1750-1850. *Varia História*: Julho, 2003, p.124

Com relação aos contingentes matriculados nas irmandades da mesma devoção em vilas vizinhas — São José del-Rei (Tiradentes) e Barbacena — em períodos próximos, certificamos composições com estimativas diversificadas das coligidas para São João. Por exemplo, as mulheres (35.9%) tiveram uma participação bem menor em relação aos homens (64.0%) entre os 415 matriculados em Barbacena no período de 1812-1850. Em São José, a população entrante demonstrou maior equilíbrio entre os sexos do que o contingente assentado em São João del-Rei, pois, do total de 334 registros, 164 eram homens e 167, mulheres.<sup>738</sup> (Ver Tabelas 12,13 e 14)

No que diz respeito à distribuição por condição social, notamos que 38% dos entrantes em Barbacena eram escravos, enquanto em Tiradentes, perfaziam apenas 21.2%. Desses escravos, os homens eram majoritários em Barbacena, com 71.5%, já em São José havia uma distribuição bastante equilibrada entre irmãos e irmãs cativas, com participações de 50.7% e 47.8% respectivamente. E os libertos em São José, as mulheres levaram vantagens, pois representaram a maioria deste grupo com 68.7%. Em Barbacena verificamos a tendência oposta, uma vez que os homens libertos eram a maioria (65.2%). Com relação àqueles que não mencionaram a condição social, havia uma representação elevada tanto em Barbacena (40.9%), e mais ainda em Tiradentes (57%), podendo revelar o desleixo dos escriturários ou a omissão intencional acerca da condição social dos indivíduos nesses registros. (Ver tabelas 13 e 14)

No entanto, um traço peculiar pode ser encontrado nas matrículas dos irmãos do Rosário em Tiradentes: a classificação de escravos, livres, libertos e servos.<sup>739</sup> Este grupo compoendo 15.8% do total de assentados não faz referência aos “servos da Virgem ou de

---

<sup>738</sup> AINSR-SJDR, Entradas de Irmãos do Rosário dos Homens Pretos de São João del-Rei, Livros 17, 20 e 23. AMNSP-SJDR, Entradas da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São José del-Rei, Livro, nº1, (1812-1900). AEAM, Livros C 26 e C 31, Entradas dos Irmãos do Rosário da Freguesia de N. Sra. da Piedade (Barbacena).

<sup>739</sup> Segundo Silvia Lara o termo *servo* foi sendo gradativamente substituído pelo termo *escravo*. Esta alteração se justifica em função de algumas descontinuidades em relação às acepções de cativo dentro da cristandade e à escravização de infiéis ou pagãos antes e durante o processo de expansão do tráfico atlântico do período moderno. Segundo Lara, “Enquanto os principais textos legais referentes aos mouros cativos pertenciam ao livro II (...) das *Ordenações Afonsinas e Manoelinas*, aqueles sobre escravos de origem africana encontram-se especificamente nos livros IV (...) e V das *Ordenações Filipinas*.” A mudança de *servo* (mouro cativo) para *escravo* (negro da Guiné ou etíope) significou uma inflexão na própria forma de conceber a escravidão. Esta instituição não mais estaria diretamente atrelada ao combate ao infiel e resgate de cristãos como na Reconquista, mas à necessidade de perpetuar a condição de escravizados daqueles pagãos que, mesmo depois de batizados viam seus filhos e netos podendo continuar na condição de cativo. Cf.: LARA, Silvia Hunold. *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*. In: *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamerica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera-Digibis-Fundación Hernando de Laramendi, 2000 (Cd-Rom), p. 36.

Maria”,<sup>740</sup> expressão muito recorrente durante o período, mas à situação de servidores de alguém, como sugere o assento a seguir:

Aos sete dias do mês de junho de mil oitocentos e doze assentou-se por Irmã desta Venerável Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Ana Maria Jorge *serva* do Tenente Manoel Jorge Ribeiro, morador nesta Vila, e se obrigou em tudo as Leis do Nosso Compromisso e para constar mandei fazer este termo (...).  
Francisco Viegas de Marins.<sup>741</sup> (Grifo nosso)

Em outro assento, matriculou-se como irmão remido<sup>742</sup> Gregório José da Paixão Angola, mencionado não como escravo e sim servo de Manoel Vitor de Jesus<sup>743</sup>, um dos principais artífices da pintura barroca na região. Neste período, segundo Caio Boschi, se tornou comum associar as artes manuais ou aos ofícios mecânicos, por isso encontramos

---

<sup>740</sup> Observação apontada por SILVA, *A Mercês Crioula...*, *Op. Cit.*, p. 114-115.

<sup>741</sup> AMNSP-SJDR, Assento de Entrada de Ana Maria Jorge (07/06/1812). Livro de Entradas da Irmandade de N. S. do Rosário de São José del-Rei (1812-1900).

<sup>742</sup> A entrada por remissão dava ao entrante o benefício de alguns privilégios, como a isenção do pagamento de anuais e aos encargos de ocupantes da mesa diretiva. Mediante o pagamento de uma taxa mais elevada (variável de acordo com a associação), o irmão remido também tinha acesso a privilégios espirituais.

<sup>743</sup> De acordo com Olinto Rodrigues dos Santos Filho, Manoel Vitor de Jesus era mulato e filiou-se às irmandades do Cordão de São Francisco dos Homens Pardos e a de Nossa Senhora do Rosário. Entre os últimos desejos impressos em seu testamento, havia a recomendação de que seu corpo fosse enterrado na Capela do Rosário, templo em que deixou uma das suas últimas obras registrada pela pintura do forro, cujo tema representa os mistérios do Rosário. (VER ANEXO) Segundo Santos Filho, o artista viveu solteiro, em companhia do seu ajudante escravo, o mencionado Gregório. Um dos traços característicos de sua ascensão social foi sua integração ao Terço da Infantaria Auxiliar dos Homens Pardos Libertos de São José, com o título de alferes. O artista deixou inúmeras obras, tais como as pinturas no consistório do Santíssimo Sacramento da Matriz, o ornamento do altar e consistório da Irmandade do Descendimento, a decoração da Capela do Senhor dos Passos e os forros e retábulos das igrejas de Nossa Senhora das Mercês e do Rosário. Fora da Vila de São José, se destacou pela decoração pictórica da Igreja de N. S. da Penha da França, situado ao Arraial do Bichinho, pelo projeto da Capela da Santíssima Trindade e da nova fachada da Matriz. Cf.: SANTOS FILHO. “Manoel Victor de Jesus, pintor mineiro do ciclo Rococó”. In: GRAVATÃ, Hélio & ÁVILA, Afonso. *Barroco 12*. Ouro Preto-MG: IEPHA/MG, 1982, p. 231-242. Já a dissertação defendida por Kellen Cristina Silva questiona a origem mestiça do artista. A identificação de um assento de Rol de Confessados em que o pintor é descrito como branco em 1795 serviu como base da investigação desenvolvida acerca dos enquadramentos sociais do pintor. Outro apontamento utilizado diz respeito à ausência de traços artísticos que reportassem à mestiçagem nos temas das pinturas deixadas pelo artífice. Cf.: SILVA, *A Mercês Crioula...*, *Op. Cit.*, p.114-115. Diante do debate estabelecido por ambos os autores, lanço como hipótese a possibilidade do *embranquecimento social*, ou seja, o silenciamento ou a mudança da cor ocorrida nos registros de indivíduos que ascendiam socialmente. Numa perspectiva proposta por Faria, Hebe Mattos e Ferreira, em que de acordo com os escalamentos sociais percorridos pelos indivíduos durante suas experiências de ascensão social, diferentes eram suas variáveis classificatórias e as formas de reconhecimento construídas naquela sociedade. FARIA, *Sinhás Pretas*. *Op. Cit.* 73-76; MATTOS, *Das Cores do Silêncio*, *Op. Cit.*, p. 98. FERREIRA, R. G. “Escravidão e cor nos censos de Porto Feliz (São Paulo, Século XIX)”. In.: *Revista de Ciências Humanas – Especiaría*. Vol. 10, nº 18, jul-dez-2007, p. 489-418. Ver também: MALAQUIAS, C. O. “Militares negros e pardos na Freguesia de São José do Rio das Mortes em fins do século XVIII. *Revista Temporalidades*. Belo Horizonte: UFMG, Vol. 2, nº 1, jan/jul/2010, p. 130-138. Para o caso de Manoel Victor de Jesus acreditamos que o estudo dos seus antecedentes familiares e o levantamento de assentos de registros paroquiais, inventários e testamentos dos seus progenitores ou referentes ao próprio artista podem nos trazer mais informações acerca das origens sociais deste indivíduo. Ou seja, se este personagem esteve ou não vinculado com alguma herança do cativo. Mas esta é uma hipótese que certamente outras pesquisas se encarregarão de investigar devido aos limites propostos por este objeto.

tantos artífices coloniais de origens mestiças.<sup>744</sup> Esses oficiais dependiam da emissão da carta patente, uma espécie de licença de qualificação autorizada para execução do ofício. Embora esses artistas trabalhassem em conjunto em suas oficinas — numa lógica aproximada de transmissão de *fazeres e saberes* entre mestres e aprendizes — esta organicidade não cumpria as normatizações de funcionamento daquelas postuladas pelas corporações de ofício na Europa. Diante desta inserção dos *homens de cor* nesses ofícios mecânicos, é provável que Gregório José da Paixão tenha se especializado neste exercício das *artes manuais*, na condição de aprendiz do pintor Manoel Vitor de Jesus<sup>745</sup>, ao ser qualificado como *servo*, segundo seu registro de matrícula:

Aos quatorze dias do mês de Abril de mil oitocentos e doze se assentou por Irmão Remido nesta Venerável Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos desta Vila de S. José, Minas e Comarca do Rio das Mortes, *Gregório José da Paixão de Nação Angola servo do Alferes Manoel Victor de Jesus* morador nesta Vila para gozar somente de todas as graças e Indulgências desta Irmandade e não ser o dito Irmão obrigado a servir cargo algum que quaisquer oficiais da Mesa os queira fazer sem que ele seja ouvido, e se fizerem o contrário não aceitará os cargos impostos na forma do Compromisso, ficando a mesma Irmandade obrigada a dar-lhe sepultura e cumprir com todos os mais sufrágios a que são obrigados pelo Compromisso (...)

Francisco Viegas de Marins.

Gregório José da Paixão.<sup>746</sup> (Grifos Nossos)

Nota-se em documento original, uma inscrição do nome completo de Gregório logo abaixo da assinatura do escrivão. A rubrica feita com caracteres muito destorcidos, mas ainda legível, nos sugere que o angolano, (e) auxiliar de pintura do artífice,<sup>747</sup> teria recebido algum tipo de instrução nas letras ao ponto de assinar o seu próprio assento de entrada. A terminologia *servo* ou *serva*, como foi empregada em casos como o de Ana Maria Jorge e do próprio Gregório, pode nos indicar uma leitura consensual entre escrivão e seus informantes matriculados, além do modo como a própria comunidade reconhecia os posicionamentos sociais desses indivíduos, conforme sugeriu Faria em descrição de processos semelhantes em referência à confecção dos registros paroquiais.<sup>748</sup>

Com efeito, a ocorrência de 53 assentos de servos (32 homens e 22 mulheres) entre o período analisado demonstra uma diferenciação no interior da comunidade confraternal entre

---

<sup>744</sup> BOSCHI, C. C. *O barroco mineiro: artes e trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 15

<sup>745</sup> De acordo com Kellen Silva é possível que o escravo tenha sido auxiliar de Manoel Victor de Jesus nas próprias arrematações artísticas feitas por encomendas. Cf.: SILVA, A *Mercês Crioula*, *Op. Cit.*, p. 108.

<sup>746</sup> O Irmão pagou 12\$000 pela remissão do cargo. Cf.: AMNSP-SJDR, Assento de Gregório da Paixão (14/04/1812), Livro de Entradas da Irmandade de N. S. do Rosário de São José del-Rei (1812-1900), fl. 17V.-18.

<sup>747</sup> A referência de Gregório como auxiliar de pintura de Manoel Vítor de Jesus foi apontada por SANTOS FILHO, *Op. Cit.*, p. 231-242.

<sup>748</sup> FARIA, *A colônia em movimento*. *Op. Cit.*, p. 304-308.

os servidores e aqueles classificados como escravos. Refletia esta demarcação um traço interno da irmandade ou empregava-se esta classificação em outros espaços fora da confraria?

Kellen Silva — em estudo das Mercês desta Vila — identificou alguns irmãos desta mesma confraria matriculados como “servos” e “servas” em distinção àqueles registrados como “escravos” e “escravas”. A partir desta constatação, a pesquisadora desenvolveu uma análise semântica recorrendo aos dicionaristas do período como Raphael Bluteau (1728)<sup>749</sup>, Moraes Silva (1789)<sup>750</sup> e Silva Pinto (1832),<sup>751</sup> os quais demonstraram significados similares entre si, apontando para uma condição de criados ou escravos inseridos em uma conjunção de domesticidade:

A posição desses *servos* na hierarquia da casa em que serviam deveria pender para um lugar privilegiado ou próximo do senhor. (...) Seja como for, esses homens e mulheres já demonstravam uma hierarquização, já queriam deixar claro seus lugares sociais bem demarcados. Talvez, os *servos* fossem aqueles escravos de confiança, de proximidade, feitores, amas-de-leite das crianças dos senhores.<sup>752</sup> (Grifos Originais)

Deste modo, a *ruína* ou a prosperidade de uma casa, como assegurou Raphael Bluteau<sup>753</sup>, dependia necessariamente da confiabilidade com que o senhorio estabelecia com seus *servos*. Esses eram os criados a quem o senhor poderia revelar seus segredos, pois como na afirmação do dicionarista setecentista: “O servo mais fiel é aquele que pode ouvir tudo o que diz o seu amo, e não sabe dizer nada.” Tratava-se de uma *reciprocidade desigual*, onde uma série de expectativas de comportamento era elaborada com base numa normatização de direitos e obrigações em que o senhorio deveria cumprir, tais como: proteção, sustento e

---

<sup>749</sup> Raphael Bluteau utiliza como recurso retórico um discurso baseado em exemplos para conceituar o que a sociedade setecentista entendia por “servo”. Em seu verbete a relação entre servo e senhorio era regida por deveres e obrigações recíprocas e o senhor era aquele que facultava benesses ao servo e este, por sua vez, deveria lhe prestar obediência. No entanto, o servidor poderia incorrer em ingratidões e provocar a *ruína da casa* ou do senhorio, quando os criados tentavam senhorear da casa ou quando os “segredos mais íntimos” eram comunicados para fora da propriedade. Descreveu também o modelo de servo ideal: “O servo mais fiel é aquele que pode ouvir tudo o que diz o seu amo, e não sabe dizer nada. Acham-se no mundo servos tão iniquamente obedientes, que por comprazer a seus senhores, sempre estão dispostos para toda sorte de delitos.” Todavia, este modelo cujo servo cultivava “uma afeição gratuita ao senhor” se achava cada vez mais raro no mundo, segundo Bluteau. Esses servidores eram considerados “inimigos domésticos” em potencial, podendo se comportar de acordo com o tratamento que lhe era dispensado, se sofressem sevícias se tornavam vingativos, se ganhassem mimos, assoberbados. A ingratidão também foi uma constante nesta definição, onde o criado ou escravo privado de sua liberdade, conforme Sêneca, seria levado a não corresponder as benesses senhoriais, de acordo com a perspectiva senhorial de Bluteau. Cf.: BLUTEAU, *Op. Cit.* VERBETE SERVO, p. 619-620. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/servo>

<sup>750</sup> Antônio de Moraes Silva define “servo” como “servidor, servente, criado, escravo.” Cf.: MORAES SILVA, *Op. Cit.*, VERBETE SERVO, p. 695. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/2/servo>

<sup>751</sup> Luiz Maria da Silva Pinto atribuiu a mesma definição de Antônio de Moraes Silva, ou seja, “criado, escravo, servidor, servente.” Cf.: SILVA PINTO, *Op. Cit.* VERBETE SERVO. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/3/servo>

<sup>752</sup> SILVA, *A Mercês Crioula. Op. Cit.*, p. 66-67.

<sup>753</sup> Ver nota 751.



abrigo, podendo ser agraciado, contrapartida, com os atributos servis de gratidão, obediência, deferência e fidelidade.

Jorge Benci, ao definir suas acepções acerca do *cativeiro cristão*, também fez a utilização da expressão de *servidão* para explicar os modos de como os senhores deveriam conduzir o trato para com seus escravos. No entanto, o missionário quase não mencionou o termo “escravos/ cativos” e sim “servos”, definidos como “criaturas racionais que constam corpo e alma.” Por isso os senhores deveriam lhes dar o “sustento corporal” para que seus corpos não perecessem e o “pão espiritual”, isto é, não desfalecendo suas almas.<sup>754</sup> Junto ao pão do corpo e do espírito foram recomendados o trabalho e o castigo físico, formando, portanto, a tríade *Panis, Disciplina, Opus Servo*, ou seja, as obrigações senhoriais responsáveis pela “boa administração das casas, segundo a perspectiva aristocrática do jesuíta.”<sup>755</sup>

No entanto, lembra ainda o incaciano que, entre o senhor e o servo, há uma “diversidade de obrigações”, definidas “reciprocamente um ao outro”<sup>756</sup>. Por outro lado, cabia ao proprietário demarcar ou conduzir o *bom* ou o *mau* comportamento do servidor. A maneira como o criado agia diante do seu amo dependeria efetivamente dos *modos de governar* administrados pelo senhorio. Com isso, o religioso sintetizava a integração da instituição escravista ao discurso evangelizador, ajustando também uma série de tradições costumeiras do reino nas percepções doutrinárias em torno de um *cativeiro justo, cristão e humanitário*. Nesta justificativa discursiva, o termo *servo* foi o que melhor exprimiu as noções de reciprocidade verticalizada, as relações de domínio no âmbito doméstico e as apreensões longitudinais assentadas nos princípios de fidelidade, obediência e reverência ao senhor. Não desprovido de intenções, o seu sermão se ocupou — ao longo do discurso — em comparar o proprietário com a figura paterna, isto é, aquele que deveria cultivar valores de piedade e caridade cristã, sem perder a autoridade e respeito frente a seus servidores.<sup>757</sup>

Deste modo, considerando essas tentativas de *humanização* do cativeiro forjadas a partir de um discurso evangelizador voltado para os projetos expansionistas da Coroa, o termo “servo” foi o que satisfatoriamente enquadrou estes códigos de comportamentos relacionais entre senhores e escravos que cotejavam vivências em um mesmo *domus* (senhorio). Sendo assim, arriscamos a perguntar se seria, num sentido aproximado das percepções de Benci, que

---

<sup>754</sup> BENCI, *Op. Cit.*, p. 83

<sup>755</sup> *Idem*, p. 50-83.

<sup>756</sup> *Idem*, p. 50

<sup>757</sup> *Idem*, p. 81.

os escravos do Rosário de São José foram listados ao longo dos registros de entradas ou seriam ex-escravos servindo seus senhores antigos na condição de agregados.

Acreditamos que a melhor forma para avançar nesta questão será a identificação de inventários e testamentos daqueles a quem se servia (ou dos próprios "servos"). Assim, será possível averiguar se "servo" aplicava-se a escravo doméstico, se era simples sinônimo de escravo com ofícios especializados, ou uma condição de ex-escravo cuja prestação de serviços se dirigia a seu antigo senhor ou outro homem de posição. De qualquer forma, este será um desafio a ser desmembrado em pesquisas futuras ou por outros investigadores que se interessarem pela questão deste apontamento da condição social dos irmãos, até então considerado uma peculiaridade da vila vizinha de São João del-Rei.

**TABELA 12:**  
**Entrantes do Rosário em São João del-Rei, segundo o sexo e a condição social (1782-1850):**

<b>Cond. Social</b>	<b>Homem</b>	<b>%</b>	<b>Mulher</b>	<b>%</b>	<b>Soma (100%)</b>
Agregados	-	-	1	100.0	1
Escravos	267	47.5	294	52.4	561
Forros	10	34.4	19	65.5	29
Livres	49	44.9	60	55.0	109
N. M.	310	42.5	419	57.4	729
Ilegível	-	-	-	-	2
Soma	636	44.4	793	55.4	1431

Fonte: AINSR-SJDR, Entradas de Irmãos do Rosário dos Homens Pretos de São João del-Rei, Livros 17, 20 e 23.

**TABELA 13:**  
**Entrantes do Rosário em Barbacena, segundo o sexo e a condição social (1812-1850):**

<b>Cond. Social</b>	<b>Homem</b>	<b>%</b>	<b>Mulher</b>	<b>%</b>	<b>Soma (100%)</b>
Escravos	113	71.5	45	28.4	158
Forros	47	65.2	25	34.7	72
Livres	11	73.3	4	26.6	15
N. M.	95	55.8	75	44.1	170
Soma	266	64.0	149	35.9	415

Fonte: AEAM, Livros C 26 e C 31, Entradas dos Irmãos do Rosário da Freguesia de N. Sra. da Piedade (Barbacena).

**TABELA 14:**  
**Entrantes do Rosário em Tiradentes, segundo o sexo e a condição social (1812-1850):**

Cond. Social	Homem	%	Mulher	%	Soma (100%)
Escravos 1 Ilegível	36	50.7	34	47.8	71
Servos	32	60.3	21	39.6	53
Forros	5	31.2	11	68.7	16
Livres	-	-	-	-	-
Ilegíveis					2
N. M.	91	47.3	101	52.6	192
Soma	164	49.1	167	50.0	334

Fonte: AMNSP-SJDR, Entradas da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São José del-Rei, Livro, nº1, (1812-1900)

### 5.2 Apontamentos sobre a cor e a procedência étnica:

A distribuição das procedências étnicas nas irmandades do Rosário em Minas tem demonstrado ser bastante diversificada, se orientando, *grosso modo*, pelas tendências de movimentação do tráfico na composição das escravarias na capitania/ província. Pelo tópico anterior apreendemos como esta influência nem sempre era direta, *vide* a presença significativa de mulheres em associações como a de São João e o equilíbrio dos sexos entre os entrantes do Rosário de São José. A participação crescente de indivíduos dos quais não se registrou a condição social trouxe uma complexidade maior nesses enquadramentos sociais da irmandade sanjoanense. Esta omissão das informações acerca das condições sociais dos entrantes nos faz conjecturar a possibilidade de uma arregimentação maior de livres e libertos e pessoas brancas, embora os indivíduos declaradamente brancos não passassem de seis entrantes ao longo do período investigado.<sup>758</sup>

Segundo Marcos Aguiar, em análise das devoções das Mercês e Rosário dos centros mineradores tradicionais, um dos traços significativos que marcou um novo delineamento das composições das confrarias do Rosário por ele estudadas se deve a “importância destacada de forros e livres em associações como a do Caquende (Vila Rica) e em suas congêneres, Itatiaia e Cachoeira do Campo. Já em sodalícios da mesma devoção em Diamantina e Mariana não seguiram à risca esta tendência, uma vez que os escravos ainda eram preponderantes. Em relação ao Rosário de São João del-Rei, o estudioso considera a expansão de ingresso de

<sup>758</sup> Foram declaradamente brancos: João Pereira da Silva matriculado em 21/12/1826; Antônio Joaquim da Silva (01/11/1821); José Alves Maciel (03/04/1826); Antônio José da Rosa (01/12/1828); Francisco Dias Custódio (12/02/1832); José Lino (11/03/1821). Cf.: AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade do Rosário de São João del-Rei.

irmãos nas últimas décadas do setecentos relacionada ao crescimento populacional e ao dinamismo econômico da Comarca do Rio das Mortes, o que ocasionou em “ligeiro decréscimo da porcentagem de escravos”.<sup>759</sup>

Em análise da *tabela 15* vislumbramos os centro-africanos como hegemônicos entre os assentados de 1782-1850 cujas matículas assinalaram a procedência e a origem no Rosário de São João. Esta tendência corrobora a orientação extraída dos assentos de óbitos, podendo se relacionar indiretamente aos ritmos do tráfico Atlântico e suas influências na configuração populacional da população de escravos e libertos na Freguesia. Da soma de 203 africanos localizados nas entradas, a primazia dos homens (59.1%) em relação às mulheres (40.8%) reforça a preferência pelo braço masculino nas tendências do mercado de importação de escravos. Quanto à distribuição dos grupos étnicos organizacionais, os *benguelas* (22.6%) representaram a maioria, em função do destaque adquirido pelo porto localizado ao sul de Angola desde o final do século XVIII.<sup>760</sup>

Não obstante, esta entrada maciça do contingente *benguela* na confraria não refletiu diretamente na composição dos cargos da mesa diretiva, uma vez que apenas duas mesárias foram localizadas com este distintivo de *nação*: Maria Barreto Benguela e Maria Benguela, escrava de Augusto Leite Teixeira.<sup>761</sup> Os grupos de africanos mais frequentes na ocupação dos cargos foram os *congós* (24.2%) e os *minas* (18.1%).<sup>762</sup> No entanto, esses africanos *ocidentais* tiveram uma participação bem inferior entre os matriculados do período (7.8%), podendo este grupo corresponder aos remanescentes das levas mais antigas no tráfico na freguesia e por isso, considerados os potenciais fundadores da irmandade na freguesia.<sup>763</sup> Por outro lado, os *congós* (22.1%), o segundo segmento mais expressivo entre os matriculados perfizeram o maior número de mesários entre os africanos (24.2%). Já os *angolas* representaram o terceiro segmento mais assíduo dos entrantes, em seguida vieram, os *rebolos* (9.3%), os citados *minas* (7.8) e os *ganguelas* (6.4%). (ver tabela 15).

---

<sup>759</sup> AGUIAR, *Negras Minas...*, *Op. Cit.*, p. 258.

<sup>760</sup> BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 191.

<sup>761</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, Entrada de Maria Barreto Benguela (18/11/1849) e de Maria Benguela, escrava de Augusto Leite Teixeira (05/03/1843). Ambas foram irmãs de mesa.

<sup>762</sup> Ver a análise do quadro acerca da relação entre as etnias e cargos ocupados no Rosário de São João del-Rei (1818-1849) desenvolvida no capítulo 3 “Para o bom governo e regime da mesma: alianças e conflitos na construção da norma e no exercício de poder nos bens de salvação.” Brügger e Oliveira já apresentaram esta informação acerca da baixa representatividade dos *benguelas* entre os mesários na mesma confraria. No entanto os autores indicaram uma composição de cargos relativamente distinta da nossa em função do recorte eleito pelos autores abranger um período mais amplo (1750-1848). Neste levantamento os grupos mais destacados na ocupação dos cargos de mesa foram: os *crioulos* (37.2%), os *angolas* (19.4%), os *minas* (18.6%) e os *congós* (7.7%). Cf.: BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 193.

<sup>763</sup> *Idem*, p. 193.

Esta desproporção relativa entre o contingente matriculado e os grupos dirigentes remete à análise feita por Brügger e Oliveira consoante a organicidade e potencialização de alianças acionadas pelos *grupos de pressão*. Ou seja, “aqueles que tinham condições de controlar o maior número de cargos” — em função das redes que estabeleciam para manter o monopólio das indicações dos nomes elegíveis — demarcaram maiores espaços de mando na confraria, através dos processos de escrutínio.<sup>764</sup> Nesse sentido, os *congos*, juntamente com os *minas* e os nascidos no Brasil, demonstraram ser os grupos mais coesos e organizados em suas alianças, garantindo, assim, a perpetuação dos espaços de poder na condução da administração das decisões do corpo confraternal.

Em relação aos os nascidos no Brasil, as mulheres matriculadas se sobressaíram com 66.6% de participação frente aos homens (33.3%).<sup>765</sup> Essas irmãs representaram a maioria na ocupação dos cargos da realeza (eram 27 rainhas para 21 reis)<sup>766</sup> e se notabilizam pela frequência que tiveram na composição dos juizados de promessas. Do total de 628 assentos de filiação dos (as) juízes (as) de promessa, 429 (68.3%) representaram as irmãs e 199 (31.6%), os irmãos.<sup>767</sup> Este traço participativo das irmãs nesses juizados reporta-se à capacidade em que essas *mulheres de cor* adquiriram na disponibilização de esmolos, como também aos seus projetos de ampliação no que se refere à participação dos bens simbólicos ofertados na confraria.

Os *pardos* também tiveram uma presença significativa de 45.3% entre os 75 nativos matriculados, em proporções muito próximas daqueles irmãos declaradamente *crioulos* (52.0%), mesmo diante da presença de irmandades voltadas para o atendimento mais específicos desses grupos, como São Gonçalo Garcia, Boa Morte e Nossa Senhora das Mercês, fundadas na segunda metade do século XVIII. O envolvimento intensivo desses segmentos comprova a dinamicidade e a movimentação dos indivíduos em confrarias diversas, tornando simplista a segmentação rígida das devoções por grupos estritamente fechados em si mesmos.<sup>768</sup> (*Ver Tabela 15*)

Este perfil social relacionado ao destaque adquirido pelos centro-africanos no contingente populacional dos entrantes pode ser encontrado em outras composições de irmandades que seguiram uma tendência aproximada desta apresentada pela vila de São João

---

<sup>764</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>765</sup> Ver os quadros 1 e 2 presentes no terceiro capítulo.

<sup>766</sup> Ver quadro 1.

<sup>767</sup> Fonte: AINSR-SJDR, Entradas de Irmãos do Rosário dos Homens Pretos de São João del-Rei, Livros 17, 20 e 23.

<sup>768</sup> Fonte: AINSR-SJDR, Entradas de Irmãos do Rosário dos Homens Pretos de São João del-Rei, Livros 17, 20 e 23.

del-Rei. Em Barbacena, por exemplo, sua congênere apresentou os *benguelas* (26.1%) como grupo majoritário entre os 60 africanos entrantes que declaram sua procedência étnica. Em seguida vieram os *angolas* (25.0%), os *congos* (10.0%), os *rebolos* (8.3%) e os *minas* (6.6%). Um traço característico que afasta o perfil étnico de Barbacena daquele cotejado para São João diz respeito à desproporção entre homens (64.0%) das mulheres (35.9). No entanto a participação de matriculados nascidos no Brasil (17.5%) era mais expressiva em relação aos estrangeiros (14.4). Por outro lado, nota-se que este desequilíbrio entre os sexos verificou-se até mesmo entre os nativos, pois os homens (68.4%) tiveram uma participação bem mais significativa que as mulheres (31.5%) nesta agremiação. Os *crioulos* somados em 58.9% dos nascidos no Brasil, juntamente com os *pardos* (38.3%) também reproduziram este comportamento em relação à distribuição entre irmãos e irmãs.<sup>769</sup> (Ver tabela 16)

Em Mariana, estudos como os de Célia Borges, Anderson Oliveira e de Fernanda Pinheiro, apesar de abrangerem períodos relativamente distintos, foram unânimes em destacar a preponderância dos *minas* frente aos outros grupos componentes do contingente desta confraria do Rosário.<sup>770</sup> A primazia dos *ocidentais* corresponde sumariamente às influências do tráfico caracterizadas em suas levas iniciais pelo eixo Salvador ou Rio de Janeiro - Costa da Mina. Entretanto tal arregimentação étnica em torno do Rosário demonstrou um traço singular, na medida em que em outras capitâneas como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e Pernambuco destacaram a participação dos *angolas*, *congos* e *crioulos*, se distanciando deste perfil encontrado para a vila mineradora.

Em levantamento sobre as irmandades desta devoção nos limites do Arcebispado da Bahia, Lucilene Reginaldo apontou o *Rosário da Conceição da Praia*, junto às “outras tantas confrarias dedicadas a esta invocação,” como criação e administração dos *angolas* e *crioulos* da terra.” Ademais, o privilégio étnico assentado nesta aliança dos *angolas* e *crioulos* se estendeu para o século XIX em associações como o *Rosário dos Pretos das Portas do Carmo*, garantindo a esses segmentos, via estatuto de 1820, o monopólio do poder na condução dos cargos diretivos.<sup>771</sup> Composição social semelhante também foi identificada por Mariza Soares na corte do Rio de Janeiro; nesta cidade as devoções se organizaram com base nas procedências comuns, unindo os *angolas* e *congos* em torno das devoções do Rosário e São Benedito (1667). Já os chamados *gentios da Guiné* se arregimentaram na igreja de

---

<sup>769</sup> AEAM, Livros C 26 e C 31, Entradas dos Irmãos do Rosário da Freguesia de Barbacena.

<sup>770</sup> BORGES, *Escravos e Libertos. Op. Cit.*, p. 126; OLIVEIRA, *Devoção Negra. Op. Cit.*, p. 290.; PINHEIRO, PINHEIRO, *Confrades do Rosário. Op. Cit.*, p. 70.

<sup>771</sup> REGINALDO, *Os Rosários dos Angolas, Op. Cit.*, p. 168-171.

Lampadosa, assim como os *pretos minas* nos grêmios como os de Santo Antônio da Mouraria (1719) e no sodalício já mencionado de Santo Elesbão e Santa Ifigênia (1740).<sup>772</sup> Em Pernambuco, a investidura dos reis *congós* foi um privilégio consagrado aos *angolas*, os mesmos tinham por encargo a organização e a mediação dos conflitos entre os grupos de trabalho distribuídos em *nações* pelas ruas de Recife.<sup>773</sup> Em São Paulo, Michele Comar não localizou regras seletivas explicitadas na escrituração do compromisso do Rosário, em contrapartida, cláusulas advertindo a primazia dos *angolas* foram assinaladas na observância da ocupação dos cargos da realeza. Nesta irmandade o rei e a rainha escolhidos todos os anos deveriam ser de nação *angola* e terem bom procedimento para que recebessem votos da mesa, além de disporem de esmolas avantajadas para tal.<sup>774</sup>

Como pudemos visualizar pela *tabela 15*, o Rosário de São João del-Rei apresentava uma grande diversidade étnico-cultural entre os matriculados. Mesmo com a prevalência dos centro-ocidentais em âmbito genérico, é pertinente considerarmos o perfil eclético desses assentados, fato que contribuiu para a formação de um espaço de negociação e tensão culturais entre as diferentes matrizes de crenças e de visões de mundo. No entanto, a pluralidade dos grupos de origens sociais e culturais distintas está efetivamente vinculada, a princípio, à ausência de cláusulas restritivas em seus compromissos, o que interferiu, sem dúvidas, na definição deste potencial de agregação tão plural presente nessas irmandades. Em contraposição às suas congêneres do litoral<sup>775</sup>, os rosários em Minas não explicitaram políticas de segregações étnicas em seus estatutos, ao permitir de forma universal a entrada de

---

<sup>772</sup> SOARES, M. “Império de Santo Elesbão na Cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII.” In: *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2002, pp. 59-83.

<sup>773</sup> MAC CORD, Marcelo. “Identidades Étnicas, irmandades do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses- século XIX.” In.: *Revista Campos*, Nº 4, Ano 2003, pp. 51-66. Ver também: \_\_\_\_\_ *O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: Alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*. Dissertação de Mestrado em História, Campinas: IFICF/UNICAMP, 2001, p. 141.

<sup>774</sup> Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, Cap. XXII, 1778. Apud: COMAR, M. *Imagens do Ébano em Altares Barrocos: As Irmandades Leigas de negros em São Paulo (séculos XVIII e XIX)*. Dissertação de Mestrado em História, São Paulo: FFLCH, 2008, p. 119

<sup>775</sup> Ver as cláusulas estatutárias do Rosário da Conceição da Praia (Salvador) em que se prescrevia a participação de elegíveis aos cargos de mesa somente angolanos e crioulos. Na mesma cidade, outras associações reproduziram regras restritivas a determinados grupos étnicos, os africanos de origem nagô, por exemplo, teriam se identificado com as devoções de Boa Morte e Nosso Senhor dos Martírios. Nesta mesma tendência, os filiados à Irmandade do Rosário da Baixa dos Sapateiros recusaram-se sistematicamente a participação de brancos. Cf.: SIVA, Elizete. “Irmandade Negra e resistência escrava.” In: *Revista Sitientibus*, Feira de Santana, nº 12, 1994, p. 55-62. Já os rosários das Portas do Carmo tiveram como grupos hegemônicos na direção de sua irmandade as procedências angolanas e crioulas. Cf.: REGINALDO, *Os Rosários dos Angolas, Op. Cit.*, p. 168-169. Em Santo Antônio do Recife os angolanos eram também privilegiados ao assumirem as “hierarquias do Rei Congo”. Cf.: MC CORD, Marcelo. *O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio. Op. Cit.*, p. 141. E no Rio de Janeiro angolas e crioulos procuraram afastar a participação dos *pretos minas* na devoção do Rosário. Cf.: SOARES, *Devotos da Cor. Op. Cit.*, p. 180-181.

*toda pessoa preta, branca, de um ou outro sexo, forro ou cativo, de qualquer nação que fosse.*<sup>776</sup>

Esta impressão mais evidente fez com que trabalhos pioneiros como de Marcos Aguiar em *Vila dos Confrades* se reportassem às clivagens mais amplas forjadas no âmbito das Mercês dos Crioulos e dos Rosários dos Pretos. À primeira vista, a cisão mais axiomática ocorrida entre as devoções negras em Minas colonial se deu em torno dos conflitos das Mercês e dos Rosários. Os estatutos de caráter segregacionista encaminhados pelos *crioulos* — juntamente com as petições endereçadas à Coroa denunciando as rivalidades entre uma e outra associação — delinearão as fronteiras mais notórias e ostensivas forjadas entre africanos e nacionais.<sup>777</sup>

Segundo o autor, as Mercês do Tejuco e a dos Perdões de Vila Rica tentaram embargar o ingresso de determinadas procedências africanas. A segunda, também conhecida como Mercês de Baixo procurou vetar a entrada de “nacionais do Reino da Guiné e Luanda”. A expressão máxima de confronto com os *pretos* africanos se deu em 1763, por ocasião da expulsão de duas irmãs africanas: Joana Maria, escrava de Valentim Antônio Maciel e Rosa Teixeira da Costa, pertencente a Antônio Teixeira da Costa. As irmãs foram enxotadas da corporação, não podendo sequer preservar os seus direitos de sufragação das almas.<sup>778</sup>

O Rosário do Alto da Cruz respondeu prontamente à expulsão das irmãs — entendida por eles como escândalo público e notório — e por isso as admitiu como filiadas à associação. Em pouco tempo as duas escravas já ocupavam cargos de destaque de juízas, algo que acirrou ainda mais os ânimos de rivalidades com os *pretos*, pois os *crioulos* se viram afrontados com o fato do Rosário eleger as irmãs publicamente *repudiadas com descrédito* a portarem as varas durante as procissões. Os conflitos se estenderam por anos a fio; os irmãos que transitavam entre as duas associações — lembrando que havia muitos *crioulos* filiados ao Rosário — passaram a ser punidos nas Mercês quando, porventura, fossem coincidentemente

---

<sup>776</sup> Baseado na cláusula do compromisso do Rosário de Outro Preto: AEAM, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Vila Rica, Cap. 1 (1750).

<sup>777</sup> AGUIAR, *Vila Rica dos Confrades. Op. Cit.* p. 300-301. Ver a retomada de algumas conclusões deste trabalho em *Negras Minas*. Em sua tese de doutoramento o autor relativiza sua hipótese inicial de que a rivalidade sancionada no interior das confrarias negras em Minas se efetuou exclusivamente entre africanos e crioulos. Em análise dos registros de receitas da irmandade do Rosário de Casa Branca o historiador assevera que as distinções foram feitas a partir dos assentamentos da contribuição dos juízes que inscritas separadamente como doações de *crioulos*, *minas* e *angolas*, entre o período de 1748 e 1756. As irmandades desta mesma devoção em localidades como Santa Rita e Guarapiranga também refletiram tensões internas semelhantes ao restringirem os cargos diretivos da mesa aos irmãos pretos. Para o autor, as cerimônias de coroação de reis negros conjugada à eleição dos cargos administrativos também serviram como instrumentos decisivos para a “requeação étnica, a construção identitária e a fixação das novas relações de autoridade forjadas no contexto colonial” no espaço das irmandades. Mais informações, ver: AGUIAR, *Negras Minas. Op. Cit.*, p. 264.

<sup>778</sup> *Idem*, p. 296.



eleitos nas duas agremiações para cumprir encargos da mesa. Essas punições iam desde penas pecuniárias, pagamento de esmolas na justiça, até ameaças de expulsão.<sup>779</sup>

Em represália ao alinhamento das irmãs cativas ao Rosário, os *crioulos* passaram a exigir uma petição com a declaração da proveniência do local de origem dos irmãos, constando o nome dos pais e a paragem, antes de efetivar o ato da matrícula. Tal medida foi tomada para que as informações falsas acerca da origem dos assentados não fossem *maliciosamente* transmitidas ao escrivão.<sup>780</sup> Nota-se uma estratificação clara nas formas de pertencimento transcorridas nesses espaços confraternais, o que certamente determinava as ações cotidianas e inserções dos indivíduos na sociedade escravista, pois as irmãs africanas, por exemplo, esperavam inicialmente ter o reconhecimento e o *status* de *crioulas*.<sup>781</sup>

Em análise dos significados sobre a formação dos processos identitários firmados no interior das irmandades, Anderson Oliveira chamou atenção para o assentamento das clivagens étnicas mais complexas, para além dos contrastes evidentes forjados entre *crioulos* e *africanos*. Para o autor, mesmo em associações como as do Rosário em Minas - onde seus estatutos não explicitavam nenhuma disposição restritiva a entrada de irmãos - é possível vislumbrar o engendramento de alianças e conflitos capazes de definir segmentações plurais e ambivalentes em suas redes internas. Por seu turno, Oliveira propõe o método de análise baseado na averiguação pormenor da distribuição dos diferentes grupos culturais nos enquadramentos internos de poder da associação. Tal recurso permite ao pesquisador uma postura de matização frente à tolerância universal propugnada pelos compromissos. Algo que nem sempre se verificou para toda “pessoa de qualidade cristã” nos momentos de composição dos cargos eleitorais ou na distribuição dos juizados de santos e reisados. Essas demarcações, a seu ver, não podem ser homogeneizadas justamente porque refletiram espaços distintos e expressavam anseios e projeções plurais dentro da irmandade, representando, nesse sentido, pertencimentos múltiplos.<sup>782</sup>

A confirmação disso se efetuou através do estudo do perfil social dos irmãos extraído dos assentos de matriculados das irmandades do Rosário de Mariana, Pilar de Vila Rica e

---

<sup>779</sup> *Idem.*

<sup>780</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>781</sup> Esta ação de restrição das Mercês não foi uma exclusividade de Vila Rica, o autor ainda nos conta que: “A Mercês de Sabará restringia a filiação a ‘crioulos de cor preta nacionais do reino da conquista de Portugal e excluía os procedentes da Etiópia.’ Todavia, admitia os naturais da Ilha de São Tomé ‘por nos serem semelhantes’ e as mulheres etíopes. Essas últimas, assim como pardos e brancos, seriam aceitos com a condição de não elegerem para cargos, com exceção dos brancos para os quais estava aberta as eleições para tesoureiros. Reservavam-se os cargos de mesa aos crioulos, e determinava-se que as irmãs do culto divino seriam todas da Etiópia, leia-se originais da costa da Mina e de Angola.” Cf.: AGUIAR, *Negras Minas. Op. Cit.*, p. 261.

<sup>782</sup> OLIVEIRA. *Devoção Negra. Op. Cit.*, p. 291.

Antônio Dias. Este suporte empírico viabilizou a averiguação do alinhamento entre os grupos étnicos nas composições dos juizados de santos. Nesse sentido, foi possível observar a coesão dos *crioulos* à devoção de Santa Ifigênia em Mariana. Em Antônio Dias e Pilar de Vila Rica, este mesmo juizado reuniu o maior número de *crioulos* e *angolas*, diferenciando-se, portanto, do culto a esta santa estabelecido no Rio de Janeiro, marcado pela hegemonia *mina*. Já São Benedito aglutinou preponderantemente este grupo étnico em aliança com os *angolas* em Mariana. Quanto aos ocupantes de cargos do Rosário nesta mesma localidade atestou-se a primazia dos *minas* e *couranos* e; em terceiro lugar a dos *crioulos*.<sup>783</sup>

Nota-se assim, “o caráter histórico e dinâmico da constituição dos grupos étnicos”<sup>784</sup> e o modo como a devoção demonstrava a ser um “importante traço diacrítico na construção das identidades.”<sup>785</sup> Com efeito, os diversos símbolos católicos mobilizados e apropriados de formas diferenciadas pelos grupos em contato veiculavam as expressões de fronteiras culturais por meio dessas identidades devocionais. Nesta dinâmica, sentidos coletivos e inteligíveis dentro e fora do grupo eram construídos e acionados em invocação dessas insígnias atribuindo significação de modo a atender aos anseios existenciais dos envolvidos. Esses anseios eram elaborados doravante aos jogos políticos e imposições contextuais, ao mesmo tempo em que as *esperanças* e *recordações* diversas atuavam como elementos ativos e definidores no processo de interpretação dos símbolos.

A dimensão pluralista e móvel na constituição das identidades arquitetadas numa conjuntura histórica de intensos contatos e culturais foi observada mediante aos significados emprestados aos cultos de Santo Elesbão e Santa Ifigênia no Rio de Janeiro. Em discurso do catequético elaborado pelo Frei José Pereira de Santana, as histórias dos *dois atlantes da Etiópia* basearam-se na metáfora do *sol* e da *lua*. Esta figura de linguagem foi empregada para relatar os milagres e as virtudes morais desses santos numa perspectiva de dualidade de gêneros para representar a força da justiça em Santo Elesbão (Sol) e o poder de regeneração de Santa Ifigênia (Lua).<sup>786</sup> Nesse sentido, esses símbolos adquiriram significados mais

---

<sup>783</sup> *Idem*, p. 288-300.

<sup>784</sup> *Idem*, p. 288.

<sup>785</sup> *Idem*, p. 308.

<sup>786</sup> Santo Elesbão, personificando a simbologia do sol foi elevado à condição de patrono das viagens marítimas seu culto associou-se também ao anti-semitismo ibérico, ao relatar a luta do santo contra o rei Dunaan, considerado inimigo da fé por professar o judaísmo. Ao vencer o rei judeu, Santo Elesbão, no final de sua vida renunciou o poder e o fausto do seu palácio, entregando-se a vida eremítica. Santa Ifigênia (lua), princesa da Núbia traz uma descrição bastante semelhante à vida do santo etíope justamente por ostentar símbolos da nobreza e por vestir o hábito ordem carmelita, renunciando suas riquezas após se converter ao cristianismo. Segundo a tradição católica, a princesa foi batizada pelo apóstolo Mateus e fundou o convento após a conversão à nova religião. O novo rei Hitarco, seu tio que usurpara o trono tentou desposá-la. Diante da recusa, o rei mandou incendiar seu convento, reza a lenda que a santa teria saído intacta do incêndio, como prova da sua

amplos, reportando-se, em primeira instância, a uma leitura peculiar desenvolvida pelos procedentes da Costa da Mina. Nesta região, se veneravam Lissa e Mawu, as divindades associadas a uma percepção dual e complementar dos papéis feminino e masculino, transfigurados na simbologia do sol e da lua. No contexto da diáspora atlântica, as lembranças das divindades criadoras podem ter “impelido os minas a associar tais santos [o sol e a lua da narrativa do Frei José] como seus símbolos devocionais, estabelecendo um profundo diálogo entre deuses ancestrais africanos e os santos católicos.”<sup>787</sup>

Deste modo, os *pretos minas*, em aliança com as nações de Cabo Verde, Ilha de São Tomé e Moçambique desenvolveram elevado poder de coesão nesta irmandade da Corte, ao ponto de recusarem terminantemente o ingresso de *crioulos*, *mestiços* e *pretos da Angola* em seu compromisso de 1740.<sup>788</sup> No entanto, em Minas Gerais — mesmo com a constatação das clivagens étnicas — os grupos diferenciados insistiram numa coexistência comum no mesmo templo fazendo do ambiente confraternal um espaço de diversidade e de distanciamento do padrão ocorrido nas agremiações litorâneas.

Esta capacidade de negociação simbólica e de partilha de poder demonstrada pelos irmãos pode ser um argumento plausível para explicar a especificidade mineira, permitindo — através da distribuição de postos sagrados — a reequação das diferenças internas.<sup>789</sup> Além disso, os excessos de fiscalismos por parte da Coroa podem ter inibido ou vetado o pronunciamento explícito das preferências identitárias ocorridas entre os irmãos.<sup>790</sup> Por outro lado, Oliveira sublinha o elevado nível de convívio entre diferentes grupos étnicos instalados em uma associação como uma estratégia tecida pelos confrades a fim de impedirem a dispersão dos recursos arrecadados pelos sodalícios. Deste modo, os irmãos conseguiram evitar o esfacelamento do cabedal acumulado na profusão de irmandades segregadas em templos distintos.<sup>791</sup>

---

eleição divina. Seu poder de regeneração foi associado à simbologia da lua. Mais informações ver: OLIVEIRA, *Devoção Negra*. *Op. Cit.*, p. 128-129.

<sup>787</sup> *Idem*, p. 269.

<sup>788</sup> *Idem*, p. 302.

<sup>789</sup> BORGES, *Escravos e Libertos*. *Op. Cit.*, p. 127.

<sup>790</sup> *Idem*.

<sup>791</sup> A capacidade de negociação interna para manter a unidade corporativa foi atribuída à necessidade do grupo em prevenir-se frente às instabilidades sócio-econômicas. Levando em consideração a importância das ações assistenciais promovidas pelas irmandades, a opção pela unidade corporativa potencializava certamente as oportunidades de prover recursos para atender a comunidade confraternal em situações de crises sociais, como as “epidemias de fome” enfrentadas pelas populações mineiras durante os anos iniciais do povoamento. As recordações traumáticas incitadas pelo impacto desta experiência vivida nos “primeiros tempos” da colonização da capitania podem ter despertado o “espírito preventivo” e de “acumulação” facilitando a política de alianças entre os irmãos. OLIVEIRA. *Devoção Negra*, *Op. Cit.*, p. 305

Em *Negras Minas*, Aguiar atribui a capacidade de superação das diferenças menores ao sentimento de pertença mais amplo ao hábito associativo. Em vista deste comportamento, os anseios coletivos da comunidade confraternal “transpassavam as divisões étnicas e sociais dos negros” fazendo com que as irmandades desempenhassem um “papel de instituições transversais”, isto é, de espaços de sociabilidades voltados para atender as propostas grupais pelas quais “refletissem uma pauta comum de problemas partilhados”.<sup>792</sup> Em suas palavras: “A sociabilidade confraternal exercia, assim, dupla função: como canal de resolução dos conflitos (...) e como quadro de recriação de novas identidades culturais responsáveis pela conformação dos parâmetros da ação coletiva”.<sup>793</sup> Deste modo, o autor passa a reconhecer a formação das identidades plurais sem que essas fronteiras internas comprometessem a unidade corporativa do grêmio.

Em vista disto, pensamos a comunidade associativa como um espaço de reequação das diferenças étnicas, sociais e culturais, onde os espaços internos — relativamente autônomos — serviam para reposicionar a pluralidade de pertenças étnico-devocionais, sem desmobilizar a organicidade da lógica corporativa vigente na estrutura do sodalício. Dito de outro modo, a noção de auto-governo das partes — os juizados, reinados e cultos internos — vinculada à hierarquia do sodalício — a mesa administrativa da santidade patrona — não sobrepujava a identidade devocional maior dedicada ao Rosário.

Sendo assim, para melhor explicar essas assertivas, nos centramos em apresentar no item a seguir as formas como esses grupos étnicos organizacionais demarcaram suas participações nos assentos dos juizados de promessa no âmbito da Irmandade do Rosário de São João del-Rei, sem fazer de suas fronteiras internas um coeficiente para desagregação do corpo associativo. Nosso ponto de vista é que mesmo não assumindo um discurso exclusivista em suas regras de admissão, essas irmandades de *pretos*, como a sanjoanense, abrigaram, em sua composição, fronteiras devocionais diferenciadas imersas em permanentes disputas pela hegemonia do campo simbólico da associação. Outrossim, aqueles segmentos, quando marginalizados do núcleo de poder confraternal, buscavam na reivindicação de espaços menores de atuação ou escalas hierárquicas internas assentadas nas folias e nos juizados de santos uma expressão própria para que, através da diferenciação dos símbolos devocionais, pudessem demarcar suas fronteiras identitárias. Destarte, as utilizavam como veículos para pressionar os setores dominantes da confraria a fim de maximizar seus anseios e projeções políticas.

---

<sup>792</sup> AGUIAR, *Negras Minas*, Op. Cit. p. 365

<sup>793</sup> *Idem*, p. 265.

Nesse sentido, a capacidade de estabelecer acordos entre os segmentos mais destacados e os setores marginalizados da irmandade, junto à noção de reciprocidade — presente na lógica de funcionamento dessas relações comunitárias — constituíram-se mecanismos cruciais para assegurar a unidade corporativa do grupo. Esta unidade se assentava numa apropriação feita do princípio de poder corporativo em que as partes, embora pertencentes ao mesmo *corpo*, possuíam relativa autonomia para exercer suas funções, sem que isso comprometesse a hierarquia e o estado de pertença ao grupo maior. Deste modo, as políticas de negociação instauradas entre os espaços devocionais internos serviram de instrumentos para assegurar as demarcações identitárias acionadas pelos segmentos organizados em torno de símbolos específicos, com o objetivo de ampliar suas reivindicações no âmbito do espaço confraternal.

**TABELA 15:**  
**Entrantes do Rosário em São João del-Rei, segundo o sexo, a origem e a procedência étnica (1782-1850):**

<b>Origem</b>	<b>Homem</b>	<b>%</b>	<b>Mulher</b>	<b>%</b>	<b>Soma (100%)</b>
<b>Africanos</b>	120	59.1	83	40.8	203
Angola	17		16		33
Benguela	19		27		46
Cabinda	5		1		6
Camondongo	1		-		1
Cassanje	-		1		1
Congo	35		10		45
Ganguela	9		4		13
Mofumbe	2		1		3
Monjolo	4		-		4
Rebolo	10		9		19
Songo	1		-		1
Nobengo (sic)	1		-		1
Ncota (sic)	-		1		1
Mina	8		8		16
Nagô	2		-		2
Moçambique	4		1		5
Da Costa ou de Nação	2		4		6
<b>Nascidos no Brasil</b>	25	33.3	50	66.6	75
Crioulos	15		24		39
Pardos	8		26		34
Cabras	1		1		2
N. M.	491	42.6	660	58.2	1151
Ilegível	-		-		2
Soma	636	44.4	793	55.4	1431

Fonte: AINSR-SJDR, Entradas de Irmãos do Rosário dos Homens Pretos de São João del-Rei, Livros 17, 20 e 23.

**TABELA 16: Entrantes do Rosário em Barbacena, segundo o sexo, a origem e a procedência étnica (1812-1850):**

Origem	Homem	%	Mulher	%	Soma (100%)
<b>Africanos</b>	49	81.6	11	18.3	60
Angolas	13		2		15
Benguelas	14		2		16
Cambinda	-		2		2
Camunda	2		-		2
Cassanje	3		-		3
Congo	5		1		6
Ganguela	2		-		2
Mumbe (sic)	2		-		2
Rebolo	2		3		5
Songo	1		-		1
Numa	1		-		1
Mina	3		1		4
Moçambique	1		-		1
<b>Nascidos no Brasil</b>	50	68.4	23	31.5	73
Crioulos	32	74.4	11	25.5	43
Pardos	18	64.2	10	35.7	28
Cabras	-	-	02	100.0	02
N. M.	167	59.2	115	40.7	282
Soma	266	64.0	149	35.9	415

Fonte: AEAM, Livros C 26 e C 31, Entradas dos Irmãos do Rosário da Freguesia de N. Sra. da Piedade (Barbacena).

### 5.3 Os Juizados de santos

Uma das práticas mais recorrentes entre os matriculados na confraria do Rosário de São João del-Rei era, ao entrar na irmandade, registrar a participação em juizado de santo para pagar algum tipo de promessa ou reverenciar o orago de devoção. O pico dessas entradas, através dos juizados de promessa ou do Ramalhete, acontecia durante as festas, momento de grande poder de arregimentação de novos devotos.<sup>794</sup> Nesta ocasião, as irmãs mordomas se responsabilizavam pela coleta das doações, já os juizes e juízas de obrigação faziam votos ou agradeciam seus oragos pelo alcance dos milagres na forma de doação de jóias, esmolas cujos donativos resultavam em grandes somas de rendimentos de fundos para a associação.<sup>795</sup> Um caso ilustrativo ocorreu durante as festas dos oragos cultuados no interior da igreja do Rosário do Alto da Cruz: Santa Ifigênia foi contemplada com o maior número de esmolas, enquanto que Nossa Senhora do Rosário ficou em terceiro lugar nas doações, depois de São Benedito. Somadas todas as prendas, a corporação “conseguiu ter um rendimento superior ao

<sup>794</sup> BORGES, *Escravos e Libertos. Op. Cit.*, p. 93-94.

<sup>795</sup> *Idem.*

da Irmandade do Santíssimo Sacramento, composta por homens brancos, uma das mais poderosas de Vila Rica.”<sup>796</sup>

No Rosário de São João del-Rei, o orago mais cultuado através da adesão aos juizados foi, como demonstrou Daniela Souza, Nossa Senhora dos Remédios, cuja devoção adquiriu grande popularidade em relação aos santos instalados em altares laterais, pela demanda crescente dos fiéis na busca do poder miraculoso na realização de curas aos enfermos. A autora ainda ressalta a importância do simbolismo da liberdade presente na construção hagiográfica deste culto mariano, uma vez que seu poder prodigioso residia não só no ato de curar, mas também na graça de redimir os cristãos cativos enfermos. A libertação se dava tanto na esfera do plano terreno, por aliviar o fiel do jugo do cativo e das doenças do corpo — quanto na esfera espiritual — por permitir (no mesmo nível de importância) a sanidade da alma e, quando não mais possível, a garantia de um *bem-morrer*.<sup>797</sup>

São João Damasceno — um dos religiosos precursores no culto divulgado pelos frades da Santíssima Trindade — concebeu a saúde do corpo intimamente ligado ao bem estar do espírito, sem fazer distinções claras entre uma esfera e outra. Segundo o relato do monge, citado pelo frei Agostinho de Santa Maria, a devoção: “é a saúde perfeita das almas, porque esta Senhora não só se compadece dos nossos males e misérias temporais, mas muito mais das enfermidades da alma, procurando-nos sempre saúde delas.”<sup>798</sup> Em outro trecho, o frade destaca que: “não há epidemia, nem mal contagioso e maligno que a Senhora [os Remédios] não desterre.” Sendo assim, a redenção temporal dependia diretamente da libertação da ascese espiritual. Em oração, os devotos suplicavam “saúde dos enfermos”, a “consolação dos aflitos”, a proteção contra os flagelos das epidemias terrenas, a cura para as enfermidades temporais, o alívio para as dores psíquicas e, quando não possível continuar nesta vida, a chegada da *boa morte*.<sup>799</sup>

Diante do exposto, a partir do discurso catequético de promoção ao culto dos Remédios podemos extrair três atributos miraculosos pelos quais exerceram grande poder atrativo aos escravos: o resgate do cativo, a cura do corpo e a redenção da alma. Como é sabido, muitas epidemias assolaram a colônia e muitas delas atacaram diretamente os escravos por serem esses os mais expostos à insalubridade, à má alimentação e às péssimas condições de moradia que os colocavam numa situação maior de vulnerabilidade mediante a

---

<sup>796</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>797</sup> SOUZA, *Devoção e Identidade, Op. Cit.*, p.128-141

<sup>798</sup> SANTA MARIA, Agostinho de. *Santuário Mariano*. Tomo III. Lisboa: Oficina de santo Antônio Pedroso Gabrão, 1707-1723. Apud: SOUZA, *Devoção e Identidade. Op. Cit.*, p. 128

<sup>799</sup> *Idem*, p. 141.

proliferação de doenças infecto-contagiosas. Na própria travessia marítima, milhares de vidas foram ceifadas pelas condições degradantes de alojamento e pela contaminação dos alimentos e da água potável. Muitos, quando sobreviviam, já chegavam doentes, e a depender das agruras enfrentadas em cativeiro, reduzidas foram suas chances de viver por muito tempo em terras do *além-mar*. Tudo isso fazia com que a taxa de mortalidade entre os escravos alcançasse níveis assustadores. Em núcleos urbanos, o trânsito intenso de pessoas agravava ainda mais a situação, pois em risco de surtos epidêmicos, com a entrada e saída das gentes de toda parte em cidades portuárias como o Rio de Janeiro ou em praças mercantis como São João del-Rei, só facilitariam ainda mais as condições de proliferação das moléstias.

Deste modo, a condição social determinava, sem dúvida, as probabilidades de adoecimento dessas pessoas como também as aproximava da morte precoce. Os pobres livres, libertos e remanescentes *de cor* também não estavam imunes desses riscos. Mesmo os grupos abastados, em níveis menores, se viam com poucos recursos de tratamento médico, pois a medicina era precária na colônia e o ofício da cura estava fortemente vinculado às crenças do imaginário popular, onde a doença — vista como malefício (castigo) — fazia da cura, uma benesse ou milagre divino. Nestas circunstâncias, os poucos médicos disputariam a legitimidade no campo terapêutico com os populares cirurgiões, curandeiros, benzedores, parteiras, etc. Mesmo quando recorriam aos escassos profissionais de formação científica, ainda se creditava a eficácia dos remédios ao auxílio da fé.<sup>800</sup>

Sendo assim, a Igreja não projetou o discurso catequético em torno da cura promovida pelos milagres da Virgem dos Remédios sem intenções. A iniciativa evangelizadora na pregação do poder miraculoso da Maria das curas buscava ampliar ainda mais o raio de influência e hegemonia do campo simbólico do catolicismo ampliando, deste modo, a oferta de santos na catequese no Ultramar. Buscando atender os anseios desses grupos vulneráveis à doença e à morte, a reforma tridentina — alinhada aos anseios expansionistas das missões católicas — incentivou o culto à Senhora dos Remédios voltada para a especialização desses atributos de redenção e boa saúde. São João da Mata, considerado fundador e principal divulgador da devoção portadora dos ideais trinitários, ficou conhecido pela tradição católica por divulgar os milagres da Virgem curadora durante o combate em que os cristãos travavam com os mouros durante as *cruzadas* para suprimir as crenças ditas heréticas.<sup>801</sup>

---

<sup>800</sup> FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. “As doenças dos escravos: um campo de estudo para a história das ciências da saúde. In.: NASCIMENTO, D. R.; CARVALHO, D. M.; MARQUES, R. (Orgs.) *Uma história brasileira das doenças*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 262-263.

<sup>801</sup> SOUZA, *Devoção e Identidade...*, Op. Cit., p. 126



Nesta perspectiva, na medida em que o monge resgatava cristãos do cativeiro muçulmano, os libertavam também das blasfêmias e *heresias* do *infidel*, lhes ofertando abrigo e assistência hospitalar. Destarte, o Rosário, as Mercês, a Senhora dos Remédios constituem devoções marianas cujos pontos comuns doutrinários consistem no alinhamento às orientações tridentinas e no forte simbolismo de combate aos não-cristãos. Com isso não queremos homogeneizar os significados e os atributos específicos reservados a cada culto, mas sim demonstrar as projeções do discurso catequético engajadas na expansão das devoções marianas.

Neste ínterim, a catequese dos *santos pretos* também adquiriu notoriedade como bem demonstrou Oliveira em seu estudo. Os *santos de cor* apresentaram histórias que se assemelhavam à vida dos escravos não só pela afinidade epidérmica, mas pela carga de sofrimento e superação pela fé que esses modelos doutrinários construídos procuravam transmitir em mensagens aos devotos.<sup>802</sup>

Em síntese, podemos inferir como a política missionária tridentina promovia novas santidades no ultramar em atendimento, em parte, das demandas psíquicas e das necessidades práticas dos novos fiéis catequizados pela missão católica. Não obstante, esta ação evangelizadora deve ser entendida a partir de uma lógica imperialista em que as diferenças e as estratificações sociais eram concebidas, neste discurso, como naturalmente desiguais e resultado de uma reverberação da providência divina. Neste âmbito, as intenções da conversão — a partir da leitura dos catequizados — evangelização buscavam abranger as necessidades contingenciais e múltiplas expressas pelos fiéis desses segmentos sociais subalternos inseridos no império católico. Nesse sentido, mesmo se tratando de uma religiosidade leiga, a condução da fé dentro das irmandades possuía igualmente este intuito catequizante, ainda que a participação ativa dos fiéis promovesse relações complexas de negociação entre essas corporações com a Igreja e, entre aquelas com o poder régio. Todavia, a catequese das camadas de cor no Brasil refletiu, ao mesmo tempo, “a estruturação de um projeto eficaz de controle social, [como] também expressou a possibilidade de recriações culturais relativamente autônomas por parte dos grupos negros.”<sup>803</sup>

Por isso, entendemos que a *fronteirizações* culturais ocorridas no Rosário de São João del-Rei, através da devoção dos Remédios e da Nobre Nação de Benguela — como espaço redefinição dos posicionamentos de determinados grupos étnicos organizados no contexto da diáspora. Nesta perspectiva, a religiosidade medicinal — associada à invocação dos mortos

---

<sup>802</sup> OLIVEIRA, *Devoção Negra. Op. Cit.*, p. 132

<sup>803</sup> *Idem*, p. 324.

para o desenvolvimento dos rituais de cura — constituiu uma das heranças mais valorizadas pelas práticas culturais centro-africanas na diáspora. Os centro-africanos e seus descendentes envolvidos numa orientação normativa de *ventura* e *desventura* — acreditavam na saúde do corpo como expressão de fortuna ou plenitude espiritual. Em sentido inverso, a doença era vista como infortúnio, ou seja, resultado das práticas de feitiçaria ou do mau relacionamento com os espíritos ancestrais. Esses entes sobrenaturais, responsáveis pelo intercâmbio entre o *mundo dos vivos* com o *mundo dos mortos* viabilizavam a comunicação com a esfera sagrada através dos rituais de contato (*kimpasi*) acionados pelos vivos. Nesses *cultos de aflição* — comunicação com os ancestrais — as mensagens extraídas, por intermédio das revelações, indicavam presságios decisivos vindos do *mundo dos mortos*.<sup>804</sup> Para ter acesso aos indícios vindos do além, os praticantes invocavam através do transe ou a catarse psíquica, a incorporação de espíritos e a cura corporal, por meio do uso de infusões de ervas e raízes, retirando, assim, todos os malefícios de feitiços provocadores de doenças.

Nesse sentido, “a saúde tem uma acepção importante na cosmologia africana, principalmente entre os povos da África Central”<sup>805</sup> e os rituais de cura serviam como instrumentos para maximizar a *boa fortuna*, viabilizando a harmonia espiritual, a fertilidade e a proteção do corpo contra os malefícios externos (moléstias). Deste modo, a cura corporal/espiritual e o bem morrer são tidos como elementos complementares e catalisadores das memórias africanas fincadas na ancestralidade. Sendo assim, torna-se compreensível o apego dos *angolas* e *crioulos* confrades ao simbolismo da cura, atributo crucial da Senhora dos Remédios e dos benguelas e seus aliados ao culto das almas dos seus ancestrais enclausurados no purgatório católico.<sup>806</sup> Os santos intercessores e a Virgem Maria atendiam, deste modo, os seus devotos frente ao mundo celestial e às necessidades terrenas — tanto materiais, quanto afetivas — através do amparo dado às aflições emocionais dos seus fiéis, diante de um mundo hostil e repressor da escravidão. Além disso, o culto prestado aos *parentes de nação* acionava as heranças atlânticas, atendendo na vida e na morte, às tribulações e aos interesses grupais dos devotos reunidos em torno de uma identidade comum, acorada fundamentalmente na apropriação diaspórica da escatologia da morte católica.

Neste aspecto, as mensagens alegóricas personificadas na escultura da Virgem reportam-se às ideias de purificação da alma e livramento da mácula representada pela doença

---

<sup>804</sup> SLENES, R. “A Árvore de *Nsanda* ...” In.: LIBBY, & FURADO, (Orgs.) *Trabalho livre, trabalho escravo*. *Op. Cit.*, pp. 273-316.

<sup>805</sup> SOUZA, *Devoção e Identidade*. *Op. Cit.*, p. 134.

<sup>806</sup> A maioria matriculada que aderiu ao juizado dos Remédios e que teve sua origem mencionada nos registros entre 1747-1850 era *angola* e *crioula*. Cf.: *Idem*, p.115.

física. A imagem dos Remédios, chegada ao Brasil no século XVIII, trazia em seu manto as cores de azul e vermelho, em referência às insígnias da Ordem da Santíssima Trindade e, em sua mão direita portava um cálice ou uma âmbula de prata. Este recipiente simbolizava os santos óleos curativos milagrosos, dando a entender que o instrumento servia para manipular ou armazenar remédios.<sup>807</sup> Como a construção imagética foi muito utilizada como recurso pedagógico da catequese reformista, a imagem inserida na igreja de pretos entre 1751 e 1762<sup>808</sup> possuía, como afirmamos acima, intenções claras de despertar a devoção desses grupos de cor arregimentados no interior da confraria.

No entanto, o poder miraculoso da Virgem dos Remédios aguçou também a devoção de outros segmentos diversificados, como os brancos livres com patentes militares, ou senhoras com título de donas na vila cujos registros foram assinalados no início deste capítulo. Essas mulheres respeitadas pela comunidade local com título de *dona* abriam entrada na irmandade de pretos a fim de pagar promessas à Senhora promotora da boa saúde.<sup>809</sup>

Difundida em Portugal a partir da região de Lamego, a padroeira dos trinitários adquiriu projeção no reino durante o século XVII quanto seu convento se tornou referência de peregrinações durante os tempos de epidemias, ocasiões em que o medo e a insegurança em massa tomavam conta do sentimento coletivo das pessoas.<sup>810</sup> Por seu turno, as explicações sobrenaturais foram utilizadas também pelo universo de valores católicos para dar conta das razões de tantas mazelas, mortes e surtos epidêmicos, algo que *ciência* da época não possuía recursos suficientes para esclarecer. Deste modo, as caracterizações familiares entre os preceitos católicos e a cosmologia *bantu* permitiram a construção de apropriações culturais em que as representações devocionais elaboradas na diáspora atlântica reportassem também às *memórias e recordações*<sup>811</sup> vinculadas ao catolicismo africano da *África Banto*.<sup>812</sup>

Por outro lado, é pertinente assinalarmos não só as procedências *bantas* como grupos veiculados aos ideais de cura e libertação proporcionados pela devoção dos Remédios. Como apontada em linhas anteriores, a *Congregação dos Pretos Minas* do Rio de Janeiro tinha como propósito desenvolver a caridade sob a proteção da Virgem curadora e “atender os pretos minas da cidade *com botica, enfermeiro, comida e (...) mortalha*”; além de sufragar as

---

<sup>807</sup> *Idem*, p. 138.

<sup>808</sup> *Idem*, p. 122.

<sup>809</sup> *Idem*, p. 150-151.

<sup>810</sup> CARVALHO, Aida Maria de Oliveira. “Histórias de um culto. A Nossa Senhora dos Remédios em Lamego.” In.: *Revista do Instituto Politécnico de Bragança*, Campos de Santa Apolónia. Bragança, S/ d., p. 1-9.

<sup>811</sup> Expressão cunhada por Slenes em sua obra “Na senzala uma flor”.

<sup>812</sup> THORTON, A *África e os Africanos*. *Op. Cit.*, p. 312

almas dos irmãos falecidos.<sup>813</sup> Nota-se, portanto, como a *boa morte* e o *bem viver* não consistiam em projetos excludentes, pois mesmo dentro de uma devoção de ideais atrelados ao simbolismo da saúde, buscava-se a cura corporal/ espiritual para atingir, no futuro, o encerramento do ciclo vital com uma morte serena e santa.

Em análise das devoções internas disseminadas pelos *juizados* na Igreja do Rosário é possível averiguar a frequência com que os devotos invocavam esses santos para cumprir as dívidas de suas promessas e agradecer pelas graças recebidas. Como podemos visualizar pelo *quadro 5*, depois da Virgem dos Remédios, o segundo orago mais procurado entre os irmãos da confraria foi o beato São Benedito, o santo de Palermo considerado o patrono dos cozinheiros e canonizado somente em 1807. Reza a memória doutrinária que o seu culto foi introduzido no Brasil ainda no século XVII, quando o irmão leigo franciscano ficou conhecido por promover a cura do filho de uma escrava no convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro.<sup>814</sup> Seus atributos — tradicionalmente ligados à fartura de alimentos e às artes da culinária — foram reinterpretados na colônia passando a ter propriedades vinculadas ao ofício da cura de enfermidades.

Mary Karasch aponta como o santo preto foi muito procurado pelos escravos para pedir proteção contra as picadas de cobra e envenenamento.<sup>815</sup> Era ele também o santo forte de combate às feitiçarias, às forças malévolas causadoras do infortúnio, mau-olhado, “da esterilidade, fracasso, empobrecimento, desavença, corrupção, destruição e outros elementos negativos dos quais poderiam somatizar em enfermidades físicas. A interpretação dessas experiências trágicas, segundo a brasilianista, dependiam, em grande parte, da percepção de mundo já citada, orientada pela lógica da “fortuna-infortúnio”. Neste raciocínio, os sentimentos malignos ou ações negativas conspiravam para desequilibrar a ordem natural do cosmos regida por três constelações: a fecundidade, a proteção e a prosperidade material e espiritual.<sup>816</sup> Quando os sentimentos destrutivos ou rituais nefastos atingiam esta ordenação das coisas irrompiam as guerras, as epidemias, os períodos de secas, os surtos de fome, a escravidão em massa e outros sofrimentos coletivos. Daí a importância da busca pela prevenção da desventura ou do infortúnio, fazendo desta percepção baseada na mobilização comunitária frente às forças lesivas um dos comportamentos sociais recriados pelos procedentes centro-africanos no contexto da diáspora. Dito de outra forma, a comunicação

---

<sup>813</sup> SOARES, *Devotos da Cor. Op. Cit.*, p. 133.

<sup>814</sup> BORGES, *Escravos e Libertos. Op. Cit.*, p. 155.

<sup>815</sup> KARASCH, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. Op. Cit.*, p. 350-361.

<sup>816</sup> *Idem*, p. 356.

perene com as *entidades ancestrais* evitavam o colapso espiritual e terreno, fazendo com que a assistência atribuída aos mortos influenciasse no modo como os escravos — de origens culturais múltiplas, mas envolvidos em uma *gramática cultural comum* — viessem a construir suas próprias experiências e mundividências no cativeiro.<sup>817</sup>

Em concordância com Thornton, a flexibilidade dos sistemas religiosos promovida pelo aspecto da *revelação* não fazia das crenças incorporadas algo diretamente contrastante aos códigos culturais tradicionais. Pelo contrário, esta adesão de novos signos era lida a partir daqueles códigos religiosos, em reforço, portanto, dos movimentos de profecias que existiam como mecanismo de renovação deste sistema de crenças. Sendo assim, os escravos centro-africanos “não tinham de abandonar sua religião quando escolhiam venerar a imagem de um santo católico. Como na África, simplesmente adotavam a *estátua* como um símbolo novo.”<sup>818</sup>

Recorrendo aos depoimentos de Debret,<sup>819</sup> podemos notar como os os rituais de purificação e métodos de sangria e ventosas — utilizados pelos especialistas negros — incorporavam as crenças católicas, junto aos sortilégios, amuletos africanos, demarcando manipulações do sagrado, durante o trabalho de expulsão das forças malévolas consideradas as verdadeiras causas das doenças físicas. Consoante o relato do viajante, depois de entrar no templo católico e invocar algum santo especializado na cura da sua enfermidade, a pessoa doente “deitava-se de bruços” nas escadarias da igreja. Em seguida o “feiticeiro aplicava chifres em sua cabeça ou nas costas para arrancar as forças do mal”, reponsávei por incitar a doença.<sup>820</sup> Diante do panteão de santos curadores<sup>821</sup>, São Benedito foi o mais invocado por esses cirurgiões-curadores e pelos segmentos negros, justamente por representar a força dos ancestrais. Ou seja, aquele que poderia vencer a morte durante os cucumbis, e por esta razão, passou a ser conhecido mais tarde por chefiar legiões de pretos-velhos.<sup>822</sup>

Regina Célia Lima Silva Xavier em estudo instigante sobre o curandeiro Tito de Camargo Andrade na Vila de São Carlos (SP), no Oitocentos, constatou como a representação do *santo preto* estava presente durante os processos dos rituais entre os segmentos *de cor* daquela localidade. A expressão mais evidente deste apelo à entidade de São Benedito, em

---

<sup>817</sup> *Idem*, 354-355.

<sup>818</sup> *Idem*, p. 355.

<sup>819</sup> DEBRET, *Viagem pitoresca...*, *Op. Cit.* Vol. 1, (Prancha 46), p. 324-32568-269.

<sup>820</sup> KARASCH, *Op. Cit.*, p. 353.

<sup>821</sup> A autora expõe um quadro detalhado sobre as devoções especializadas em curas, cf.: *Idem*, p. 358-360.

<sup>822</sup> Segundo Karasch, “pretos-velhos” são tidos como entidades espirituais de “antigos escravos, que por seu sofrimento paciente e boas obras tornaram-se espíritos reverenciados que continuam a fazer boas ações.” Cf.: *Idem*, p. 369-373.

razão da crença em seus atributos terapêuticos<sup>823</sup>, foi personificada na figura do escravo Tito que libertou a si e a sua mulher Joana, passando a se dedicar exclusivamente ao ofício da cura e das rezas. O ex-escravo adquiriu prestígio junto dos segmentos subalternos num contexto em que surtos de epidemias assolavam a província de São Paulo e, por isso, construiu uma liderança espiritual de destaque naquela localidade, onde até pessoas abastadas recorriam às suas habilidades cirúrgicas e de manipulação de ervas.<sup>824</sup>

O ex-escravo foi também integrante da confraria de São Benedito e costumava sair pelas ruas da vila usando a opa branca e preta da irmandade, levando ao peito a caixinha com a imagem do santo.<sup>825</sup> Esta obra de arrecadação perdurou durante muitos anos e se destinava, fundamentalmente, a construir uma igreja em agradecimento pelas curas alcançadas, segundo suas crenças religiosas. Além disso, a capela representava a realização do objetivo pessoal do curandeiro, ou seja, uma forma de *acertar as contas* com o orago pela graça recebida durante sua vida. Em promessa que fez ao santo, o curandeiro jurou que se ele saísse imune das moléstias, durante as rezas, edificaria, em agradecimento ao milagre, um templo de sagração S. Benedito.<sup>826</sup>

A pesquisadora — em análise minuciosa da trajetória singular de um ex-escravo — consegue perscrutar os meandros profundos do movimento de transmissão e recriação dos valores de uma cultura *bakongo* através da apropriação e releitura dos códigos católicos numa história das religiosidades de longa duração. Segundo Xavier, “os santos ocupavam funções similares a dos ancestrais” e o catolicismo vivido pelos africanos naquela sociedade escravista encerrava significados plurais nas formas desses agentes entenderem e se posicionar em seu universo social. Isso acontecia justamente pelo fato de que os códigos culturais *bakongo* atuavam não como reminiscências estanques ou longínquas naquele processo de (re) leitura de

---

<sup>823</sup> A crença do santo como curador também foi divulgada pela Igreja, em sermão da festa de São Benedito proferido pelo Frei Inácio de Santa Justina na Vila de Itu em 1821, São Benedito foi proclamado como aquele que consegue predizer o futuro e curar os enfermos: “Não sabia ler e decidia as dúvidas teológicas (...), revelava os segredos mais escondidos (...). Predizia futuros os mais remotos e suas predições se realizavam como as profecias de Isaías. Fazia prodígios e fazia milagres (...). Se ele faz o sinal da cruz... Oh! Deus!... os cegos cobram vistas, os mudos falam, os entevados andam, os enfermos saram, os mortos ressuscitam e os demônios fogem.” Cf.: Extraído do Correio Mercantil, Itu, Nº 81 de 1868. Apud: XAVIER, R. L. *Tito de Camargo Andrade*. Religião, escravidão e liberdade na sociedade campineira oitocentista. Tese de Doutorado em História. Campinas- SP: IFICH, 2002, p. 130

<sup>824</sup> *Idem*.

<sup>825</sup> *Idem*, p. 167.

<sup>826</sup> Regina Xavier ainda nos conta que muitos benzedores como Tito passaram a ser perseguidos com a inserção do discurso médico higienista na cidade. A aplicação de sanguessugas e ventosas, método aplicado pelo liberto e outros curandeiros, passou a ser veemente combatida e desclassificada pelos discursos dos jornais durante este contexto de “rivalização de saberes” e implementação coercitiva da prática da medicina. No entanto as terapias populares tiveram por muito tempo uma força imensa e os *saberes* e *fazeres* populares ligados às crenças sobrenaturais de manipulação de ervas, raízes, benzeções possuíam grande legitimidade junto à população pobre tão marcada pelas estratificações escravistas. Cf.: *Idem*, p. 149.

signos, mas como componentes ativos que recebiam também significados inovadores capazes de conferir sentidos profundos às suas ações e formas de se identificar no mundo.<sup>827</sup>

Assim como nas culturas centro-africanas, Tito de Camargo representava, através de suas habilidades nos tratamentos de enfermidades físicas e espirituais, o instrumento de comunicação e interpretação das mensagens reveladas do mundo metafísico. A invocação de São Benedito durante os processos de cura era fundamental, na medida em que a crença em seu potencial milagreiro demarcava não só o elo desses dois universos culturais que se interpenetravam há séculos nas duas margens do Atlântico, mas também o agenciamento sagrado capaz de atender seus devotos. Esta assistência se dirigia para além do consolo psíquico nas enfermidades físicas e se fazia constante nas respostas cotidianas às angústias, aflições e apelos frequentes daqueles segmentos afinados tanto com a semelhança epidérmica do santo quanto com o parentesco espiritual que sua figura representava.<sup>828</sup> Esses elos arraigados entre memórias, crenças e valores reportavam-se às disputas entre *representações* de mundo e conflitos intensos e visíveis no campo da experiência das *práticas*, em alusão a perspectiva de Chartier.<sup>829</sup>

Deste modo, consideramos essas ambigüidades e contradições inerentes ao processo de catequização dos *grupos diaspóricos* como fatores instigadores para pensar a religião, dentro deste campo de tensões, onde as mundividências construídas atingiam significados bem mais complexos do que os anseios exclusivos de dominação. Com isso, queremos afirmar nosso alinhamento com Xavier quando esta autora propõe uma compreensão mais abrangente acerca das religiosidades da diáspora, capaz de superar as dicotomias tradicionais entre esferas como: resistência X dominação; catolicismo X religiões africanas.<sup>830</sup> Nesse sentido, a conversão dos negros ao catolicismo pelas irmandades não significou um simples

---

<sup>827</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>828</sup> Muitas vezes o santo era referenciado como “Pai Benedito” ou como parente dos pretos. Vide a descrição de Kidder apontada por Roger Bastide que se tornou título da obra de Antônia Aparecida Quintão: “Lá vem meu parente.” Cf.: BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*. Vol. 1 *Op. Cit.*, p. 166. Quintão cita um compromisso em que o santo é reverenciado como parente dos pretos: Quão admirável seja Deus em seus Santos notoriamente se manifesta no prodigioso sujeito de São Benedito, que bem se pode com razão afirmar, que na graça Divina lhe saiu este santo a sorte em preto; que não obstante o escuro dos acidentes, foi muito esclarecido em todo gênero de virtude, fazendo um protótipo e exemplar para nós a gente de cor preta; para que nos animássemos ao exercício das obras espirituais que conduzem para o senhor, que esperamos de conseguir a bem-aventurança. E, portanto, *agradecidos os homens e mulheres pretos a um santo que tão bom exemplo e tanta honra deu aos seus parentes*; movidos de piedade, zelo e devoção nos agregamos confraternalmente a lhe fazermos a sua festa todos os anos no seu dia, em demonstração a nosso agradecimento, e devido louvor à Divina Majestade de Deus, que se dignou de levantar a humildade deste seu servo ao auge tanta perfeição e virtude.” (Grifos Nossos). Cf.: AHU, Códice 21, Compromisso de São Benedito, Ribeirão do Carmo; 17/10/1737. Apud: QUINTÃO, *Op. Cit.*, p. 84.

<sup>829</sup> CHARTIER, *História Cultural*. *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>830</sup> XAVIER, *Op. Cit.*, p. 9-11.

*adesismo pacifista* nem mesmo uma incitação ao *protesto racial*. Esses extremismos são perigosos e podem fazer com que a análise incorra em armadilhas do anacronismo histórico. Da mesma forma, os africanos não foram “receptores vazios,” por isso não assimilaram uma interpretação ortodoxa do catolicismo, algo impossível de vislumbrar até mesmo nos reinos católicos, pois não estamos concebendo a religião como algo imóvel, onde é permitido identificar *crenças originais*.<sup>831</sup>

Nesta acepção, conjecturamos a ampla procura por São Benedito entre os devotos do Rosário em São João del-Rei como resultado do hibridismo cultural capazes de potencializar as releituras advindas das tradições centro africanas acerca do poder milagreiro do santo no universo da cura.<sup>832</sup> Se os juizados de devoção foram tão procurados como forma de quitar promessas durante as festividades, não se torna descartável a hipótese de que os devotos registrados como juízes o tenham feito sob o estímulo de pagar o pacto pelo alcance de uma eventual cura. Infelizmente não encontramos nenhum indício direto nesta direção, mas a predominância de escravos e libertos de procedência centro-africana matriculada na confraria desperta o interesse pela indagação a ser levada para projetos futuros.

No quadro a seguir expomos a frequência das devoções dos juizados de santos, mas é preciso salientar a omissão frequente das informações sobre a origem dos devotos. Posto isto, não consideramos seguro mapearmos a divisão entre as *etnias* nesses enquadramentos da irmandade.<sup>833</sup>

---

<sup>831</sup> *Idem*, p. 9-15.

<sup>832</sup> Daniela Souza considera que entre o período entre 1747-1800 São Benedito era “o favorito” entre os santos na irmandade. A projeção do culto pode se justificar pelo destaque dado ao compromisso de 1787, ao ter este documento selecionado uma cláusula exclusiva para referenciar a festa ao santo beato. Esta situação se inverteria com a popularidade dos Remédios no final do século XVIII ao adquirir esta devoção um espaço único na reforma do estatuto em 1841. A pesquisadora pontua que esses são indícios que direcionam ao destaque desses oragos no interior da irmandade. Cf.: SOUZA, *Devoção e Identidade. Op. Cit.*, p. 108-110. Ver também: AMNSP- SJDR, Compromisso de N. S. do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, 1787, Cap. XIII e Cap. XVI. Compromisso de N. S. do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, 1841; Cap. 10, Parágrafos 1 e 2.

<sup>833</sup> Entre os juízes de santo registrados nos livros de entrada entre 1782-1850 que mencionaram a origem ou a procedência étnica localizamos para o juizado de Santo Antônio de Catalagerona: 1 *benguela*; 1 *angola* 4 *congós*; 3 *minas* e 1 *rebolo*. Já o juizado de São Benedito havia: 1 *angola*, 1 *benguela*, 1 *monjolo* e 1 *nagô*. Eram juízes de Santa Catarina: 1 *angola* e 1 *mina*. São Domingos: 1 *angola*; 1 *camondongo* e 1 *mina*. Nossa Senhora dos Remédios: 5 *angolas*; 2 *benguelas*; 1 *cassanje*; 8 *congós*; 1 da *Costa*; 2 *minas*; 3 *rebolos*; 1 de *Nação*. Nossa Senhora do Rosário: 1 *benguela*. Vicente Ferrer: 1 *cambinda*; 1 *congo* e 1 *mina*. Eram juízes de Promessa ou do Ramallete (sem identificação da devoção): 2 *angolas*; 1 *congo*; 1 *mina* e 1 *rebolo*. Em relação aos juizados de São Libório e de São Lourenço não identificamos nenhum juiz de promessa que teve sua origem mencionada. Cf.: AINSR-SJDR, Livros de Entradas.



**QUADRO 5:**  
**Frequência nos Juizados de Santos na Irmandade do Rosário de São João del-Rei (1782-1850):**

Devoção	Nº	Frequência %
Santo Antônio de Catalagerona	72	9.3
<b>São Benedito</b>	<b>81</b>	<b>10.4</b>
Santa Catarina	65	8.4
São Domingos	66	8.5
São Libório	09	1.1
São Lourenço	14	1.8
Promessa ou Ramalhete	47	6.0
<b>Remédios</b>	<b>322</b>	<b>41.7</b>
Rosário	47	6.0
São Vicente Ferrer	46	5.9
Ilegível	3	0.3
Soma	772	100.0

Neste levantamento consideramos apenas os entrantes que indicaram a participação em juizados de santos na Irmandade do Rosário de São João del-Rei. Poderia ocorrer dos irmãos se assentarem em mais de um juizado de promessa ao longo dos anos de filiação. Fonte: AINSR-SJDR, Livros de Entradas 17, 20 e 23.

Como podemos apreender desta frequência de juizados, depois de Nossa Senhora dos Remédios e São Benedito, Santo Antônio de Catalagerona<sup>834</sup> representou a devoção mais procurada entre os filiados. Nossa Senhora do Rosário teve uma participação menor nos juizados, mas sua invocação poderia estar “camuflada” entre os juizes que foram mencionados apenas como “de promessa” ou do “ramalhete”. Deveria ser, a depender do escriturário, redundante listar os juizes de promessa representantes do próprio padroeiro da confraria, por isso, a menção resumida de “juizes do ramalhete ou de santo”. Se considerarmos esta possibilidade, a devoção do Rosário passa a ter uma evidência maior, do que aquelas matrículas que explicitaram o seu nome.

Em síntese desta exposição, os santos mais venerados no interior da confraria do Rosário possuíam atributos milagrosos compatíveis com os valores da África Central. Diante da crença das forças espirituais — enquanto promotora das ações do mundo terreno — se torna compreensível o fato dos africanos e seus descendentes procurarem nas santidades católicas os instrumentos para prevenir o infortúnio e maximizar a boa sorte na forma de

<sup>834</sup> Santo Antônio de Catalagerona recebeu uma breve citação na obra *Flos Sanctorum*, ao ser descrito como “religioso professo no mosteiro de S. Francisco, da cidade deste nome”. No entanto, Diogo do Rosário observa que santo siciliano era muito confundido com Santo Antônio do Noto, ex-escravo que professava a religião muçulmana antes da conversão e, após ser batizado passou a se dedicar a caridade e esmolas aos pobres. Consta ainda nesta síntese hagiográfica que após seu falecimento, sua sepultura foi muito visitada por fiéis que diziam ser agraciados por milagres de cura. Cf.: ROSÁRIO, *Flos Sanctorum*, Vol. 3, *Op. Cit.*, p. 199-218.

proteção, boa saúde e prosperidade material e espiritual. A inserção desses santos nos segmentos de escravos e libertos não pode ser atribuída exclusivamente ao triunfo do projeto catequético, mas a forma como esses símbolos foram ativamente significados para protegê-los das doenças e de suas situações limites naquela sociedade escravista.

Nesse sentido, a “fidelidade dos escravos a um determinado santo e seu santuário estava geralmente associada à força do santo, e alguns eram mais potentes do que outros.”

<sup>835</sup>Quando se diminuía a crença em seus poderes, declinava também o número de seguidores, fazendo com que a mobilidade de uma devoção a outra dependesse necessariamente dos modos com que o credo nesses santos conseguia responder às suas necessidades cotidianas e seus projetos de vida elaborados no mundo atlântico.

#### **5.4. Tecendo as redes dos confrades: a sociabilidade dos irmãos.**

As alianças longitudinais ou horizontais entre os irmãos foram frequentes ao longo das relações de convivência associativa. Apreendemos nos juizados de promessa, uma das muitas facetas do complexo processo de arregimentação grupal e de reorganização identitária na diáspora. No transcurso destes reposicionamentos culturais foram observados os sentidos dinâmicos e contingenciais estabelecidos pelas relações diversificadas de contato capazes de orientar a mobilização de arranjos coletivos e tangenciar os projetos de vida desses sujeitos. No entanto, essas estratégias de expansão de aliados adquiriram um espaço engenhoso e apropriado para a definição e/ou fortalecimento de vínculos sociais ou afetivos dentro do espaço comunitário da irmandade. Este espaço estava reservado às entradas pelo agraciamento das *mercês* — uma espécie de dádiva ou benefício — pelas quais se estreitavam as reciprocidades entre o benfeitor (antigo associado) e o beneficiado (novo integrante).<sup>836</sup> Sendo assim, a reciprocidade estabelecida pelo pacto entre os confrades se tornou um dos pontos nodais na definição de hierarquias e de coesão grupal no interior da confraria, promovendo, deste modo, uma ampla rede de dependências múltiplas entre os envolvidos.

Neste tópico de encerramento do capítulo nos preocupamos em delinear os significados dessas alianças a partir de uma perspectiva de *rede interacional* desenvolvida por Norbert Elias. Nesta acepção, as decisões e a formulação dos projetos individuais não podem

---

<sup>835</sup> KARASCH, *Op. Cit.*, p. 374.

<sup>836</sup> Entendido aqui como apropriação do princípio da dádiva e da formação das redes clientelares no antigo regime. Cf.: HESPANHA A. M. & XAVIER “Redes clientelares”. In: MATTOSO, J. (org) *História de Portugal*. Lisboa: Ed. Estampa, 1998

ser pensadas em oposição às coerções sociais e aos códigos de comportamento forjados nos grupos de pertencimento.<sup>837</sup> Outrossim, as trajetórias a serem tangenciadas não são entendidas com base em uma interpretação finalista, como se as vidas dos indivíduos estivessem pré-definidas do começo ao fim. Por isso concebemos as experiências dos sujeitos históricos orientadas pelas percepções de imprevisibilidades e incertezas frente às adversidades, contradições e imposições colocadas ao longo de suas vivências no cotidiano. Deste modo, não há uma orientação coerente das ações, escolhas e projetos individuais, nem mesmo uma prospecção clara de todas as disposições do *illusio* (jogo social) diante de si.<sup>838</sup>

Em vista disso, os indivíduos procuravam diminuir seu estado de *incertezas*, potencializando suas alianças no sentido de *maximizar* os seus ganhos frente a seu universo de possibilidades.<sup>839</sup> Por seu turno, os *campos de manobras* são articulados dentro de uma logicidade sempre relacional onde a ação do *outro* é levada em conta como forma de parâmetro definidor das escolhas ditas individuais. Numa dimensão mais ampla, esses campos de ações dependem terminantemente dos modos como os agentes se apropriam e significam as normatizações de *habitus* em suas leituras de mundo.<sup>840</sup> Isto posto, os contextos das experiências não são abalizados como esferas externas aos espaços de manobras dos sujeitos e sim como realidade transformada, recriada e significada pelos indivíduos em movimento, inseridos dentro de suas historicidades específicas.

Deste modo, centraremos nossa discussão nos fragmentos dos irmãos que desenvolveram alianças parentais e ampliaram esses vínculos sociais e afetivos por meio do parentesco espiritual, através da concessão das *mercês* como forma de ingresso e expansão de aliados no interior da confraria. Ao todo foram arrolados 191 entrantes agraciados pela mercê de algum mesário, rei, rainha, senhor, capelão ou parentes consanguíneos/fictícios. Do conjunto de agraciados, 62 (32.4%) eram escravos, 3 (1.5%) forros, 1 (0.5%) livre, e a maioria, ou seja, 125 (65.4%) dos filiados contemplados, não mencionaram sua condição social. Deste levantamento apreendemos um equilíbrio entre os 98 (51.3%) homens e as 93 (48.6%) irmãs beneficiadas. Quanto às etnias e grupos de cor favorecidos, podemos destacar

---

<sup>837</sup> Para Norbert Elias a individualidade é construída socialmente: “O indivíduo só pode ser entendido em termos de sua vida em comum com os outros.” Em outro trecho: “(...) o *eu* está irrevogavelmente inserido num *nós* (...). A interação dos atos, propósitos e projetos de muitas pessoas não é, ela mesma, algo pretendido ou planejado (...)” Cf.: ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 56-57.

<sup>838</sup> BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In.: *Razões Práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas: São Paulo: Papyrus, 1996, 8ª Ed, p. 74-82

<sup>839</sup> LEVI, G. *A herança Imaterial*. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Tradução de Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 43.50. Ver também o Prefácio de Jacques Level “A história ao rés-do-chão”, pp. 7-36.

<sup>840</sup> ELIAS, N. *A Sociedade de Corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001, p. 19

os *congos*, os *crioulos* e os *pardos*, embora 76.0% dos agraciados não tiveram suas origens indicadas nos assentos.<sup>841</sup>

Em análise das teias tecidas por esses entrantes, notamos que, 26 assentados (13.6%) receberam a mercê de parentes consanguíneos ou padrinhos de batismo, enquanto 12 (6.2%) matriculados eram casados, sendo que alguns deles foram beneficiados pelo seu próprio cônjuge. Este fato ocorreu com o entrante Joaquim Manoel — escravo do sargento Antônio — agraciado pela mercê de sua mulher Joaquina da Costa, ocupante do cargo de juíza na confraria e relacionada como irmã (consanguínea?) de Antônio de Miranda.<sup>842</sup>

Do mesmo modo, Florência Maria dos Santos — casada com o procurador da irmandade João Antônio Garcia — nada pagou por receber a mercê de seu marido em 1848, quatro anos depois Florência já ocupava o cargo de mesária na confraria.<sup>843</sup> Em 1818, assentou por irmão Manoel Cabral pela graça de sua mulher Maria.<sup>844</sup> Antônio Congo — escravo do Alferes Vitorino José Cardoso — entrou “de baixo da mercê” de Catarina, sua parceira e também juíza do Rosário.<sup>845</sup> Em assento de Francisco de Paula — escravo de Ana Sarita — a esposa, Maria Brites do Nascimento, ofereceu ao marido o benefício da entrada. Anos depois, o dito irmão pagava sua esmola como juiz de promessa dos Remédios.<sup>846</sup> Jerônimo Teodoro de Oliveira recebeu igualmente a mercê de sua mulher Silvana, no mesmo ano serviu seu primeiro juizado no Rosário.<sup>847</sup>

Em algumas concessões foram os padrinhos espirituais a concorrer para o ingresso dos seus protegidos ungidos pela pia batismal. Manoel Ângelo Coelho, por exemplo, patrocinou a entrada por mercê de seu afilhado de batismo Domingos Serrano.<sup>848</sup> Outrossim, a madrinha Felipa da Silveira se preocupou em pagar a entrada de duas oitavas de sua filha fictícia Josefa

---

<sup>841</sup> Entre os filiados por mercês que apresentaram sua procedência havia: 11 congos, 11 crioulos, 9 pardos, 4 angolans, 3 benguelas, 2 ganguelas, 1 cabra, 1 cambinda, 1 reboło; enquanto que 146 (76.4%) não mencionaram sua origem étnica. Cf.: AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei.

<sup>842</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Entrada de Joaquim Manoel (06/01/1817)

<sup>843</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Entrada de Florência Maria dos Santos (04/03/1848)

<sup>844</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Entrada de Marco Cabral (25/01/1818)

<sup>845</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Entrada de Antônio Congo (06/01/1827).

<sup>846</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Entrada de Francisco de Paula (06/01/1836).

<sup>847</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Entrada de Jerônimo Teodoro de Oliveira (07/02/1841).

<sup>848</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Entrada de Domingos Serrano (22/01/1815).

Maria dos Passos.<sup>849</sup> Esses vínculos entre padrinhos e afilhados no âmbito da confraria demonstram como a extensão das redes familiares (fictícias ou parentais) se fez presente no intuito de reforçar as solidariedades horizontais e a segmentação de grupos aliados no espaço interacional da confraria.

Por outro lado, essas alianças poderiam se efetuar também no sentido vertical, quando senhores apadrinhavam a entrada de seus cativos. A exemplo disso, Francisco Congo e Cepriana Crioula — ambos os escravos de Antônio de Souza França — entraram “de baixo da mercê” de sua senhora e também provedora da irmandade, provavelmente esposa de Antônio.<sup>850</sup> O mesmo ocorreu com Marcelino José que entrou sob o benefício de seu senhor Modesto Antônio em 1833.<sup>851</sup> Jacinto José da Silva Crioulo, filho de Ana Felícia Crioula, entrou pela mercê de seu senhor, o padre Antônio da Costa, anos depois foi eleito mesário da confraria.<sup>852</sup> Ana Efigênia da Aleluia e Maria Nunes filiaram-se no mesmo dia sob o patrocínio do capitão Francisco Antônio da Cunha.<sup>853</sup> Joaquim escravo ingressou igualmente pela mercê do seu senhor e Rei do Congo José Vital de Almeida em 1831<sup>854</sup> e Antônio Crioulo, da mesma forma, entrou sob o agraciamento do seu senhor e também provedor da irmandade, Joaquim Pestana Coimbra.<sup>855</sup> Cassemiro Mina, escravo do Padre Luiz José, assentou-se por irmão pela mercê do Reverendo Manoel Joaquim de Castro Vianna, capelão da irmandade em 1825.<sup>856</sup>

Esta multiplicidade de arranjos entre senhores e seus escravos constitui uma janela para o redimensionamento dessas interações, onde os significados políticos dessas alianças não são mais forjados numa perspectiva de dualidade explícita entre *senhor-escravo*. Com efeito, não se entende esta relação apenas pelos confrontos latentes ou pela violência aberta, mas pela tessitura de vínculos capazes de gerar arranjos sociais mais complexos entre os envolvidos. Em outras palavras, a troca pessoal, as promessas senhoriais, a confiabilidade

---

<sup>849</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Entrada de Maria Josefa dos Passos (07/02/1819).

<sup>850</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assentos de Francisco Congo e Cepriana Crioula (06/03/1848).

<sup>851</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de Marcelino José (06/10/1833).

<sup>852</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de Jacinto da Silva Crioulo (04/06/1829).

<sup>853</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assentos de Ana Efigênia da Aleluia e de Maria Nunes (15/01/1815).

<sup>854</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de Joaquim escravo de José Vital de Almeida (25/02/1831).

<sup>855</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de Antônio Crioulo, escravo de Joaquim Pestana Coimbra (19/02/1832).

<sup>856</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de Cassemiro Mina, escravo do Padre Luiz José (16/01/1825).

entre senhores e subalternos aprimoravam, por um lado, a legitimidade do poder senhorial frente a seus servidores, ao mesmo tempo em que esses auferiam ganhos e benefícios neste processo de negociações. Sendo assim, a política de concessão das mercês dentro da irmandade — quando praticada pelos proprietários em incentivo aos escravos — deve ser vislumbrada nesses parâmetros, isto é, quando a potencialização de aliados subalternos estava conjugada *pari passu* aos ganhos políticos e intenções mais amplas em atendimento, por outro lado, aos projetos de vida desses escravos.<sup>857</sup>

Não obstante, o direcionamento dessas dádivas na confraria, como foi dito, não se restringia entre desiguais, muitas vezes esta política era acionada de modo a fortalecer os laços comunitários vivenciados em diferentes espaços de sociabilidade desses cativos e libertos. Para o melhor entendimento destas reciprocidades tecidas entre os pares e/ou dessemelhantes, tomemos os estudos de caso de integrantes que conseguiram potencializar suas alianças consanguíneas e extra-parentais, utilizando do hábito costumeiro do agraciamento das mercês ampliando, deste modo, suas redes políticas dentro dos espaços de mando da associação.

A primeira trajetória que nos chamou atenção foi a do confrade **Domingos Fernandes Sampaio**. Aparentemente sem nenhuma marca do cativo, este irmão tornou-se rei do congo entre 1846-1847.<sup>858</sup> Todavia, ao consultarmos o alistamento domiciliar de 1830-1831 da Vila de São João del-Rei, identificamos o nome de Domingos Fernandes, classificado como *crioulo* e chefe do domicílio de número 32, situado ao quarteirão de número 2 da vila. Em seu domicílio residiam: Rita Peixoto Crioula (esposa de Domingos, de 60 anos), Domingos Crioulo (18), Teodora Crioula (14), Ana Crioula (16), Rita Crioula (13) e Mariana (solteira livre, mencionada como branca de sete anos de idade). Provavelmente, eram todos filhos do casal e declarados solteiros.<sup>859</sup>

No entanto, anos antes deste recenseamento provincial, Domingos foi declarado em seu auto de casamento de 1818 com Rita Peixoto, como *pardo forro* e filho natural de Maria Preta Mina. Sua noiva Rita foi arrolada como *parda forra* e filha natural de Marcela Barbosa. Foram testemunhas do enlace: o Capitão Custódio Nogueira da Costa e Domingos José

---

<sup>857</sup> Ver a noção de *reciprocidade desigual* entre senhores e escravos em: FRAGOSO, *Revista Topoi, Op. Cit.* 74-106. COSTA, A. P. P. *Armar escravos em Minas colonial: potentados locais e suas práticas de reprodução social na primeira metade do século XVIII. Vila Rica, 1711-1750.* Tese de Doutorado em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

<sup>858</sup> AINSR-SJDR, Livro 40, Termos de Administração da Irmandade do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1818-1851).

<sup>859</sup> APM, Listas Nominativas, 1830-1831, Vila de São João del-Rei, Domicílio nº 32, Quarteirão 2.

Vieira, todos residentes na paróquia do Pilar.<sup>860</sup> Em seu assento de matrícula em 1789, Domingos era ainda cativo<sup>861</sup>, contudo, quando o confrade assumiu a realeza já se achava na condição de liberto e pôde agraciar, com sua mercê, vários entrantes: Ana Ferreira, Rita Vicência (juíza de Santa Catarina), Domingos Fernandes (filho de Sampaio, juiz de promessa da mesma devoção e posteriormente tesoureiro), Bento José dos Passos e José Francisco Alves (relacionado nos assentos de entradas como irmão consanguíneo do rei Domingos) e Clara Maria de Jesus Parda.<sup>862</sup>

Ao buscarmos mais vestígios sobre o rei nos livros de eleições, constatamos que o confrade Domingos Sampaio foi eleito para este cargo pelo menos por três anos: 1822, 1835 e 1856, além de servir à mesa como tesoureiro por duas vezes.<sup>863</sup> Após oficializar sua união<sup>864</sup> na igreja com sua parceira Rita Peixoto Parda Forra, Domingos procurou veicular suas redes familiares para o interior da confraria. Passados cinco anos da realização do casamento, Rita Peixoto ingressava como irmã do Rosário sob o patrocínio de seu marido, na mesma época em que Domingos Fernandes (filho de Sampaio) servia à irmandade pelo cargo de mesário.<sup>865</sup>

Nota-se deste fragmento extraído da trajetória de Domingos que suas alianças tecidas no transcurso de sua atuação no sodalício certamente influenciaram em suas escolhas e projetos de vida. Quando filiou-se na instituição, Sampaio ainda era escravo e ao conseguir sua liberdade, casou-se com Rita, ingressando sua esposa e filho no seio da mesma instância onde passou, na condição de liberto, ter visibilidade frente à comunidade de irmãos devotos. Neste empreendimento, houve a ascensão social de Domingos e sua entrada para o mundo da liberdade, marcadas pelos projetos familiares tidos como fatores determinantes para o alcance desses lugares sociais construídos pelo forro em coletividade com seus aliados consanguíneos e afins. Ao chegar ao final da vida, o crioulo/pardo liberto apresentou no arrolamento de seus

---

<sup>860</sup> AMNSP-SJDR, Auto de Casamento de Domingos Fernandes Sampaio e Rita Peixoto, Livro 10, fl. 51 (12/04/1818)

<sup>861</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de matrícula de Domingos Fernandes Sampaio (1789).

<sup>862</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assentos de matrícula de: Ana Ferreira (19/04/1846), Rita Vicência (31/01/1847), Domingos Fernandes (31/07/1847), Bento José dos Passos (12/01/1815), José Francisco Alves (16/12/1832) e Clara Maria de Jesus Parda (22/02/1835).

<sup>863</sup> AINSR-SJDR, Livro 40, Termos de Administração da Irmandade do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1818-1851)

<sup>864</sup> AMNSP, Livro 10, Auto de Casamento de Domingos Fernandes Sampaio Pardo Forro e de Rita Peixoto Parda Forra (12/04/1818), fl. 51.

<sup>865</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assentos de matrícula de Domingos Fernandes (1819) e de Rita Peixoto (1823).

bens, um acúmulo considerável de riquezas, possuindo, juntamente com sua esposa Rita, oito moradas de casas, lotes de terras e criação de gado.<sup>866</sup>

Outra experiência relativamente similar foi construída por **Manoel Lourenço de Mesquita**. Assim como Sampaio, Mesquita também utilizou do espaço da irmandade como veículo de expansão de suas redes para obter aliados. Demarcou com sua atuação, os territórios de mando na confraria e, ao ascender ao cargo de rei em 1832, pôde patrocinar algumas entradas pela dádiva das mercês. Foram seus beneficiados naquele ano: Antônio Alexandre Pereira e Maria Inácia Pereira Pimentel.<sup>867</sup> Antes mesmo de ocupar a realeza, o confrade concorreu para o ingresso de um africano enfermo, sob o pagamento de seis mil réis e, no ano seguinte, patrocinou a filiação de uma de suas escravas, Rita Mina, que também se tornou juíza de promessa.<sup>868</sup> Em análise das atas de eleições certificamos como o nome de Manoel Lourenço de Mesquita se tornou frequente durante as votações dos anos de 1840. Disputou cargos da realeza com Vitorino José Cardoso e Manoel Pereira Bastos, foi derrotado pelo primeiro que venceu com a maioria de 21 votos em escrutínio de 1847, todavia o seu nome surgiu como vitorioso no ano seguinte com a soma de 35 votos da mesa.<sup>869</sup>

Assim como o rei supracitado, Lourenço de Mesquita estabeleceu alianças parentais correlacionadas às suas redes de convivência da confraria. Uma de suas filhas, Guilhermina Parda se casou com o *pardo* Antônio Caetano de Souza, filho do juiz de São Benedito Caetano José de Souza e da irmã do Rosário, Maria Clemência da Conceição.<sup>870</sup> Certamente, a convivência colocada entre Caetano e Lourenço pelas atividades devocionais pôde ter contribuído para que os pais casassem seus filhos: Antônio Caetano e Guilhermina Paula de Mesquita, ambos declarados *pardos* em seu auto de casamento realizado na Matriz em 1854.<sup>871</sup>

Em consulta ao auto de casamento de 1813 dos pais de Guilhermina notamos que Manoel Lourenço de Mesquita e Ana Paula de Jesus não portaram neste assento nenhum

---

<sup>866</sup> IPHAN-SJDR, Inventário de Domingos Fernandes Sampaio, 1857, Cx, 17.

<sup>867</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assentos de matrícula de Antônio Alexandre Pereira (18/02/1832) e de Maria Inácia Pereira Pimentel (19/02/1832).

<sup>868</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assentos de matrícula de Manoel Simplicio Nobengo (27/07/1826) e de Rita Mina (06/01/1827).

<sup>869</sup> AINSR-SJDR, Livro 40, Termos de Administração da Irmandade do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1818-1851).

<sup>870</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assentos de matrícula de Caetano José de Souza (03/02/1833), Maria Clemência da Conceição (esposa de Caetano, 03/01/1836). Ver também a entrada Lucas, escravo de Caetano José de Souza (25/06/1837).

<sup>871</sup> AMNSP-SJDR, Auto de Casamento de Guilhermina Paula de Mesquita e de Antônio Caetano de Souza (23/04/1854), Livro 11, fl. 246.



estigma do cativo. A mãe, Ana Paula foi relacionada como filha exposta e criada em casa de Ana Maria do Carmo, já o noivo Manoel Lourenço, filho legítimo de Isidoro José de Santana e de Maria Antônia de Mesquita. Graças à indicação da ascendência do noivo (Lourenço) conseguimos rastrear uma teia familiar ampla, envolvendo pelos menos três gerações de avós, pais e netos. O ponto de partida foi a localização dos nomes dos pais de Lourenço: Isidoro José e Maria Antônia. E em seguida, percorremos, pelo método onomástico, outras ligações consanguíneas estendidas pelo casal tronco ascendentes do confrade. A partir deste cruzamento dos assentos de matrimônio, descobrimos que Manoel Lourenço teve ao menos três irmãos (dois homens e uma mulher) que se casaram entre o período de 1811 a 1832, todos relacionados como filhos legítimos de Isidoro e Maria Antônia. (Ver Diagrama 1) Após rastreamos a primeira geração de filhos do casal de avós (Isidoro e Maria Antônia), localizamos os netos desta família extensa. Esses descendentes da terceira geração da família Mesquita — filhos legítimos de Manoel Lourenço e de sua esposa Ana Paula de Jesus — foram nomeados nos respectivos registros paroquiais como descendentes do casal, eram eles: Lídia Antônia de Mesquita (branca), Maria Antônia de Mesquita (parda livre), Inácia Antônia de Mesquita, Guilhermina Paula de Mesquita (parda legítima) e Manoel Lourenço de Mesquita Júnior.<sup>872</sup> (Ver Diagrama 1).

Nota-se que Lídia foi listada em seu assento de matrimônio como *branca*, já a sua irmã Guilhermina aparece como *parda legítima* em seu outro registro. Quanto à filha Maria Antônia de Mesquita, portadora do mesmo nome da avó, foi indicada nos assentos como “parda livre”. Em relação aos seus irmãos, Manoel Júnior e Inácia, não mencionaram a cor ou qualquer vestígio de estigma do cativo em seus registros de casamento. Com isso podemos observar que o próprio pai Manoel Lourenço de Mesquita não deixou qualquer vestígio nos documentos indicando qualquer ascendência do mundo da escravidão. Todavia, entre os cinco filhos gerados com Ana Paula de Jesus, duas herdeiras foram registradas como *pardas* e uma como *branca*. Já Manoel Júnior oficializou sua união na Capela de São Gonçalo Garcia, tradicional devoção de *pardos*. Seria um processo de silenciamento da cor ocorrido *pari passu* à trajetória de ascensão social de Manoel Lourenço? (Ver Diagrama 1)

Vimos pelos assentos da irmandade tratar-se de um confrade livre, portador do *status* de senhor, ao concorrer pela entrada de uma de suas escravas, a mencionada Rita de Nação

---

<sup>872</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Casamentos: Lídia Antônia de Mesquita e de Luís Alves de Andrade (09/09/1843), Livro 11, fl. 158; Inácia Antônia de Mesquita e de Francisco de Paula Cloak (21/08/1852), Livro 11, fl. 233 v.; Guilhermina de Paula de Mesquita e de Antônio Caetano de Souza (23/04/1854), Livro 11, fl. 246; Maria Antônia de Mesquita e Francisco Pio Assis (21/08/1852), Livro 11, fl. 233 v.; Manoel Lourenço de Mesquita Junior e Maria Jesuína da Silva (29/04/1854), Livro 11, fl. 248.

Mina. No entanto, notamos também como as duas filhas de Manoel Lourenço — relacionadas nos autos como *pardas* — *empardeceram* ao se casaram com parceiros igualmente *pardos*. Já a filha Lídia Antônia classificada como *branca*, seguiu o *status* de cor do seu marido, também relacionado com este atributo.

Diante desta reconstituição familiar, através do cruzamento de informações, inferimos duas hipóteses: a ascendência dos maridos teria influenciado diretamente no estatuto de cor de suas esposas, filhas de Manoel Lourenço; ou seus ascendentes diretos (Manoel e Ana Paula) conseguiram apagar suas origens remanescentes do cativo ao longo da trajetória de ascensão social da família. Todavia, quando as filhas selavam uniões com homens reconhecidamente *pardos* naquela comunidade, passavam a portar novamente aquelas marcas sociais veladas pelos registros.

Para certificarmos este questionamento, estendemos nossa investigação para a consulta das listas nominativas da vila de 1830-1831 e neste recenseamento constamos um processo de *silenciamento da cor* da família Mesquita. Em domicílio de número 10, terceiro quarteirão, Manoel Lourenço de Mesquita (44 anos) é descrito, juntamente Ana Paula de Jesus (42 anos), como *pardo* e, provavelmente pais dos residentes solteiros relacionados na lista: Elides *pardo* solteiro de idade de 17 anos e Maria *parda*, solteira com 15 anos.<sup>873</sup> Este é um exemplo tácito do complexo processo de mobilidade de cor e embranquecimento social, fenômeno mais recorrente entre as gerações posteriores a dos *pardos livres*, ou seja, daqueles que nunca foram escravos, mas portavam o estigma do cativo. Nessa perspectiva, devemos entender este processo de mobilidade da cor desses indivíduos como demarcador de espaços de poder dentro da irmandade e, sobretudo, nos modos como esses confrades bem situados passaram a se ver e serem reconhecidos naquela comunidade confraternal.

A próxima trajetória eleita para compor esta análise foi tecida a partir dos vestígios deixados pelo irmão **Manoel Pereira Bastos**. O dito *pardo forro* galgou colocações de prestígio dentro da irmandade onde foi rei por sete eleições: 1811, 1819, 1823, 1828, 1829, 1835 e 1843. Em sua matrícula, assentou-se sob o pagamento de 3\$ 200 réis implicitamente como homem livre ao portar a patente militar de tenente.<sup>874</sup> Do período em que ocupou a realeza no Rosário distribuiu mercês, filiando também alguns de seus cativos. Entre os agraciados pelo benefício do rei estavam: Máximo Madeira do Pombal (Juiz de Santo Antônio de Catalagerona), Rita Pinto de Pombal, Rita Cassemiro (escrava do Padre Amado), Quitéria

---

<sup>873</sup> APM, Listas Nominativas 1831-1831, Vila de São João del-Rei. Domicílio nº10, Quarteirão 3.

<sup>874</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de matrícula do Tenente Manoel Pereira Bastos (06/06/18??).

Maria da Conceição, todos matriculados no mesmo dia em 07 de fevereiro de 1830. No ano seguinte, Pereira Bastos beneficiou as entrantes Venância Flausino de Jesus (juíza de Santa Catarina) e Maria Marcelina de Jesus matriculadas de baixo da sua.<sup>875</sup>

Alguns de seus escravos ingressantes exerceram cargos de importância na irmandade como ocorreu com Joaquim — assentado como juiz de promessa de Santo Antônio de Catalagerona e depois servidor do Rosário como oficial de andador e, Maria Angola — entrante em 1836 e juíza de Nossa Senhora dos Remédios. Já outro cativo José de Nação Congo ingressou sob a mercê do rei (seu senhor) e participou ativamente da vida associativa pelo período de 18 anos.<sup>876</sup>

Manoel Pereira Bastos também se tornou um nome freqüente nas disputas eleitorais inscritas nas atas da irmandade, eleito em sete eleições. O seu sobrenome “Pereira Bastos” aparece associado a outros mesários como Francisco Pereira Bastos (mesário 1842-1843), Isidoro Pereira Bastos (irmão de mesa em 1842-1843) e Prudêncio Pereira Bastos (candidato a rei em 1844-1845).<sup>877</sup>

Em consulta aos autos de casamentos conseguimos certificar o parentesco entre Francisco Pereira Bastos e seu irmão Manoel Pereira Bastos. Ambos foram citados como filhos naturais de Sebastiana Ferreira Parda Forra, moradora Freguesia do Pilar. O confrade Francisco (irmão do rei), primeiro a contrair núpcias, recebeu as bênçãos na Matriz em maio de 1793 ao oficializar sua união com Ana Clara de Jesus *parda* — filha legítima de Manoel Félix Barbosa e Florência Maria da Silva — moradores da vila.<sup>878</sup> Quanto ao seu irmão Manoel casou-se com a *parda forra* Clara Costa — filha legítima de Manoel Ramos da Paixão e Ana Correa — no dia 20 de abril de 1815 na igreja da Matriz.<sup>879</sup>

Em seu assento matrimonial, o confrade foi relacionado como *pardo forro* e filho natural da dita Sebastiana Ferreira. Todavia, Manoel nunca viveu em cativo, pois quando

---

<sup>875</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assentos de matrícula de Máximo Madeira do Pombal, Rita Pinto de Pombal, Rita Casemiro, Quitéria Maria da Conceição registrados em 07/02/1830. Assentos de: Venância Flausino de Jesus (25/02/1831) e de Maria Marcelina de Jesus (25/02/1831).

<sup>876</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assentos de matrícula de Joaquim escravo de Manoel Pereira Bastos (10/10/1850), Maria Angola, escrava do mesmo (31/10/1836), José Congo (escravo do mesmo, 15/02/1824).

<sup>877</sup> AINSR-SJDR, Livro 40, Termos de Administração da Irmandade do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1818-1851).

<sup>878</sup> AMNSP, SJDR, Livro 8, Auto de Casamento de Francisco Pereira Bastos Pardo e Ana Clara de Jesus *parda* (maio de 1793). Foram testemunhas: o Capitão Gonçalo Ferreira de Freitas e o Alferes Francisco Pinto de Magalhães. Padre celebrante: Luiz Pereira Gonzaga.

<sup>879</sup> AMNSP-SJDR, Auto de Casamento de Manoel Pereira Bastos Pardo Forro e de Clara Costa Parda Forra (20/04/1815). Testemunhas: Capitão João Batista Machado e seu irmão Francisco Pereira Bastos. Padre celebrante: Manoel Joaquim de Castro, Livro 10, fl. 30.

batizado em janeiro de 1768, sua mãe Sebastiana já se encontrava em estado de liberdade.<sup>880</sup> Novamente Manoel aparece na condição de *parda* quando foi listado como chefe do domicílio em 1831, vivendo com uma mulher chamada Mariana Custódia parda de idade de 55 anos (seria uma segunda esposa ou se trata de um homônimo?)<sup>881</sup>

No entanto, nos livros da irmandade Manoel Pereira Bastos em nenhum momento foi mencionado como *homem de cor*, apenas lembrado ora como tenente, ora como capitão.<sup>882</sup> Construiu juntamente com seu irmão consanguíneo Francisco uma trajetória de destaque dentro da associação, haja vista que o mesmo ano em que serviu a realeza no ano de 1842, seu irmão foi eleito como mesário da irmandade.<sup>883</sup> Ao falecer em 1849, o velho rei tinha aproximadamente 81 anos e seu corpo foi envolto pelo hábito do Carmo e sepultado no cemitério da Matriz. Em seu funeral, Manoel Bastos recebeu acompanhamento solene de várias irmandades em que pertenceu: Nossa Senhora do Rosário, Mercês, Boa Morte e São Miguel e Almas. Uma de suas últimas vontades dispostas em testamento era que a escrava Sabrina crioula recebesse sua esmola de dez mil réis e seu escravo Joaquim, também devoto e andador do Rosário, ficasse liberto *para todo sempre como se nunca tivesse do cativo nascido*.<sup>884</sup>

Para encerrarmos esta exposição acerca das redes interacionais entre os confrades, a partir das alianças consanguíneas e extra-parentais, elegemos a trajetória da rainha **Mariana Dias das Chagas Parda**.<sup>885</sup> Casada com Manoel da Cunha Viegas<sup>886</sup> e depois viúva<sup>887</sup>, a irmã Mariana viu uma de suas netas — que trazia o mesmo nome de avó — se casar com um sobrinho do mencionado rei congo Manoel Lourenço de Mesquita. As redes familiares construídas pela rainha, matriarca da família Chagas, envolveram diretamente as realezas ou

---

<sup>880</sup> AMNSP-SJDR, Assento de Batismo de Manoel Pardo (jan/1768), filho natural de Sebastiana Ferreira Parda Forra. Foram padrinhos: Manoel Teixeira da Costa (não há menção da madrinha). Padre celebrante: José Rodrigues da Cruz, Livro 12, fl. 164v.

<sup>881</sup> Embora não conseguimos identificar o assento de óbito da sua esposa Clara Costa Parda Forra, suspeitamos que Manoel Pereira Bastos contraiu novas núpcias com a parda Mariana Custódia, pois em alistamento domiciliar localizamos o seu nome chefiando o domicílio de nº 15. Cf.: APM, Listas Nominativas, Vila de São João del-Rei. Domicílio 15, Quarteirão 4.

<sup>882</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de matrícula do Tenente Manoel Pereira Bastos (06/06/18??).

<sup>883</sup> AINSR-SJDR, Livro 40, Termos de Administração da Irmandade do Rosário dos Pretos da Vila de São João del-Rei (1818-1851).

<sup>884</sup> IPHAN-SJDR, Testamento e Inventário de Manoel Pereira Bastos, 1849, Cx. 12 e 674.

<sup>885</sup> Mariana Dias das Chagas foi indicada como rainha através das mercês de entrada que concedeu à Jesuína Maria da Silva (casada com Manoel Teodoro) e à Maria Clíofa (sic), em 06/01/1819. Cf.: AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei

<sup>886</sup> AMNSP-SJDR, Auto de Casamento de Mariana Dias das Chagas Parda e de Manoel da Cunha Viegas Pardo (22/07/1781), Livro 6, fl. 196 v.

<sup>887</sup> Manoel da Cunha Viegas faleceu em 18/02/1792. Em seu assento de óbito foi registrado como marido de Mariana Dias das Chagas. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultado dentro da matriz. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1790, mar- 1792, nov).

seus descendentes de dois membros destacados da hierarquia real do Rosário: Manoel Lourenço e Manoel Pereira Bastos.

Mariana Dias das Chagas Parda (neta) casou-se com José Maria Ferreira Pardo em 1841. Foram assim declarados os nubentes: José — filho legítimo de José Garcia Ferreira e de Messias Antônia de Mesquita (esta era irmã do rei Manoel Lourenço de Mesquita) — e a noiva, Mariana — (neta da rainha do congo), filha legítima de Possidônio Pereira Bastos e de Jacinta Dias das Chagas.<sup>888</sup> Através da indicação da filiação da noiva localizamos o auto de casamento dos seus pais: Possidônio e Jacinta (1819). Ambos os pais eram filhos naturais, Jacinta, filha de Mariana Dias das Chagas (rainha) e, Possidônio, filho de Maria do Pilar. No entanto as testemunhas dessa união selada entre os pais de Mariana (neta) foram: Francisco Pereira Bastos (mesário da irmandade) e Manoel Pereira Bastos (rei do congo).<sup>889</sup> (*Ver Diagrama 2*)

A descendência da família Chagas prosperou até onde pude acompanhar, à geração de bisnetos.<sup>890</sup> Os padrinhos — ora escolhidos para as crianças na pia batismal, ora para as uniões matrimoniais — oscilaram entre pessoas de prestígio (padres, capitães, alferes) ou indivíduos da própria família. A inocente Guilhermina Parda, filha legítima de José Maria Ferreira e de Mariana Dias das Chagas (neta), recebeu como padrinhos espirituais seus avós paterno e materno: José Garcia Ferreira (pai de José) e Possidônio Pereira Bastos (pai de Mariana).<sup>891</sup> (*Ver Diagrama 2*)

De larga descendência da rainha rastreada através dos assentos paroquiais, observamos que entre os seus nove filhos batizados no Pilar<sup>892</sup>, entre eles, Manoel e Francisca, integrantes do Rosário. (*Ver Diagrama 2*) O primeiro — nascido em 1784 e batizado como filho legítimo de Manoel da Cunha Viegas e de Mariana Dias das Chagas<sup>893</sup> — teve o seu nome repetido em um assento de matrícula da irmandade em 1828, quando entrou para cumprir uma promessa

---

<sup>888</sup> AMNSP-SJDR, Auto de Casamento de José Maria Ferreira Pardo e de Mariana Dias das Chagas Parda (20/01/1841), Livro 11, fl. 137 v.

<sup>889</sup> AMNSP-SJDR, Auto de Casamento de Possidônio Pereira Bastos e de Jacinta Dias das Chagas (20/05/1819), Livro 10, fl. 63.

<sup>890</sup> Pelos assentos de batismo, localizamos os bisnetos da rainha do congo Mariana Dias das Chagas, filhos legítimos de sua neta (Marina) com José Maria Ferreira, a saber: Guilhermina Parda (fev/1842), livro 37, fl. 141 v.; Francisca Parda (mai/1846), Livro 38, fl. 123; Antônio Pardo (nov/1848), Livro 38, fl. 216 v.; Balbino Pardo (dez/1850), Livro 38, fl. 282. Assentos localizados no AMNSP-SJDR.

<sup>891</sup> AMNSP-SJDR, Assento de Batismo Guilhermina Parda (02/1842), Livro 37, fl. 141 v.

<sup>892</sup> Eram filhos legítimos de Mariana Dias das Chagas Parda e de Manoel da Cunha Viegas Pardo: Maria (mai/1782), Livro 17, fl. 154 v.; Manoel (out/1784), Livro 19, fl. 238 e Escolástica (fev/1787), Livro 19, fl. 242 v. Eram filhos naturais de Mariana Dias das Chagas Parda (viúva): Francisca (jun/1793), Livro 19, fl. 9; José (set/1794), Livro 16, fl. 25; Bárbara (out/1796), Livro 22, fl. 247; Luiza (out/1798), Livro 24, fl. 405 v. e Antônia (out/1800), Livro 25, fl. 270. Localizados no AMNSP-SJDR.

<sup>893</sup> AMNSP-SJDR, Assento de Batismo de Manoel, filho legítimo de Manoel da Cunha Viegas e de Mariana Dias das Chagas (out/1784), Livro 19, fl. 238.

que fez a São Benedito.<sup>894</sup> Maria Inês das Chagas ingressou sob mercê de sua mãe Francisca das Chagas em 1817.<sup>895</sup> A mesma Francisca Parda pode ter sido a filha de Mariana indicada nos assento de batismo em 1793<sup>896</sup>. Após o seu casamento de nove anos, Mariana (rainha matriarca da família Chagas), na condição de viúva, prosperou suas alianças que fez dentro e fora da irmandade. Expandiu sua descendência (depois dos três filhos legítimos gerou mais seis filhos naturais), distribuiu mercês,<sup>897</sup> quando rainha, e concorreu para a filiação dos seus descendentes na confraria.

Como se pode ver as alianças parentais consanguíneas se fortaleceram com o sentimento comunitário forjado dentro da confraria. Esses reis e rainhas, na condição de libertos ou filhos de forros, procuraram silenciar sua ascendência do cativo, aprimorando assim, as estratégias de *silenciamento da cor*, enquanto signos estigmatizantes, e, por outro lado, abriram caminhos para os projetos de mobilidade social e expansão de alianças espirituais (confraternais) e parentais familiares.

Nesse sentido, esta *elite de cor* — ocupante dos principais cargos nobiliárquicos e religiosos dentro da irmandade do Rosário — construiu, através das mercês, um mercado de alianças simbólicas, de modo a potencializar os tratos contratuais e as redes de reciprocidades dentro e fora da associação. Esta complexa rede interacional forjada por esses irmãos de destaque multiplicaram as relações de dependências, fortaleceram os enlaces identitários e transmitiram o capital simbólico de prestígio aos descendentes consanguíneos.

No próximo capítulo daremos continuidade aos significados da realeza do Rosário, de modo a tangenciar os significados da religiosidade e dos aspectos do imaginário relacionados à confraternização dos *vivos e dos mortos* no ambiente festivo da irmandade.

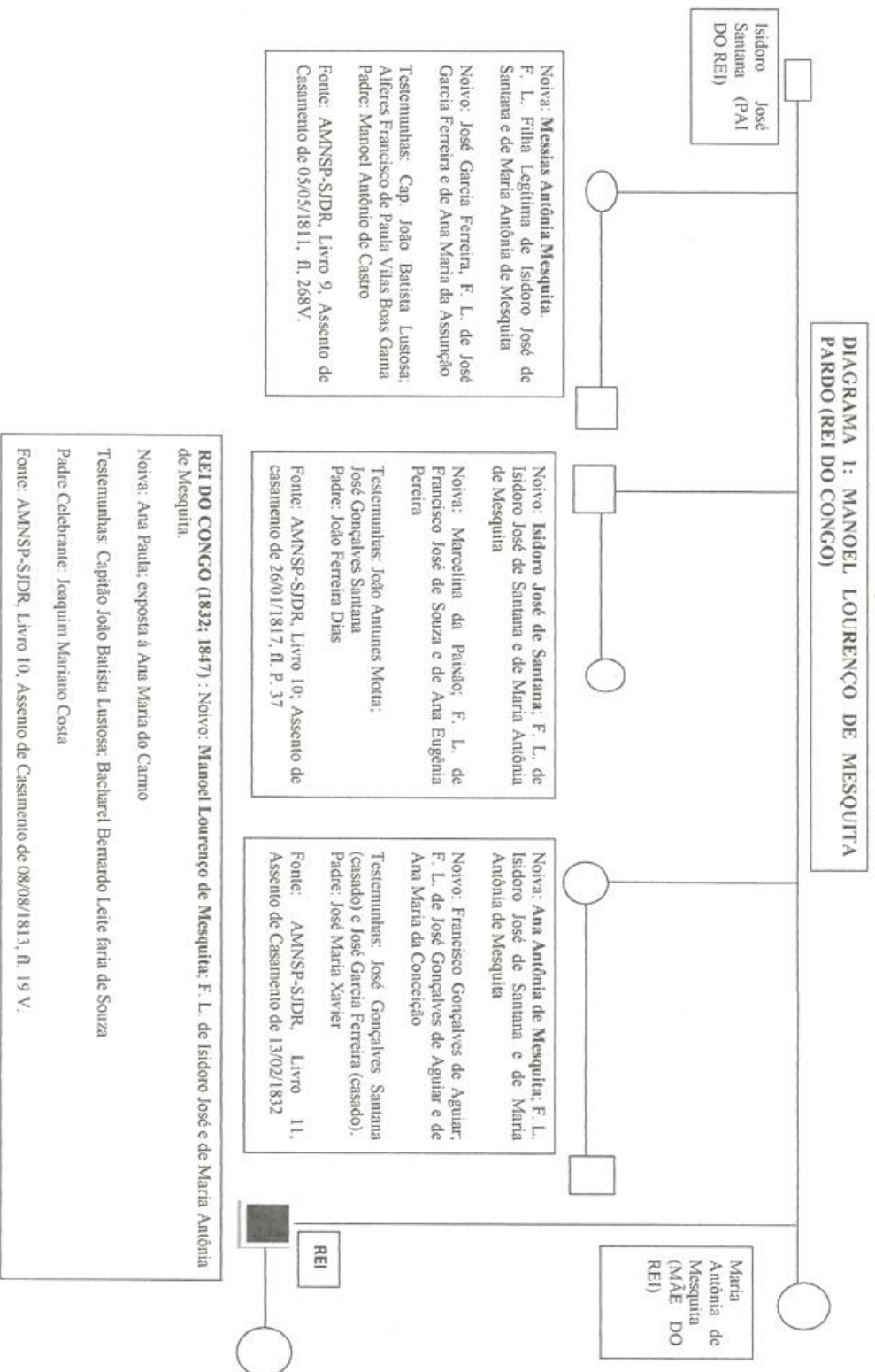
---

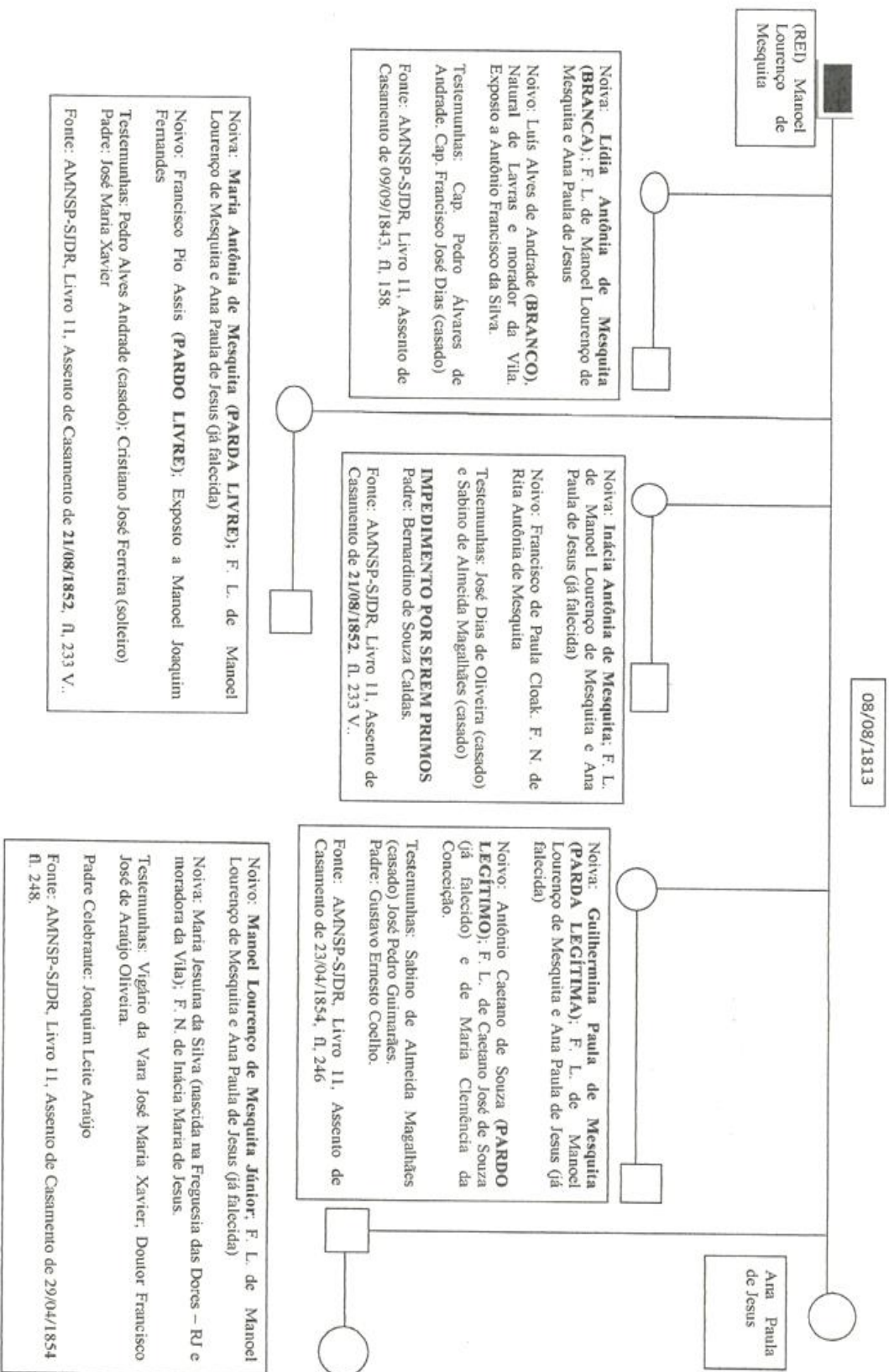
<sup>894</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de matrícula de Manoel da Cunha Viegas (03/03/1828).

<sup>895</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei; Assento de matrícula de Maria Inês das Chagas (02/02/1817).

<sup>896</sup> AMNSP-SJDR, Assento de Batismo de Francisca, filha natural de Mariana Dias das Chagas (jun/1793), Livro 19, fl. 9.

<sup>897</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, Assentos de matrícula de Jesuína Maria da Silva (casada com Manoel Teodoro) e à Maria Cliofa (sic), em 06/01/1819.



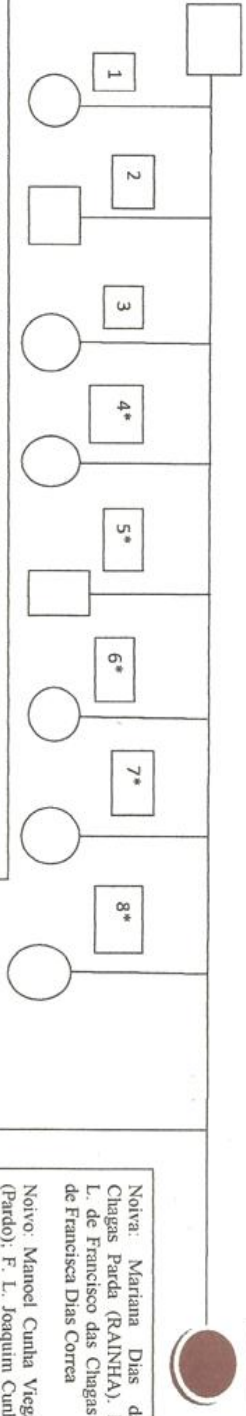




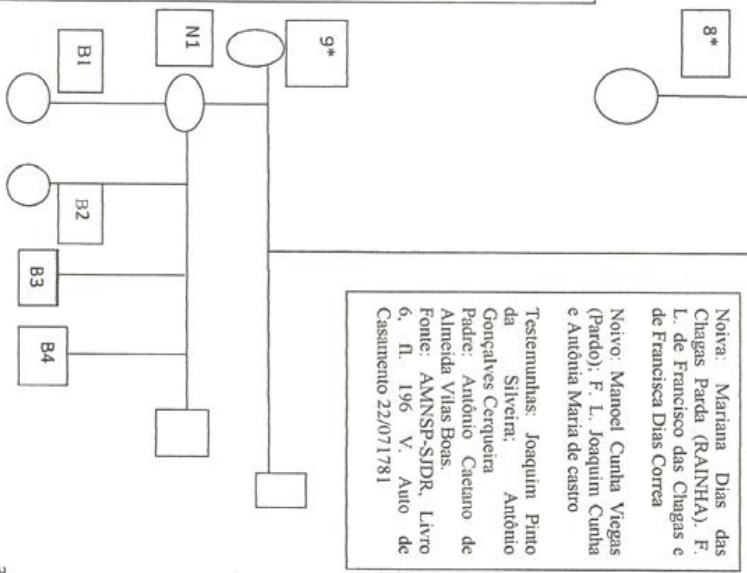
Faleceu em 1792

**DIAGRAMA 2: MARIANA DIAS DAS CHAGAS (RAINHA DO ROSÁRIO, 22/07/1781)**

RAINHA



1. Maria, (Batismo 05/1782). F. L. de Manoel da Cunha Viegas e de Mariana Dias das Chagas. Residentes na Freguesia. Padrinhos: Joaquim da Cunha e Josefa Moraes. Padre: Joaquim Pinto da Silveira. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 17, fl. 154v.
2. Manoel (Batismo 10/1784). F. L. de Manoel da Cunha Viegas e de Mariana Dias das Chagas. Residentes na Freguesia. Padrinhos: Gonçalves Lopes Pereira e Ana Maria da Silva. Padre: José Souza Vieira. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 19, fl. 238 (JUIZ DE SÃO BENEDITO 1830)
3. Escolástica (Batismo 02/1787). F. L. de Manoel da Cunha Viegas e de Mariana Dias das Chagas. Residentes na Freguesia. Padrinhos: José Silva Braga, casado com a madrinha Perpétua Silva Xavier. Padre: José Souza Vieira. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 19, fl. 242 v.
4. Francisca (Batismo 06/1793). F. N. (Filha Natural) de Mariana Dias das Chagas Parada. Padrinho: Francisco Alves Rodrigues. Padre: Manoel Correa Alvarenga. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 19, fl. 9. (IRMÃ DO ROSÁRIO E JUIZA DOS REMÉDIOS)
5. José (Batismo sep/1794). F. N. de Mariana Dias das Chagas Parada. Padrinhos: José Joaquim Pimenta, casado com a madrinha Ana Martins Coelho. Padre: João Peixoto do Amaral. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 16, fl. 25
6. Bárbara (Batismo 10/1796). Filha da VítUVA Mariana Dias das Chagas, residente na freguesia. Padrinhos: Domingos José da Costa, casado com a madrinha Francisca Florentina Frassos. Padre: Faustino da Silva Rocha. Fonte: AMSP-SJDR, Livro 22, fl. 247
7. Lúzia (Batismo 10/1798). F. N. de Mariana Dias das Chagas Parada. Padrinhos: João Rodrigues da Silva e Francisca Paula da Silva. Padre: Gonçalo Correa de Carvalho. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 24, fl. 405v.
8. Antônia (Batismo 10/1800). F. N. de Mariana Dias das Chagas Parada. Padrinhos: Tenente João Garcia Duarte, casado com a madrinha Antônia Maria de Jesus. Padre: Isidoro Correa de Carvalho. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 25, fl. 270.



9\* . Jacinta (Batismo 02/1803). F. N. de Mariana Dias das Chagas parda, residente na Freguesia do Pilar. Padrinhos: José Gonçalves Aguiar, solteiro e residente na Freguesia. Madrinha: Francisca Maria Rodrigues, solteira e residente na Freguesia.  
Padre Gonçalo Correa Castro.

9\* AUTO DE CASAMENTO: 20/05/1819. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 10, fl. 63

Noivo: Possidônio Pereira Bastos. Natural da Freguesia e F. N. de Maria Pilar

Noiva: Jacinta Dias das Chagas. F. N. de Mariana Dias das Chagas.

Testemunhas: Francisco Pereira Bastos (mesário da irmandade) e Manoel Pereira Bastos (Rei do Congo).  
Padre: Alexandre Joaquim Gurgel do Amaral

NI (Neta 1)- AUTO DE CASAMENTO: 20/01/1841. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 11, fl. 137 v.

Noivo: José Maria Ferreira Pardo (sobrinho do rei do Congo Manoel Lourenço de Mesquita) F. L. de José Garcia Ferreira e de Messias Antônia (irmã de Manoel L. de Mesquita)

N 1- Noiva: Mariana Dias das Chagas Parda (neta da Rainha do Congo). F. L. de Possidônio Pereira Bastos e de Jacinta Dias das Chagas.

Testemunhas: Padre Vigário: José Lameta Oliveira; Coronel Mariano Severo Barros (casado).

B. 1- Bisneto (a)- (Batismo 02/1842). Guilhermina parda. F. L. José Maria Ferreira e de Mariana Dias das Chagas, "moradores desta freguesia".

Padrinhos: José Garcia Ferreira (AVÓ PATERNO). Possidônio Pereira Bastos (AVÓ MATERNO).

Padre: Bernardino de Souza Caldas. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 37, fl. 141 v.

B. 2. (Batismo 05/1846). Francisca Parda, F. L. de José Maria Ferreira e de Mariana Dias das Chagas.

Padrinhos: Padre: Francisco Anâncio de Assis. Madrinha: Dona Maria Vicência Umbelina.

Padre: Bernardino de S. Caldas. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 38, fl. 123

B. 3 (Batismo 11/1848). António Pardo; F. L. de José Maria Ferreira e de Mariana Dias das Chagas.

Padrinhos: Pedro José Martins e José Cândido Alves.

Padre: António Procópio de Souza. Fonte: AMNSP-SJDR, Livro 38, fl. 216 v.

B. 4 (Batismo 12/1850). Balbino Pardo; F. L. de José Maria Ferreira e de Mariana Dias das Chagas. Padrinhos: Francisco de Paula Rodrigues Neves, casado com a madrinha Dona Francisca Senhorinha de Jesus Neves.

## CAPÍTULO 6:

### “A Senhora me dá licença pra *beijá* sua Coroa”:<sup>898</sup> A Festa do Rosário, uma gramática cultural da diáspora

Inversamente, toda festa, mesmo que puramente leiga por suas origens, tem certos traços de cerimônia religiosa, pois sempre tem por efeito aproximar os indivíduos, por em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes até de delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. *O homem é transportado para fora de si*, distraído de suas ocupações e preocupações ordinárias. Por isso, observam-se em ambos os casos as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, busca de estimulantes que elevem o nível vital, etc. Foi assinalado com frequência que as festas populares levam aos excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito; também há cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar as regras ordinariamente as mais respeitadas. (Grifos Nossos)<sup>899</sup>

A festa do Rosário, tema muito estudado em vários trabalhos,<sup>900</sup> representa notoriamente o estado psíquico descrito por Durkheim, isto é, o momento em que o devoto se transporta para fora de si e num estado de efervescência ou de *mentalidade ritual*, podendo entrar em comunhão de forma singular com o sagrado. Este contato, festejado de maneira extasiante, elabora uma espécie de catarse coletivo, capaz de suspender a monotonia da ordenação da esfera cotidiana. Nesse sentido, a experiência festiva vivenciada no cerimonial de homenagem ao santo patrono deve ser entendida também como forma *sui generis* de hierofania ou de manifestação do *mysterium fascinans*, através do compartilhamento de símbolos e rituais que demarcavam, de forma incisiva, o sentimento de pertença e as representações identitárias do grupo. Deste modo, celebrar o santo significava, antes de tudo, celebrar entre os irmãos e com o santo, uma vez que a crença na participação efetiva da entidade sagrada era o que determinava a cerimônia da comunidade religiosa como o encontro apoteótico entre o devoto e o *mysterium tremendum*.

Para Mircea Eliade há uma função regeneradora das festividades religiosas, pois o *homo religiosus* retorna para suas atividades diárias com forças psíquicas suficientes para enfrentar as situações coercitivas das exigências cotidianas. Além disso, o devoto, enquanto

---

<sup>898</sup> Retirado do cântico do Rosário, ainda executado na região das Vertentes de Minas Gerais, cf.: SILVA, Daniel Albergaria. *O Ritual da Congada*. Op. Cit., p. 140.

<sup>899</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 417-418.

<sup>900</sup> Cf.: BORGES, *Escravos e Libertos*. Op. Cit., MELLO e SOUZA, *Reis Negros*. Op. Cit. TINHORÃO, *Festa de Negro em Devoção de Branco*. Op. Cit., QUINTÃO, *La vem meu parente*. Op. Cit..

*homo festivus* torna-se — nesta celebração — contemporâneo à divindade, “na medida em que ele ritualiza o tempo primordial” da criação do mundo ou do grupo devocional.<sup>901</sup> Sendo assim, o principal acontecimento do calendário litúrgico da confraria - a festa ao santo patrono - estava longe de ser apenas uma exposição pública de signos exteriores. Por seu turno, a “pompa e a circunstância,” exigidas nessa ocasião, estavam intimamente atreladas ao aspecto devocional, pois quanto maior o aparato festivo, maior a expressão de fé desses irmãos. Nesta mesma linha de raciocínio, Durkheim assevera o rito da festividade como uma evocação do sagrado, sem isso, a festividade deixa de ser um rito religioso. Consoante o autor:

(...) as forças morais que os símbolos religiosos exprimem são forças reais, com as quais devemos contar (...) *as representações que ele [o culto] tem por função despertar e manter em nós não são imagens vazias que a nada correspondem à realidade*, que evocamos sem objetivo pela mera satisfação de vê-las se manifestar e se combinar diante de nossos olhos. Elas são tão necessárias ao bom funcionamento de nossa vida quanto os alimentos para o sustento de nossa vida física, pois é através delas que o grupo se afirma e se mantém (...).<sup>902</sup> (Grifos Nossos)

Ainda na confluência desses autores, consideramos o ritual festivo ao regenerar o estado primordial de fundação do grupo — através das narrações míticas presentes nas expressões simbólicas, como o cortejo, a dança, a coroação de reis, a encenação de lutas — colocava em contato as diversificadas mundividências culturais. Por seu turno, a celebração do Rosário se estabelecia como um espaço privilegiado para as trocas dos *fazer*es e *saber*es relativos aos modos de se afirmar e de se reconhecer enquanto grupo devocional.

Esta reintegração do tempo mítico às origens sagradas revitalizada durante a experiência festiva redefiniu as *memórias* e as *heranças culturais* africanas reconstruídas na diáspora. Isso ocorreu na medida em que a linguagem religiosa, instaurada nesta confluência multicultural dos ingressos, possibilitou o diálogo e muitas vezes o confronto das tradições católicas e africanas. Sendo assim, a coroação dos reis congos, o movimento corporal, os ritmos musicais, a manipulação das insígnias de poder e dos gestos sagrados não podem ser encerrados numa perspectiva unilateral de interpretação aculturativa.

Com efeito, as abordagens sustentadas na compreensão da apropriação cultural — voltadas para as relações de poder presentes no confronto das representações e na permeabilidade das práticas culturais — nos permitem o caminho metodológico mais seguro para o entendimento das reciprocidades e negociações de símbolos; mesmo que tais discursos refletissem interesses múltiplos, por serem construídos em interface às pluralidades culturais e

<sup>901</sup> ELIADE, *O sagrado e o profano...*, Op. Cit., p. 78.

<sup>902</sup> DURKHEIM, *As formas elementares...*, Op. Cit., p. 417.

sócio-econômicas dos grupos envolvidos. Somente a partir da exploração dessas linguagens polissêmicas presentes nas práticas devocionais é que se torna possível a apreensão do sentido móvel, plural e imprevisível da religiosidade colonial e da reorientação identitária vivida na diáspora atlântica. Aliás, o aspecto da imprevisibilidade deve ser tomado como elemento *sine qua non* para a quebra de expectativas de um ideal de catequização assentado na reprodução de modelos culturais estanques, fechados e monolíticos. Deve ser lembrada a aplicação do discurso evangelizador na prática, pois até mesmo os parâmetros ortodoxos carregavam, em sua construção, muitas ambigüidades e posicionamentos diversificados acerca da catequização dos *pretos* no Ultramar.

Destarte, o ritual de coroação de reis negros durante a ocasião do festejo se tornou um exemplo concreto deste cenário cultural híbrido marcado pela movimentação de linguagens múltiplas e de etnicidades cruzadas representadas pelos diferentes grupos de procedência presentes na irmandade. Sendo assim, ser um “rei congo” não significava pertencer diretamente à etnia *congo*, pois o representante poderia se identificar como *benguela*, *angola*, *crioulo* e até mesmo como *pardo*. Célia Borges nos mostra como a categoria do *reinado do congo* tendeu a se generalizar frente às demais denominações dos *reis de nação* em Minas Gerais. Já no fim do século XVIII e início da centúria seguinte, muitos escravos e libertos centro-africanos, incluindo também seus descendentes, foram eleitos nas irmandades do Rosário como reis e rainhas do Congo.<sup>903</sup> Vimos em capítulo anterior a presença também de reis e rainhas de procedência mina ou da Costa da Guiné eleitos para o *reinado do congo* na irmandade de São João del-Rei. Observamos como essas figuras adquiriram notoriedade e exerciam liderança não só no ambiente devocional, mas também fora da confraria. Foram importantes mediadores e apaziguadores dos conflitos internos e poderiam cumprir o papel de porta-voz das demandas da confraria frente ao poder senhorial e às autoridades eclesiásticas e seculares, além de estenderem suas redes políticas e pessoais em outros campos de sociabilidade fora do sodalício.

A importância desta representatividade — em razão da inserção simbólica dos reis e rainhas mobilizada frente aos devotos cativos e libertos — fez da realeza uma figura temida pelas autoridades da colônia. Tal receio dos grupos dirigentes da colônia fez com que o governador da capitania de Minas, o Conde de Assumar, decretasse em 1720 a proibição da coroação de reis e rainhas na região do Serro Frio e outras partes.<sup>904</sup> Com o objetivo de

---

<sup>903</sup> BORGES, *Escravos e Libertos... Op. Cit.*, p. 177.

<sup>904</sup> APM, Seção Colonial-11, fl 188v. Bando do Governador Dom Pedro de Almeida, Vila do Carmo (20/05/1720). Apud: DIAS, *Para a Glória de Deus...*, *Op. Cit.*, p. 408.

sufocar uma conspiração de revolta escrava liderada por reis, rainhas e oficiais eleitos nas proximidades de Vila Rica em 1719, Dom Pedro de Almeida, o então governador, declarou a prisão de “todos os negros suspeitosos e indiciados” e a suspensão de reis e rainhas em irmandades negras. Sua justificativa se pautou no argumento de que a eleição de reis negros constituía uma “ocasião de vários excessos e desaforos”, por estimular nesses *homens de cor*, uma noção de *superioridade*.<sup>905</sup>

Sendo assim, ao contrário de Antonil<sup>906</sup>, o governador da capitania enxergava nessas manifestações uma afronta às autoridades, ao sossego público e uma violência simbólica ao prestígio e às insígnias da coroa portuguesa. Para o Conde de Assumar, a ameaça de uma repetição dos Palmares não consistia apenas em rumores de uma elite branca amedrontada pelo episódio ocorrido nos sertões do sul de Pernambuco, mas uma intimidação concreta calcada na proliferação de quilombos e no planejamento de levantes escravos na região das Minas. Próximo a São João del-Rei houve a propagação significativa de quilombos e de levantes escravos, como demonstram os estudos de Carlos Magno Guimarães<sup>907</sup> e os de Marcos Ferreira Andrade.<sup>908</sup>

Em Tamanduá, por exemplo, distrito de São João del-Rei, a presença de quilombolas se tornou motivo de alarme para as autoridades. Na Serra do Lenheiro, próxima à Vila, e nas matas de Conceição da Barra, Ponte Nova e em Carrancas há notícias de que os agrupamentos de quilombolas praticavam roubo, assaltos em estradas, invasões de casas, atemorizando a população, segundo as fontes policiais consultadas por Tereza Cardoso.<sup>909</sup>

---

<sup>905</sup> Sobre a ameaça de levante escravo nas proximidades de Vila Rica em dias de comemoração da quinta-feira santa, Renato Dias citou uma carta do governador a Bartolomeu de Souza em junho de 1719, na qual mencionava a presença de reis, rainhas e príncipes: “convocando-se uns e outros e comunicando-se de todas as partes destas Minas ainda nas mais distantes por via de seus emissários trataram uma sublevação geral e a levarão tanto adiante que tinham disposto Levantarem-se em todas aquelas partes no dia da quinta-feira santa destinado para essa função, porque supondo aos homens brancos divertidos com a assistência das igrejas se lhes fique ou podiam ter a comodidade de arrombar as casas em que estavam as armas e aproveitando-se delas e do mais que tinham prevenido investir com os homens brancos e matando-os a todos ficarem senhoreando o país para este efeito tinham nomeado em todos os distritos Reis, Príncipes e oficiais militares e outros empregos, tinham feito prevenção de algumas armas, pólvora e balas, bandeiras e insígnias.” Cf.: APM, Seção Colonial- 11, fl. 130/133v, Carta do Governador a Bartolomeu de Souza, Vila do Carmo (01/06/1719). Apud: *Idem*, p. 399.

<sup>906</sup> O jesuíta via nos folguedos do Rosário um prêmio ao “continuado trabalho escravo” ou uma expressão ingênua de brincadeira. Cf.: ANTONIL, *Cultura e Opulência... Op. Cit.*, p. 164

<sup>907</sup> Os quilombos formados na Comarca do Rio das Mortes e em outras regiões de Minas tinham portes menores em relação aos Palmares, alguns foram itinerantes e provisórios, o maior deles foi o de Ambrósio situado nas entradas do Triângulo Mineiro, pelo vale do São Francisco. Cf.: GUIMARÃES, Carlos Magno. *A negação da ordem escravista: Quilombos em Minas Gerais no Século XVIII*. São Paulo: Ícone Editora, 1988, p. 37-62.

“Mineração, quilombos e Palmares. Minas Gerais no século XVIII”. In.: GOMES, J. J. & GOMES, F. S. *Liberdade por um fio. História dos quilombolas no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 139-163.

<sup>908</sup> ANDRADE, Marcos Ferreira. *Rebeldia e escravidão: as revoltas escravas na província de Minas Gerais (1831-1840)*. Dissertação de Mestrado em História. Belo Horizonte: FAFICH, 1996.

<sup>909</sup> CARDOSO, *Lei Branca... Op. Cit.*, p. 124-125.

Já Andrade analisa a eclosão da maior revolta de escravos do sudeste ocorrida durante o período regencial na localidade de Carrancas (distrito de Campanha), nas fazendas de Campo Alegre e de Bela Cruz. O motim começou quando um grupo munido de armas de fogo e instrumentos de trabalho atacou o filho do deputado liberal Gabriel Francisco Junqueira em 1833. O estudo dos autos feito pelo pesquisador demonstra como a rebelião foi meticulosamente articulada, tendo apoio de pessoas da elite local, como o padre Joaquim José Lobo cuja figura prometeu alforriar (em nome do imperador) todos os escravos que se revoltassem contra os senhores liberais.<sup>910</sup>

O principal líder deste motim, Ventura Mina, foi descrito por uma correspondência emitida pelo juiz de paz de Baependi, como aquele que “se havia coroado rei” entre os amotinados dos quais se agrupavam em diferentes procedências étnicas.<sup>911</sup> Este episódio demonstra que a eleição de reis não foi atributo exclusivo das irmandades e poderia ocorrer em outras manifestações do cativo, como aconteceu com os quilombos, levantes e outros festejos, como os *cucumbis*, *maracatus*, *moçambiques*, etc.

Ao contrário do que muitos folcloristas pensavam - como Mário de Andrade, ao se referir aos *reis congos*, como “reis de fumaça” — esses soberanos eleitos pela comunidade negra integraram um papel de liderança do qual ultrapassava, eminentemente, o aspecto dito honorífico, ornamental e desprezioso, dessas realezas.<sup>912</sup>

Na freguesia de Nossa Senhora da Piedade da Vila de Barbacena, por exemplo, um ofício do governo provisório (1822) remetido ao Juiz Ordinário daquela localidade, determinava que o Rei do Rosário não poderia ter “inspeção alguma sobre os negros de outras freguesias”, sugerindo, com isso, o exercício de inspeção do rei do congo como algo permitido somente naquela localidade.<sup>913</sup> Em Mariana, o vigário Leonardo de Azevedo Castro escreveu uma petição em 1771 se queixando dos afrontamentos cometidos pelos reis do Rosário. O sacerdote chegou até denunciar um deles como conspirador da libertação de

---

<sup>910</sup> ANDRADE, M. F. de. “Rebelião escrava na Comarca do Rio das Mortes, o caso de Carrancas”. In.: *Revista Afro-Ásia*, Nº 21-22, ano 1998-1999, pp. 45-82.

<sup>911</sup> Cf.: *Idem*. Em outro estudo, Flávio dos Santos Gomes em suas “Histórias de Quilombolas” assegurou a participação de lideranças religiosas envolvidas no levante de escravos em Vassouras na fazenda de Manoel Francisco Xavier em 1838. Durante o processo instaurado em 1840, em função da articulação de fuga em massa de escravos daquela propriedade, o ferreiro Manoel Congo foi acusado de ser o rei da comunidade quilombola e líder, também reverenciado como “pai”. Cf.: GOMES, F. S. *Histórias de quilombolas*. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 207-208.

<sup>912</sup> ANDRADE, Mário de. *As danças dramáticas do Brasil*. Rio de Janeiro: Boletim Latino-americano de Música, Vol. 6, 1946. \_\_\_\_ “Lanterna Verde”, nº 2. Rio de Janeiro, fev. de 1935, p. 37-53. Apud: CASCUDO, C. *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, s/d, 4ª Ed, p. 627-646.

<sup>913</sup> APM, Livro de Portarias do Primeiro Governo Provisório, Seção Provincial 2, Ano 1822, p. 60v. Apud: EUGÊNIO, *Fragmentos da liberdade... Op. Cit.*, p. 108.

alguns dos escravos ali presos naquela Vila.<sup>914</sup> Já em Prados, paróquia vizinha ao Pilar de São João del-Rei, o rei — juntamente com seu séquito — se opôs abertamente a licença do ordinário pela qual concedia aos brancos a posse da capela em fins do século XVIII.<sup>915</sup>

A propósito desta discussão, João José Reis problematizou, com propriedade, as ambigüidades inerentes às representações construídas pelas autoridades, acerca dos significados da realeza de cor, ao chamar atenção para o “caráter polimorfo e polissêmico da festa negra”. O autor considerou em sua análise desde os batuques de lundus até as manifestações afro-católicas das irmandades, admitindo que diferentes eram as interpretações das autoridades acerca das festividades africanas no Brasil, a depender do contexto histórico, das alianças e dos atores envolvidos.<sup>916</sup>

Na visão dos diferentes setores senhoriais, os folguedos, de um modo geral, poderiam representar tanto uma frouxidão de domínio e a “desordem pública”, quanto um elemento pacificador das tensões do escravismo, entretenimento ingênuo na forma de alívio do cativo, como pensou Antonil. Essa desconfiança em relação à investidura da realeza negra pode ser uma razão capaz de explicar a freqüente omissão dos compromissos no que diz respeito ao esclarecimento das funções e da liturgia desempenhada pelos reis do congo nas irmandades. O estatuto do Rosário de São José da Barra Longa nos aponta a coroação de um rei e uma rainha na irmandade constituído como um costume consolidado e praticado em “todas as partes” da capitania:

Haverá nesta Irmandade um Rei e uma Rainha, *como já se pratica e é costume em todas as partes*, os quais no dia da celebração da festa de Nossa Senhora estarão na Igreja coroados ao pé do Arco Cruzeiro, onde não encontra as devidas observâncias das declarações da Sagrada Congregação e Constituição para maior zelo e fervor da Santa Irmandade (...) <sup>917</sup> (Grifos Nossos)

A coroação se realizava em primeiro domingo do dia de N. Sra. do Rosário (07 de outubro) e durante a solenidade litúrgica, prevista para acontecer dentro da capela, havia missa cantada e sermão previamente preparado pelos melhores pregadores. Fora do templo, após a procissão, iniciava-se, ao pé do Cruzeiro, “como costume em todas as partes”, a

---

<sup>914</sup> ANDRADE, Carlos Drummond. “O Rosário dos homens pretos”. In: *Poesia Completa e Prosa*. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1973, p. 28.

<sup>915</sup> Até hoje o episódio é conhecido pela memória coletiva da população daquela localidade, cf.: BORGES, *Escravos e Libertos... Op. Cit.*, p. 86.

<sup>916</sup> REIS, J.J. “Tambores e tremores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX”. In.: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras festas*. Ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Editora Unicamp, CECULT, 2002, pp. 101-246.

<sup>917</sup> Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São José da Barra Longa. Bispado de Mariana, 1760, Cap. 13, In.: MARTIN FILHO, *Compromissos... Op. Cit.*, p. 263



coroação do rei e da rainha do Congo. No decorrer do evento, esperava-se das pessoas católicas, uma postura de respeito, sem qualquer sinal de “dúvidas, porfias, razões ou bulhas,” ou outras atitudes que *perturbassem ou escandalizassem os circunstantes*.<sup>918</sup> Já o compromisso de sua congênere em Itaverava apenas menciona o quanto o rei e rainha teriam que pagar pela ocupação do cargo (12 oitavas cada um). No entanto, não há uma descrição clara sobre a representatividade dessa realeza dentro da irmandade. No dia da festa, marcada para a “primeira oitava do Divino Espírito Santo,” haveria missa cantada, Senhor Exposto e orquestras musicais, tudo com a “maior solenidade e decência possível”. E no dia da posse e da coroação, os oficiais e demais irmãos ficariam responsáveis pela distribuição de centenas de rosários para a recitação da meditação à Maria Santíssima em altar de Nossa Senhora em intenção aos *irmãos vivos e defuntos*.<sup>919</sup>

Em Baependi, o estatuto do Rosário permitia o reinado àqueles que, “por voto” quisessem ser rei ou rainha, no entanto, a administração do cofre ficaria sob responsabilidade do juiz, escrivão e tesoureiro, cujos cargos deveriam ser preenchidos por “irmãos *pretos* ou *crioulos* libertos de abono.”<sup>920</sup> Além da realeza eleita anualmente, havia os reis vitalícios considerados personagens tão “essenciais a esta devoção de pretos” que, sem eles se julgaria “deslustrada toda ação pública”. O rei e a rainha vitalícios assumiam, neste caso, “a coroa todas as vezes que houvesse falência dos eleitos”.<sup>921</sup>

Certamente, o caráter vitalício desta realeza não conferia inserções somente esporádicas destes personagens. É provável que esses reis e rainhas possuíssem uma intensa participação informal principalmente no que se refere ao processo de organização da festa ao santo padroeiro. Segundo o mesmo estatuto, era preciso frear as despesas frente aos divertimentos, jantares que em *nada contribuíssem ao culto divino*.<sup>922</sup> Esta preocupação em regulamentar a prática das *comilanças* demonstra o prestígio deste momento para os irmãos. Mais uma vez vêm à tona os múltiplos anseios dos diferentes grupos implícitos no discurso estatutário.

---

<sup>918</sup> Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São José da Barra Longa. Bispado de Mariana, 1760, Cap. 13, In.: MARTIN FILHO, *Compromissos...*, p. 257.

<sup>919</sup> AEAM, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário da Freguesia de Santo Antônio de Itaverava, Livro 15, Cap. 3 “Da festa de Nossa Senhora e missas da Irmandade”, (1743-1762).

<sup>920</sup> ACMC, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Baependi (1820), Cap. 5 e Cap. 6.

<sup>921</sup> ACMC, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Baependi (1820), Cap. 5 e Cap. 6.

<sup>922</sup> ACMC, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Baependi (1820), Cap. 18.

Nesse sentido, a exposição de uma determinada contravenção a ser suprimida (conforme a retórica normativa do compromisso) converge com as orientações tridentinas acerca da padronização do culto católico na prática evangelizadora no *além mar*. Além disso, a indicação de comportamentos inadequados às expectativas ortodoxas exprime a dinâmica sustentada pelo tripé — norma, infração e punição — como próprio elemento constitutivo da normatização no interior da irmandade. Os *banquetes*, neste caso, se tornaram um campo privilegiado de confrontos entre os anseios dos irmãos e as prerrogativas pastorais dos bispados e dos párocos, bem como das políticas reformistas pombalinas orientadas para a *civilização* das expressões ditas populares.<sup>923</sup>

O cerimonial da refeição festiva integrava um dos pontos altos da celebração ao santo patrono. A fartura de alimentos, especialmente preparada para o regozijo festivo, delineava uma espécie de ritual de inversão para aqueles irmãos, na medida em que a abundância de víveres contrastava com as dificuldades diárias para a manutenção de uma alimentação reconhecidamente precária.<sup>924</sup> Marcos Aguiar demonstrou detalhadamente como grande parte das receitas dessas *irmandades de cor* se convertia na realização de festas e banquetes. Para o autor, essas “festas assumiram importância capital nas confrarias negras”, pois sua realização conferia aos irmãos “elementos de distinção da vida colonial”, de modo a tornar a pomposidade dessas funções públicas, uma espécie de promoção da auto-imagem da irmandade frente às outras confrarias da localidade.<sup>925</sup>

Esta concentração desproporcional das receitas em festejos, banquetes — a depender das necessidades de cada irmandade, na realização de reformas e ereção de templos — foi um ponto muito combatido pelos visitantes eclesiásticos durante a primeira metade do século

---

<sup>923</sup> Pombal, ao implementar sua reforma administrativa das irmandades, submetendo esses sodalícios à fiscalização da Coroa, proibiu a coroação de reis e as manifestações de reisados, o que não demonstrou efetividade na prática, pois a coroação de reis negros continuou a ser realizada em muitos pontos da colônia. Cf.: BOSCHI, *Os leigos e o poder...*, *Op. Cit.*, p. 116-122. As visitas pastorais promovidas pelo Bispado de Mariana tentaram reorientar as despesas voltadas para as festas para os ofícios religiosos. Alisson Eugênio, em consulta às visitas episcopais demonstrou que na Irmandade do Rosário de Casa Branca os irmãos realizavam o “Domingo Gordo”, denominação popular dada ao Banquete realizado pelos irmãos. Esta mesma confraria foi repreendida pelo visitador pelo fato da irmandade não cumprir todos os ofícios religiosos, em função da festa. A orientação do superior foi para que o pároco não permitisse “auto algum da irmandade, nem nas festividades” enquanto os irmãos não se mostrassem satisfeitos com os ofícios sagrados, como as missas em sufrágio aos irmãos falecidos. EUGÊNIO, *Fragmentos da liberdade...* *Op. Cit.*, p. 113- 128

<sup>924</sup> Segundo Russell-Wood: “Por lei, os escravos tinham os domingos e os dias santos para cultivar suas roças, mas há muitos indícios de que os senhores insistiam que seus escravos trabalhassem como carregadores ou no cultivo de suas propriedades nesses dias. Os senhores cortavam os custos deixando de fornecer o sustento adequado aos escravos ou dando-lhes comida apodrecida. Muitas doenças eram provocadas pela venda de carne de porco estragada aos escravos depois que os brancos se recusavam a comprá-la. [A farinha de mandioca também era letal], segundo, porque não era adicionado fermento ao fubá e, assim, crua, a farinha ficava no estômago como uma massa coagulada.” Cf.: RUSSELL-WOOD, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 175.

<sup>925</sup> AGUIAR, Marcos Magalhães. “Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial.” In.: JANCSÓ, I & KANTOR, I, (Org.). *Festa. Op. Cit.*, pp. 361-396.

XVIII. De acordo com a visitação do cônego José dos Santos, ao fiscalizar o Rosário de Santo Antônio de Itatiaia em 1761, os irmãos só estavam dispostos a contribuir mediante a realização da festa, caso contrário, não mediriam esforços para se recusar, efetivamente, o pagamento dos anuais, esmolos e mesadas.<sup>926</sup> Diante da insistência acirrada para que os confrades desta e de outras associações de *pretos* diminuíssem os gastos com as celebrações, por eles consideradas profanas, as entidades passaram a contribuir com o pagamento na forma de mantimentos da festa e não com valores monetários.

Sendo assim, os sodalícios passaram a aceitar a doação de víveres como galinhas, leitões e outras iguarias, cujas prendas de alimentos seriam preparadas para o dia do *banquete*. Do mesmo modo, os escrivães registravam como esmolos, a prestação de serviços de músicos, costureiras, lavadeiras e demais ajudantes empregados na armação da igreja, no cuidado das opas e na preparação da celebração ao santo patrono. Com esta estratégia, em não lançar as despesas monetárias nos registros de contabilidade da confraria, os irmãos conseguiam arrecadar rendimentos paralelos às receitas espirituais e investi-los em festas e *banquetes*, tidos como manifestações heterodoxas aos olhos da Igreja Reformada.<sup>927</sup> Nessas funções festivas, as irmãs e a realeza negra exerciam uma espécie de poder informal, haja vista as decisões de cunho administrativo e burocrático determinadas, na maioria das vezes, pelas juntas masculinas de oficiais mesários.

Presente nas confrarias europeias desde os tempos medievais, o *banquete* adquiriu no contexto da diáspora atlântica significados africanos, uma vez que a alimentação, enquanto ritual sagrado das culturas bantas, configurou para os irmãos uma forma de confraternização com a entidade sagrada.<sup>928</sup> Nas irmandades do Rosário e São Benedito, os alimentos oferecidos durante os *jantares* eram tratados pelos devotos como provimentos abençoados pelo santo, com poder operar cura, justamente por servir de sustento ao corpo e ao espírito para seus confraternizantes.

Sendo assim, consideramos a ênfase dada ao aspecto material e à ideia de profanação atribuídos aos *banquetes* como um ponto a ser relativizado, pois a preocupação em não reproduzir na construção da análise, o discurso evangelizador dessas autoridades eclesiásticas, nos permite delinear os significados sagrados construídos por seus praticantes devotos. Esta

---

<sup>926</sup> *Idem*, p. 369.

<sup>927</sup> *Idem*, p. 371

<sup>928</sup> O banquete ritual banto foi recriado na diáspora atlântica nas formas de celebração dos sepultamentos tidos como “gentílicos”. Nessas oferendas, as homenagens eram dedicadas às entidades sagradas e ao morto, nas celebrações das Casas de Zingú, nos rituais de calundu e posteriormente, no candomblé, se instituiu como “comida de santo”.

afirmação decorre do fato de que o argumento da “sustentação material do culto” — em referência aos gastos exorbitantes dos festejos — pode ser uma justificativa para desprestigiar o aspecto sagrado deste cerimonial, em negligência da sua dimensão simbólica. Nesse sentido, o dispêndio material de recursos não deve ser visto como frente dissociada da vivência religiosa e dos mecanismos de celebrar, agradecer e se confraternizar com o santo de devoção.

Em consulta ao livro de receita e despesa da irmandade do Rosário de Prados, freguesia vizinha do Pilar de São João del-Rei, observamos que durante o reinado do liberto Joaquim Benguela, entre os anos de 1823-1824, a preferência dos recursos foi voltada para o dispêndio das festas e reformas da capela, confirmando as assertivas de Aguiar. Neste ano houve o investimento de 8\$700 réis para a música do dia do reinado, 15\$550 investidos para a compra de dezenove libras de cera de velas; 3\$600 réis reservados à compra de foguetes e o valor de 8\$700 deixados para a feitura da imagem de Nossa Senhora. No ano seguinte, sob o reinado do mesmo Joaquim Benguela, além dos gastos habituais, foi registrado o valor de cento e cinquenta réis a serem pagos ao tocador de caixa Manoel Congo e 10\$800 réis empregados na “música do dia do reinado.” Já no ano de 1832, o tesoureiro liberto Joaquim dos Reis Benguela declarou nas despesas 10\$560 réis de investimento na “música do dia da posse” e setecentos e vinte réis destinados à comida e azeite para os tocadores de caixa da mesma irmandade. As despesas de 1828 foram distribuídas na compra de alfaias sagradas (vinhos, hóstias incensos, pinturas de imagens, rosários, etc.), além do pagamento ao reverendo João Rodrigues de Mello (1\$800 réis), pela realização da missa cantada e, ao sacerdote Fabiano Dias Ladeira (1\$200 réis), responsável por dizer o sermão no dia da festa.<sup>929</sup>

Em Barbacena, a irmandade congênere gastou em 1812 o valor de 5\$418 réis de “toucinhos e miudezas para os trabalhadores”. A mesa diretiva desembolsou no ano seguinte 12\$800 para a realização das pinturas das varas e na compra dos panos de linho a serem destinados à confecção da bandeira do mastro. Além dos gastos habituais, com o pagamento pelos serviços de capelania, reformas da igreja e ofícios espirituais, a irmandade despendeu 22\$400 para os honorários do músico Manoel dos Passos Graças pelos seus serviços prestados. Anos depois, João Carlos Abranches doou duas garrafas de vinho, 24 galões de farinha de trigo, pães e mais miudezas para a festa do Rosário. O mesmo doador foi ainda mais generoso, ao despender 6\$770 réis em milho e farinha de trigo para a celebração festiva

---

<sup>929</sup> PNSCP, Livro de Receita e Despesa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (1788-1833).

do ano seguinte.<sup>930</sup> Ao longo dos assentamentos da contabilidade da confraria, aparecem o registro de vinhos, ceras, foguetes, pólvora, flores e demais ornamentos apetrechos componentes da celebração festiva do “dia do reinado”.

Em contraposição às disposições estatutárias, o vinho (mesmo tido como elemento sagrado nas celebrações litúrgicas) não poderia faltar para os ditos “usos profanos” durante os festejos em homenagem ao santo padroeiro. Além do vinho, outras bebidas “espirituosas” tinham seu consumo garantido pelos irmãos durante o *banquete*. Julita Scarano, ao tratar sobre a ambigüidade das bebidas alcoólicas na colônia, disserta que o vinho poderia ser tão valorizado pelo seu aspecto sagrado — por constituir junto com o pão o simbolismo central do rito eucarístico — como também poderia ser enaltecido por ser visto como poderoso energizante e fonte de curas. Já a aguardente (subproduto dos engenhos de açúcar) considerada uma bebida inferior era, muitas vezes, distribuída à escravaria pela manhã para que os trabalhadores enfrentassem, com mais disposição, a dura jornada de afazeres pesados, segundo a crença senhorial da época.<sup>931</sup>

No entanto, inúmeras proibições emitidas em bandos régios pela capitania de Minas evidenciam o receio das autoridades coloniais frente ao uso excessivo e continuado deste produto. Isto ocorreu não porque as autoridades se preocupavam com a saúde dos cativos e libertos, mas em razão da embriaguez liberar estímulos reprimidos e poder incitar motins, brigas ou ajuntamentos desordenados que pudessem comprometer o sossego público.<sup>932</sup>

Por seu turno, mesmo com as proibições, a bebida espirituosa, de fácil acesso na colônia, estava disponível nas vendas, tabernas e tabuleiros ambulantes, promovendo o consumo aberto pelo produto. Em dias festivos, os fogueteiros anunciavam, com o estrondo, a chegada da iguaria. Tal anúncio permitia, mesmo diante das reprovações protocolares, que a bebida fosse altamente consumida após as saídas das bandeiras.<sup>933</sup> O uso da água ardente não se restringia à celebração ao santo patrono; em dias de enterros, a iguaria era servida durante os velórios como “modo de homenagear os mortos”, anunciando a conformação de um hábito cuja funcionalidade deste costume ultrapassava a satisfação corporal. Consoante Scarano:

---

<sup>930</sup> AEAM, Receita e Despesa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Barbacena, Livro C32, Assentos de 10/06/1853 e de 08/10/1854.

<sup>931</sup> A autora se refere principalmente aos trabalhadores da mineração, cf.: SCARANO, Julita. “Bebida alcoólica e sociedade colonial.” In.: JANCSÓ, I & KANTOR, I, *Festa... Op. Cit.* pp. 467-486.

<sup>932</sup> *Idem*, p. 477.

<sup>933</sup> Segundo Scarano, “alguns vendedores de cachaça vêm à noite e, com tiros [ou foguetes], avisam os pretos de sua presença e assim efetuam suas vendas. A bebida era escondida para então ser consumida em ocasião oportuna, geralmente em uma festa que reunia as pessoas de cor, mesmo nas festas das irmandades e em outras de teor semelhante. Cf.: SACARNO, J. *Cotidiano e solidariedade: Vida diária da gente de cor nas Minas no século XVIII*. São Paulo Brasiliense, 1994, p. 79. Apud: EUGÊNIO, *Fragmentos da liberdade... Op. Cit.*, p. 115

A bebida, ao lado da comida, fazia parte integrante das festas, tanto religiosas como profanas, das comemorações, das reuniões. Não havia festa sem seu consumo, mesmo a embriaguez parecia natural e permitida nessas ocasiões, se houvesse uma boa intenção, como o desejo de homenagear os santos e os valorizar. Ao menos essa era uma crença bastante divulgada. *A bebida seria como uma real homenagem* e mesmo alguns excessos pareciam dignos de perdão. Esse era o costume difundido, sem, entretanto, o beneplácito da Igreja.<sup>934</sup> (Grifos Nossos)

Com o estabelecimento deste modo costumeiro de tecer homenagear aos mortos e aos santos, a bebida se transformou num recurso viabilizador da solidariedade entre os escravos, forros e pobres livres. Ao mesmo tempo, a embriaguez servia para canalizar o êxtase festivo e incentivar, por outro lado, a realização de tumultos, brigas e confusões, gerando, com isso, apreensões no imaginário senhorial. Sendo assim, conclui Scarano:

(...) as festas tinham no álcool um motor capaz de dar mais vigor às danças e aos cânticos, estreitar, mesmo que temporariamente, as amizades e fazer com que as pessoas tivessem alguma oportunidade de dar vazão aos seus sentimentos, participar do mundo circundante, mostrar, enfim sua humanidade. Também constituía oportunidade de manifestar sentimentos muitas vezes mantidos secretos, isto é, combinar levantes ou preparar fugas. Todos esses aspectos eram temidos pela população das vilas e dos arraiais, das fazendas e das catas, e isso é o que causa apreensão, temor nas autoridades e nos habitantes brancos.<sup>935</sup>

Esta percepção polissêmica acerca do uso do vinho e outras bebidas alcoólicas foi também reproduzida dentro das irmandades leigas, na medida em que galões e garrafas de vinho foram registrados como compras e doações nas receitas confrariais, insinuando, pela quantidade, um uso não voltado exclusivamente para fins litúrgicos. Deste modo, mesmo em interface às cláusulas restritivas, a comilança, a dança, o vinho, a aguardente integraram os elementos indispensáveis para a ocasião do riso festivo ou aquilo que Backhitin definiu como sátira social. Consoante o autor:

Essa liberação do riso e do corpo contrastava brutalmente com o jejum passado ou iminente. A festa marcava, de alguma forma, uma interrupção provisória de todo sistema oficial, com suas interdições e barreiras hierárquicas. Por breve lapso de tempo, a vida saía dos seus trilhos habituais legalizados e consagrados e penetrava no domínio da liberdade utópica.<sup>936</sup>

---

<sup>934</sup> SCARANO, Julita. “Bebida alcoólica e sociedade colonial.” In.: JANCSÓ, I & KANTOR, I, *Festa...*, p. 478.

<sup>935</sup> *Idem*, p. 479

<sup>936</sup> BACKHITIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec/ Universidade de Brasília, 1987, p. 82-83.

Natalie Davis, em seu estudo sobre os *charivaris*<sup>937</sup> na França, também desenvolveu uma interpretação similar, ao considerar esses festejos carnavalescos uma espécie de paródia ou *sátira social* “movidas por tradições políticas e morais”, pelas quais se legitimavam as manifestações dos rituais de inversão.<sup>938</sup> Nesta mesma esteira de abordagem, o historiador inglês E. P. Thompson analisou os motins de fome e os *hough music* como espaços de reivindicação social à luz de uma perspectiva de direitos consuetudinários, acionados pelos grupos subalternos. Para o autor, o anonimato nesses espetáculos foi utilizado pelos indivíduos como instrumento de defesa, ao mesmo em que as ações populares se afirmavam como veículos de expressão dos anseios coletivos.<sup>939</sup> A ritualização de queima de effgies, o uso de máscaras, o barulho satírico e os gestos obscenos — elaborados nessa teatralização festiva dos trabalhadores ingleses — representavam os elementos simbólicos de uma *economia moral* ou de cultura política dos grupos marginalizados no contexto da Inglaterra pré-revolução industrial.<sup>940</sup>

Nesse sentido, podemos considerar a formação de culturas políticas<sup>941</sup> na vivência associativa das irmandades negras, tendo em vista a identidade devocional instituída, a partir do uso de códigos comuns fomentadores de comportamentos políticos específicos naquela sociedade escravista. Esta politização do comportamento associativo não se manifestou apenas nas funções públicas como os reinados — potenciais *charivaris* — mas, sobretudo, nas ações coletivas dos irmãos. Exemplo disso pôde ser confirmado diante das reivindicações dos confrades negros frente ao pároco, em defesa do estado de autonomia na gestão do culto. Outra expressão de organização voltada para o alcance de fins coletivos foi notada em relação aos pedidos de resgates e de extensão de privilégios dirigidos por diversas associações ao

---

<sup>937</sup> O *charivari* era forma de expressão comunitária usada para gerar a humilhação pública de atos considerados violadores às leis consuetudinárias. Geralmente o séquito carnavalesco produzia grandes efeitos sonoros ruidosos, o que levou a ser chamado na Inglaterra por *Rough Music*. O cerimonial utilizava de rituais como desfiles, uso de máscaras, simulação de julgamentos, queima de effgies, etc., e era acionado frequentemente para expressar a desaprovação comunitária frente às práticas como adultérios, casamentos fora dos padrões tradicionais entre outros. Cf.: DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo*. Sociedade e cultura no início da França moderna. Tradução de Mariza Corrêa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 129-156. Ver também: THOMPSON, *Costumes em comum... Op. Cit.*, p. 353.

<sup>938</sup> DAVIS, *Culturas do povo... Op. Cit.*, p. 87-92.

<sup>939</sup> THOMPSON, *Costumes em comum... Op. Cit.*, p. 367.

<sup>940</sup> *Idem.*

<sup>941</sup> De acordo com Rebeca Contijo, cultura política é uma noção de caráter plural, pois: “cabe apontar que se trata de um elemento constitutivo da identidade do grupo que apesar de possuir tendências diversas e até mesmo contraditórias, faz uso de códigos comuns, compartilhando significados e formas concretas de sociabilidade e linguagem que se referem ao fenômeno político.” Cf.: CONTIJO, Rebeca. “História, cultura política e sociabilidade intelectual. In.: BICALHO, M., GOUVÊA, M., SOIHET, R. (Orgs.). *Culturas Políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad/ FAPERJ, 2005, pp.259-284.

poder régio, enquanto forma de expandir os recursos de proteção aos filiados em *irmandades de cor*.

Nessa perspectiva, as associações religiosas projetaram, muitas vezes, hábitos e ações políticas em suas práticas de sociabilidade. Para atingir seus objetivos, os irmãos precisavam arregimentar seus anseios comuns em torno dos elementos sacralizados na figura do rei congo. Ao lado da crença desses signos da realeza negra foi sublinhado o papel do *rei congo* como mediador entre a comunidade e os poderosos locais, fazendo desta figura o porta-voz das reivindicações grupais e importante veículo de revitalização identitária da diáspora.

No item a seguir tecemos balizas de como a representação reinado na confraria se tornou respeitada pelo seu aspecto sagrado por veicular o contato entre os mundos visível e invisível, facilitando, deste modo, a comunicação dos vivos com os seres ancestrais. Ademais, vislumbramos também o surgimento dos autos festivos numa perspectiva atlântica, a considerar, nesta análise, o florescimento da entronização de *reis negros* tanto no Reino como no Novo Mundo. Nesta abordagem, procuramos tangenciar os significados em torno das práticas dos irmãos e das formas como as autoridades enxergavam a eleição de reis, ora como folguedo ingênuo, ora como espaço subversivo.

### **6.1 O rei dos vivos e dos mortos: intercessões de memórias, culturas e identidades na festa do Rosário**

Em São João del-Rei, durante a cerimônia de posse dos oficiais mesários, o ritual de investidura da realeza discorria no interior do templo, quando todos os recém-eleitos e antigos oficiais formavam alas. Os primeiros situavam-se ao lado da epístola e os segundos, ao lado do evangelho. Posicionados em ordem hierárquica, “conforme a graduação dos seus cargos”, o capelão paramentado de “sobrepeliz, estola e capa de asperge” dava início ao ritual de posse da nova mesa diretoria. O sacerdote de joelhos, diante do altar, invocava inicialmente a graça do Espírito Santo, pedindo as bênçãos com a solenidade de música sacra, para depois, ao assumir o seu lugar ao púlpito, dar prosseguimento ao ato litúrgico de coroação dos reis congos.<sup>942</sup>

Os quatro reis, prontamente “encostados ao Arco Cruzeiro”, esperavam o aviso do capelão para se aproximarem até o supedâneo do altar, onde se ajoelhavam ao mesmo instante em que o sacerdote transmitia a coroa dos antigos reis para os novos eleitos. De acordo com o

---

<sup>942</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Cidade de São João del-Rei, Cap. 7 “Das Fórmulas de Posse”, 1841, Fl. 17-18



capítulo sétimo do compromisso dessa mesma irmandade, tudo se realizava “acompanhado daquelas orações e cerimônias eclesiásticas”. E o mesmo deveria ser aplicado aos provedores, a respeito da transmissão das varas cujas insígnias serviam de distinção frente aos outros irmãos durante as procissões. Depois dos provedores, o “secretário, o tesoureiro e o procurador” recebiam “tão somente” a água benta na investidura dos seus cargos. E por fim, todos os mesários subiam ao púlpito e depois de empossados, se aproximavam da epístola, recebendo a benção final, até que capelão encerrava o ritual “com música, o Hino *Te Deaum Laudamus*”.<sup>943</sup>

Em todas as ocasiões públicas e dias festivos, os rei e a rainha deveriam se cingir com a coroa e o cetro de prata, sempre que a irmandade saísse incorporada pelas ruas da Vila, principalmente durante os cortejos fúnebres. Os provedores também empunhavam o cetro de prata e os demais irmãos traziam em suas opas brancas de camurça, um rosário de Maria Santíssima do tamanho de uma hóstia cujo símbolo deveria ser transmitido aos oficiais eleitos no ano seguinte.<sup>944</sup> Nota-se neste modo de investir o rei, em ocasiões públicas promovidas pelas irmandades tanto no Reino como no Novo Mundo, a presença de raízes fincadas no processo de conversão da África Central. Após a adesão ao catolicismo, Afonso I durante seu reinado no Congo (1507-1542) procurou, através do cerimonial católico, novas formas de reconhecimento político e extensão das relações clientelares com os *sobas* provinciais.<sup>945</sup>

Esses chefes locais, ao serem batizados na fé católica, passaram a ser nomeados como duques, marqueses, condes, redefinindo, portanto as estruturas de poder do Reino do Congo.

---

<sup>943</sup> De acordo com o capítulo sétimo do estatuto de 1841: “No dia da posse que será sempre na Segunda Dominga de fevereiro, depois de reunidos todos os Mesários na Capela-mor formando alas de um e outro lado, isto é, os novos eleitos da parte da Epístola, e os que fundam naquele ato ao lado do Evangelho, assim postos em ordem conforme a graduação de seus cargos, e o Rei e rainha em um [ilegível] encostado ao Arco Cruzeiro deste mesmo lado, que para isso, se apresentará, depois disso assim predisposto o Reverendo Capelão paramentado de Sobrepeliz, Estola e Capa de Asperge, posto de joelhos diante do Altar, passará logo com a música a invocar a Graça do Espírito Santo, depois do que tomando o lugar que melhor convier em cima do presbitério daí passará a fazer a leitura do cap. Antecedente com todos os seus §§ e finda que seja passará imediatamente a empossar os referidos Mesários, principiando pelos quatro Reis, que subirão todos juntos até o supedâneo do Altar, onde genuflexarão, depois do que voltarão da mesma forma para o Reverendo Capelão e ajoelhando-se todos diante dele, o mesmo tirará as Coroas das cabeças dos que findam e lançará nas dos eleitos, tudo acompanhado daquelas orações e cerimônias Eclesiásticas. O mesmo se praticará com os Provedores e Provedoras, respeito às varas que devem trazer. Depois destes, subirão o Secretário, o Tesoureiro e o Procurador, a receberem Água Benta, tão somente e, por último, todos os mais mesários, e desta forma empossados, descerão para baixo (sic) e se colocarão todos da parte do Evangelho e os findos se passarão para o da Epístola e nessa ocasião então entoará o Capelão com a música, o Hino *Te Deaum Laudamus* e de tudo isso se lavrará competente termo que será assinado por uns e outros Mesários.” Cf.: AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Cidade de São João del-Rei, Cap. 7 “Das Fórmulas de Posse”, 1841, Fl. 17-18.

<sup>944</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Cidade de São João del-Rei, Cap. 8, 1841, Fl. 18.

<sup>945</sup> MELLO E SOUZA, *Reis Negros, Op. Cit.*, p. 52-61.

Segundo os relatos produzidos pelas observações de João Antônio Cavazzi,<sup>946</sup> a investidura católica do rei em terras africanas trazia as seguintes descrições:

Armado um altar, na parte do Evangelho toma assento o bispo, se ele falar, o vigário-geral. Na parte da Epístola senta-se o Mani-Efunda, rodeado de príncipes, cada um dos quais, por não se saber ainda quem será o eleito, tem a esperança de o ser ele próprio. Este eleito, à certa altura levanta-se, vai ao meio do *Sancta Sanctorum* e depois de ter feito a oração, volta para o seu lugar. Aí de pé, exorta os presentes a ficarem sossegados quando ouvirem o nome do eleito e a aceitarem a sua exclusão. Acrescenta não ser tão desejável uma coroa, que limita o arbítrio do rei e o obriga a fazer só o que for para o bem dos súditos. Numa palavra procura dispor os ânimos de todos a uma eleição desapaixonada, para o bem do reino. Por fim, proclama o nome eleito e declara-o legítimo rei do Congo. Então o eleito *vai prosta-se ante o prelado e jura nas suas mãos, que viverá como católico e que derramará o sangue, se for necessário, pela verdadeira fé; que esquecerá qualquer ofensa pessoal, que administrará retamente a justiça e que será um verdadeiro pai de todos. Substancialmente estas promessas, feitas em voz alta, são as mesmas que fazem os príncipes católicos em nossos países. Esta cerimônia foi introduzida pelos portugueses, quando trouxeram com a doutrina de Jesus Cristo aos sagrados ritos da Igreja Católica.*<sup>947</sup> (Grifos Nossos)

Antes da adoção do ritual católico, John Thornton chama a atenção para a existência de uma investidura real eminentemente africana em que nenhum dos governantes poderia ser empossado sem que houvesse o consentimento do *kitame* (sacerdote). Nas regiões centrais, a cerimônia de posse exigia do novo rei e do sacerdote, a encenação de uma batalha, ao lado da disputa simbólica entre a rainha e da sacerdotisa, figuras femininas que também travavam uma luta paralela.<sup>948</sup> Com o avanço do processo de catolicização, a *crioulização*<sup>949</sup> das

---

<sup>946</sup> Missionário atuante nas missões evangelizadoras nos reinos do Congo, Matamba e Angola pela Congregação de Evangelização dos Povos.

<sup>947</sup> BNL, CAVAZZI, *Op. Cit.*, Livro 1, p. 223. Em outro trecho, Cavazzi reitera o poder simbólico do poder a partir da apropriação de insígnias europeias: “Os reis do Congo usam uma cerimônia importante e muito apreciada, que é a bênção dos súditos. Em certos determinados ou na questão de pública e extraordinária alegria, junta-se toda população no terreiro da cidade para receber do seu soberano esta graça, que todos têm grandíssimo apreço. O rei sai com maior pompa e colocando-se em lugar elevado, verifica se entre os presentes há algum indigno, se não houver nenhum imerecedor da bênção e não, lhe tiver chegado nenhum aviso em contrário, o rei levanta a mão direita, agita-a à maneira de um paralítico e sem proferir palavra, move os dedos para um lado e para outro sobre os presentes. Esta é a demonstração exterior pela qual cada súdito sabe que é amado pelo rei. Mas se alguém, por ordem de sua Majestade fosse excluído desta função, não poderia salvar-se dos insultos, até que, por mediação de algum favorito, voltar-se a ser admitido publicamente a tal favor.” Cf.: *Idem*, p. 225. Em outro trecho, o missionário descreve a ocorrência de um ritual semelhante ao beija-mão: “Durante toda a missa, o rei fica sempre de joelhos ou de pé, sem nunca se apoiar ou se sentar. Acabada a missa aproxima-se outra vez do celebrante que lê sobre ele outro Evangelho. Depois desta, senta-se e recebe benignamente as pessoas qualificadas, que lhe pedem a graça e a bênção, dando a mão a todos aqueles a quem quiser favorecer. Isto é coisa muito apreciada, e para chegar a tão grande favor há pessoas que esperam anos e anos, valendo-se também de potentes adianeiros. Beijar a mão do rei, porém, é privilégio conhecido ao seu privado ou menino. Depois desta cerimônia, o rei ajoelha-se outra vez e, por fim, toda comitiva partem pela mesma ordem da vinda”. Cf.: *Idem*, p. 228-229.

<sup>948</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial...”. In.: HEYWOOD, *Diáspora...Op. Cit.*, p. 95.

instituições políticas africanas, tal como a investidura católica, se consolidou efetivamente quando os soberanos do Congo passaram a distribuir títulos honoríficos portugueses<sup>950</sup>, através dos contratos de *undamento* (relações de vassalagem entre os soberanos africanos católicos com os reis portugueses).<sup>951</sup>

Esta extensão de redes clientelares veiculada à figura sagrada do rei cristão engajado em projetos missionários para expandir a fé católica fez destes representantes de poder, os “agentes culturais da disseminação da cultura afro-lusitana” na pré-travessia pelos reinos centro-africanos.<sup>952</sup> Para a autora, a utilização dos parâmetros de poder do Antigo Regime, não aconteceu de forma unilateral. Os reis africanos, juntamente com os vassallos nobres e as comunidades nativas “ajudaram a africanizar ainda mais a cultura afro-lusitana e facilitaram a sua disseminação para as regiões fora das áreas de contato”. Sendo assim, a religião católica híbrida<sup>953</sup> de cunho expansionista se africanizava nos reinos centrais, ao se disseminar áreas

---

<sup>949</sup> O processo de criouliização é pensador Heywood, a partir dos parâmetros de trocas culturais e não como simples miscigenação biológica. A africanista propõe uma revisão do conceito, na medida em que “os centro-africanos já traziam com eles uma tradição cultural crioula” forjada antes da travessia. Cf.: HEYWOOD, L. (Org.). *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 25. Mintz & Price, ao trabalharem com este conceito, chamam atenção para a construção de novos padrões culturais forjados a partir de orientações cognitivas partilhadas entre os exilados submetidos às imposições da escravidão na diáspora do Novo Mundo. Portanto os autores rejeitam uma abordagem de transposição cultural em favorecimento ao tratamento de recriações culturais onde as heranças e memórias não são vistas como remanescentes estanques ou passivos. Cf.: MINTZ & PRICE, *Op. Cit.*, p. 11

<sup>950</sup> Cavazzi teceu também algumas observações sobre a investidura dos nobres no reino do Congo, segue a descrição: “Para outorgar benefícios e dignidades costuma-se usar outro rito que põe relevo a majestade do rei e a submissão daquele que recebe a honra. Pela madrugada a festa é anunciada com tríplice descarga dos mosquetes e com outros estrépitos militares. Ao terceiro sinal sai o rei, que, sentado no trono, recebe a homenagem de toda parte prostrada no chão. Então, o candidato, pomposamente enfeitado, acompanhado por numerosa comitiva de amigos e de partidários é levado à presença do rei, que o recebe com grande gravidade. Aí, pondo-se de joelhos com os outros, ouve uma breve exortação, aceita as condições da investidura e jura cumpri-las. Depois recebe as insígnias, que são: um barrete mais ou menos rico (...), um alfanje, um estandarte e uma alcatifa, com a autorização de usar dela. São intermináveis os atos de profundíssima homenagem que nesta função são prescritos ao feudatário pelo ritual da Corte do Congo. Abaixa ele muitas vezes a frente até ao chão e, apanhando o pó e o lixo, vai sujando todo o corpo, até que o aceno do rei, lhe é permitido levantar-se. Então, com o festivo bater de palmas, manifesta a sua alegria e seu grande agradecimento.” Percebam que neste ritual de investidura dos nobres, o missionário chama atenção para os elementos da cultura africana que foram incorporadas ao ritual europeu, apropriado pela corte congoleza. As práticas de pintar o corpo e o bater de palmas foram mantidas, mesmo que os nobres assumissem títulos como condes, marqueses, duques, etc. Cf.: BNL, CAVAZZI, *Op. Cit.*, Livro 1, p. 225.

<sup>951</sup> HEYWOOD, L. “De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII.”. In.: HEYWOOD, *Diáspora... Op. Cit.*, pp. 101-124.

<sup>952</sup> *Idem*, p. 117.

<sup>953</sup> A autora chama a atenção para a dinâmica do processo de conversão nos reinos africanos, onde houve a africanização dos ritos católicos e a catolicização das tradições centro-africanas numa via de mão-dupla. Para a autora, as celebrações cristãs nesses reinos “tornaram-se africanizadas” e eram praticadas não só pela elite congoleza ou chefes angolanos, mas também por colonizadores portugueses e seus descendentes afro-lusitanos e, em alguns casos, até por religiosos missionários. Cf.: *Idem*, p. 109.

periféricas, tais como os sertões de *Cassanje* e outras regiões afastadas das cidades litorâneas fortificadas.<sup>954</sup>

Nessa perspectiva, o avanço d *hibridização cultural* e da apropriação dos parâmetros católicos de poder colocou em evidência as aproximações entre a entronização do *mani-congo* (enquanto rei cristão centro-africano) e os autos festivos das irmandades das confrarias negras tanto na América Portuguesa, como na metrópole e em outras colônias lusas.<sup>955</sup> Em Portugal, o espetáculo da coroação também se fez presente em festividades régias como entradas triunfantes, casamentos da Casa Real, aclamações, etc. Segundo Mello e Souza, o cortejo festivo da realeza negra foi incorporado às outras apresentações como “danças exóticas”, através de espetáculos públicos como forma de exposição do poder régio português e seu expansionismo no ultramar. Não obstante, mesmo com o cerceamento régio dessas manifestações nas imediações de Lisboa em 1559, a coroação de *pretos* cristãos tornou-se hábito costumeiro em festas religiosas do Reino. Principalmente naquelas de celebração da “Virgem Maria” em que os devotos “vestidos à sua moda, [seguiram] com danças e ritmos africanos execut[ando] até dentro das igrejas” do Rosário, onde muitos cativos e libertos se reuniam em associações desde 1494.<sup>956</sup>

Antônio Brásio, ao citar Pedro Azevedo, menciona a existência de associações africanas em Lisboa “mais ou menos secretas, governadas por reis.”<sup>957</sup> Julita Scarano supõe, a partir deste relato, que os africanos mantiveram suas tradições mescladas às práticas cristãs, através da eleição de reis em irmandades, justamente por se verem impedidos de dar continuidade às suas *sociedades secretas originais* baseadas no auxílio mútuo em terras ibéricas. Ao consultar o Alvará Régio de 1496 expedido por Dom Manoel, a autora reitera como a confraria do Rosário de Lisboa já se identificava, desde aquele ano como *irmandade de pretos*.<sup>958</sup> Por outro lado, tal referência cronológica serviu de ponto discordância na perspectiva de Tinhorão, quando autor sugeriu um reconhecimento posterior por parte do poder régio feita somente entre 1520-1524. Este marco, segundo Tinhorão, demonstra, a partir da resolução emitida pela Coroa, a oficialização da criação da *Irmandade do Rosário dos Pretos* desvinculada à sua congênere branca instalada no Convento de São Domingos de Lisboa, desde 1484.<sup>959</sup>

---

<sup>954</sup> *Idem*, p. 118.

<sup>955</sup> MELLO & SOUZA, *Reis Negros. Op. Cit.*, p. 225.

<sup>956</sup> *Idem*, p. 160.

<sup>957</sup> BNL, BRÁSIO, *Os Pretos em Portugal. Op. Cit.*, p. 73.

<sup>958</sup> SCARANO, *Devoção e escravidão. Op. Cit.*, p. 41.

<sup>959</sup> TINHORÃO, *Festa de Negro...*, *Op. Cit.*, p. 46-48.

Nesse período indicado por Scarano, a devoção do Rosário não havia se estabelecido ainda como *irmandade de pretos*, mas como orago protetor contra as dissidências religiosas e madrinha dos navegantes a serviço da Coroa; principalmente daqueles dispostos a explorar à Costa da Mina e os sertões da Guiné, levando consigo a bandeira espiritual do cristianismo. Tinhorão também relaciona a devoção dos dominicanos ao ideário de proteção contra as pestes que assolaram Portugal no final do século XV. Para o autor, a provisão régia de 1545, expedida por Dom João III, constituiu o beneplácito real de reconhecimento da primeira irmandade ibérica formada eminentemente por *pretos* escravos e libertos.<sup>960</sup>

Em consulta ao compromisso do Rosário dos Pretos do Mosteiro de São Domingos de 1565, constatamos a referência dos ingressos africanos como principiantes e edificadores desta confraria desde 1460, como sugere o texto inicial do compromisso:

(...) vindos das longes terras da Etiópia, tocadas da graça do Espírito Santo, vindo em consentimento de N. S. do Rosário e dos seus grandes milagres e movidos da católica devoção foram os primeiros edificadores, principiantes e ostentadores da mui S. Capela e confraria que será esta edificada e residente em Mosteiro de S. Domingos desta mui nobre leal cidade de Lisboa, a qual Capela e Confraria e devoção floresceu no ano de mil quatrocentos e sessenta.<sup>961</sup>

O compromisso ainda alerta àqueles irmãos que quisessem, “por devoção”, ser “mordomo, príncipe, reis, duque, condes, marqueses, cardeal e quaisquer outras dignidades” poderiam ter os ditos cargos “a votos” da mesa. Esta menção estatutária sugere a existência de uma *corte negra* no interior desta irmandade pelo menos nas últimas quatro décadas do século XVI, colocando em suspensão a afirmação de Tinhorão acerca da “absoluta falta de documentos” a respeito da coroação de reis em Portugal neste período.<sup>962</sup>

A realização do auto festivo, onde se coroava reis e rainhas negros, também se tornou prática costumeira em sua congênera da igreja de Salvador da cidade de Magalhães. Em petição encaminhada à Coroa para obterem licença na execução do peditério, os confrades assinalaram que as ditas despesas como recursos necessários para o culto e “festividades de todos os anos”.<sup>963</sup> Nestas circunstâncias, nunca se constatou o *mau uso* das esmolos pelo *reinado do congo*. O rendimento se aplicava integralmente ao culto divino, conforme a

---

<sup>960</sup> BNL, TINHORÃO, J. R. *Os negros em Portugal...*, *Op. Cit.*, p. 128-129.

<sup>961</sup> BNL, Microfilme F975, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos, Mosteiro de São Domingos de Lisboa, 01/12/1565, fl. 10.

<sup>962</sup> Consoante o autor: “A falta absoluta de documentos da época sobre o tema em Portugal não permite afirmar de forma esse auto da coroação dos reis do Congo começou a ser encenado na confraria de N. S. do Rosário de S. Domingos pelos meados do século XVI.” TINHORÃO, *Os negros em Portugal... Op. Cit.*, p. 143

<sup>963</sup> ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e lhas, Petição dos Confrades do Rosário da Igreja de Salvador de Magalhães para obtenção da Licença do Peditório, 22/08/1783, Maço 215.

justificativa enviada pelos rosários. Nesta ressalva, feita em relação ao bom ou mau uso das esmolas, vem à tona a necessidade dos irmãos em fundamentar seu pedido de licença para execução dos peditórios, folguedos e coroação de reis; sem que isso pudesse ser entendido como desvio de comportamento no que concerne à prestação de serviços ao culto divino. Por outro lado, fica claro a posição de desconfiança<sup>964</sup> das autoridades no tocante à realização dessas funções públicas mobilizadas pelos peditórios e autos festivos de coroação de reis.

Na América Portuguesa a eleição de reis existia “comprovadamente desde o início do século XVII”, adquirindo força, segundo Mello e Souza, a partir dos Setecentos.<sup>965</sup> A Vila de Recife foi um dos primeiros locais a deixar vestígio sobre a coroação de reis negros na colônia. A primeira descrição do ritual, salvo melhor juízo, remonta de 1642, quando uma embaixada do Congo visitou a vila holandesa, conforme o registro produzido por Gaspar Barléus em 1643.<sup>966</sup> Em irmandades do Rosário dos Pretos de Recife e de Olinda também se coroou negros durante as homenagens da festa à santa padroeira já nesta centúria. Segundo Rennefort, os homens e mulheres *de cor* da vila de Olinda, “elegeram um rei e uma rainha pelas ruas cantando, dançando e recitando os versos que fizeram, acompanhados de oboés, trombetas e tambores bascos” em cortejo realizado durante o ano de 1666.<sup>967</sup>

Na vila de Recife se desenvolveu uma hierarquia de reinado peculiar em que as lideranças da corte negra possuíam uma atuação acima dos limites políticos da irmandade. Marcelo Mac Cord demonstra como a hegemonia *angola* na realeza do Congo foi construída no interior da confraria do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio de Recife desde o século XVII, “mais precisamente logo após a Restauração Pernambucana”.<sup>968</sup> Segundo o autor, os *reis congos* exerciam autoridade sobre as corporações étnicas profissionais chefiadas por *governadores de nação*. Esses, respectivamente, recebiam uma patente do poder da capitania como licença legal para manterem o exercício de comando nos cantos de trabalho, organizados etnicamente por escravos e forros trabalhadores nas ruas de Recife. A

---

<sup>964</sup> Esta desconfiança das autoridades, em relação aos peditórios e outras funções públicas, se tornou patente também em correspondência entre a Secretaria dos Negócios do Reino e a Irmandade do Rosário do Convento de Santa Joana à respeito dos privilégios requeridos pelos irmãos. Segundo esta, os confrades pretos “abusavam desta graça pelas indecências que faziam no exercício das mesmas esmolas, causando irreverência à Imagem da mesma Senhora que consigo pouco traziam e pouco apreço à nossa religião.” Cf.: ANTT, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Confirmação de Privilégios da Irmandade do Rosário dos Pretos do Convento de Santa Joana, 04/02/1769, Maço 2091, nº29.

<sup>965</sup> MELLO & SOUZA, *Reis Negros...*, p. 179.

<sup>966</sup> BARLÉUS, Gaspar. História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil. Trad. São Paulo: Edusp, 1974, p. 254-255. Apud: LARA, “Uma embaixada africana...”. In.: KANTOR & JANCSÓ, *Festa...*, p. 152.

<sup>967</sup> RENNEFORT, *Histoire des Indes Orientales*. Apud: MELLO & SOUZA, *Reis Negros...*, p. 206.

<sup>968</sup> MAC CORD, *Revista Campos, Op. Cit.*, pp. 51-66. Ver também: \_\_\_\_\_ *O Rosário dos Homens Pretos de santo Antônio. Op. Cit.*, p. 141.

organização — pela qual ligava o rei da irmandade ao governador da capitania e às lideranças profissionais — expõe a engenharia multifacetada e complexa do jogo de relações sociais escravistas. Através dessas *cartas-patentes* os espaços dos reinados prestavam tanto para as reorientações identitárias dos diferentes grupos em contato, como também serviam de base nas negociações do mundo do trabalho frente às autoridades e à população livre. Os reis se posicionaram como importantes mediadores nos conflitos instaurados dentro e fora da irmandade, além de representarem os interesses coletivos do mundo do trabalho e dos anseios religiosos mediante ao poder da capitania e da elite recifense.

Em Minas Gerais — embora os compromissos omitam a referência de cláusulas restritivas baseadas na segregação étnica — não foi difícil identificar, com o avanço das pesquisas sobre o tema, a formação de redes e alianças assentadas em afinidades identitárias e fronteirizações internas subjacentes à unidade confraternal em torno da devoção do Rosário. Em contraste com a as irmandades litorâneas, as associações do Rosário de Minas raramente se subdividiram em reinados internos à semelhança da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Ifigênia cuja confraria chegou a ostentar sete reis no seio da mesma, cada qual representando seu grupo étnico.<sup>969</sup>

Na capitania de Minas as diferentes procedências étnicas souberam compartilhar o mesmo espaço físico sagrado da irmandade, através da multiplicação de altares laterais e juizados de santos. Além disso, esses sodalícios evitaram a fragmentação de reinados por meio do fortalecimento do *reinado do congo*, isto é, independente da procedência étnica da realeza eleita, assumiram esses chefes como reis do Congo, passando a integrar, portanto, a função de reequação das diferenças internas.<sup>970</sup> Sendo assim, os conflitos culturais, embora amortecidos pela unidade do *reino*, os quais não foram suprimidos na vivência multifacetada e complexa das confrarias.

Fernanda Pinheiro destaca a inserção *courana* nesses postos rituais e administrativos do Rosário de Mariana. Esses reis e rainhas, a maioria de procedência *courá* ou mina, passaram a participar esporadicamente em algumas reuniões da mesa administrativa, dando provas do agenciamento interno desses chefes nas instâncias decisórias. Com efeito, o reinado

---

<sup>969</sup> SOARES, *Devotos da cor...*, *Op. Cit.*, p. 189. Mello Moraes Filho, em consulta à petição emitida pelos irmãos do Santo Rei Baltazar datada de 1748 também observou a presença de reis de nação rebolo e outros de nação *cabundá* que festejavam com danças e músicas o santo pardo na Igreja de Nossa Senhora Lampadosa. Além dessas nações, o espetáculo continuava com a apresentação de *moçambiques*, *benguelas*, *congós*, *cassanjes*, *minas*. Esta informação sugere que a divisão entre os diferentes grupos étnicos se manifestou também na coexistência de diferentes reinados no interior da irmandade do Santo Baltazar. Cf.: MORAES FILHO, *Festas e tradições do Brasil*, *Op. Cit.*, p. 348.

<sup>970</sup> BORGES, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 185

desta irmandade evoluiu paulatinamente para a afirmação do juizado, ou seja, os reis se tornaram, com o tempo, juízes-mores. Esta medida refletia tanto a política de intolerância das autoridades locais frente aos autos festivos, como também as demandas internas dos confrades que buscaram nessa mudança “diminuir os exageros cometidos pelos próprios irmãos pretos durante a festa do Rosário, por ocasião da investidura do rei e da rainha.”<sup>971</sup> Ainda para o entendimento desta supressão dos reinados do Rosário em Mariana, é válido lembrar os conflitos constantes entre o vigário e esses líderes da comunidade confraternal, haja vista a denúncia de um desses sacerdotes incitada contra o rei da irmandade, engajado em soltar os presos da cadeia de Mariana.<sup>972</sup>

Em Vila Rica, os rosários do Caquende da Freguesia do Pilar enfrentaram a oposição entre juízes e reis, envolvendo a disputa travada entre diferentes grupos étnicos pelo exercício da autoridade administrativa e simbólica daquela irmandade. Os juízes e juízas, com o tempo, se negaram a buscar os reis e rainhas em dias de celebração da festa de Nossa Senhora, passando, com esta atitude, a impor sua hegemonia nos quadros burocráticos da irmandade.<sup>973</sup> No entanto, a omissão das funções da realeza em atribuições diretamente ligadas ao cotidiano da irmandade pode indicar também uma estratégia dos confrades daquela localidade em evitar os confrontos diretos com as autoridades locais. Esses potentados da Vila, por sua vez, não viam com “bons olhos” a expansão daquelas festividades e a inserção dos reis em assuntos dos quais fugiam da esfera do dia comemorativo da irmandade.

Como podemos perceber, na maioria das associações do Rosário em Minas, a corte negra passou a representar um segmento ritual relativamente independente da administração cotidiana da irmandade composta pela mesa diretiva. Em São João del-Rei acentuamos a ocorrência de uma situação inversa, pois os reis sanjoanenses se ascenderam nas juntas administrativas, obtendo voto de peso nas reuniões de mesa nos assuntos decisórios da condução dos bens temporais e espirituais da irmandade. Em contrapartida, o momento de maior visibilidade do seu poder continuou a se expressar pela entronização da realeza da irmandade durante o festejo do Rosário.

---

<sup>971</sup> PINHEIRO, *Confrades do Rosário...*, *Op. Cit.*, p. 108.

<sup>972</sup> ANDRADE, *O Rosário dos Homens Pretos...*, *Op. Cit.*, p. 28.

<sup>973</sup> Em Compromisso do Rosário do Caquende de Vila Rica consultado por Borges, os juízes se recusaram a buscar os reis para a celebração da festa, como mandava o ritual, segundo o estatuto: “Não serão obrigados os juízes e juízas de Nossa Senhora ir buscá-los (rei/ rainha) à sua casa e menos recebê-los à porta da Igreja por evitar distúrbios que poderão suceder. Porém se entre todos houver boa união, os poderão ir buscar em sua casa, se quiserem e acompanhá-los para a Igreja, mas de sorte que não sirva tal acompanhamento de estorvo para as festas se fizerem as horas competentes ainda que o Rei e a Rainha se não achem presentes na Igreja, porque não parece justo estar a Irmandade parada e o povo esperando por eles até a hora que quiserem vir. Cf.: ANTT, Chancelaria Antiga da Ordem de Cristo, Livro 296, fl. 50. Apud: BORGES, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 87.



Neste dia, celebrado na segunda oitava de Natal, os irmãos realizavam as novenas, as procissões com o Senhor Exposto e encomendavam o *Te Deum*, com toda pomposidade necessária para a sustentação e grandeza do culto “em honra e louvor” à Virgem do Rosário.<sup>974</sup> Tanto em procissões festivas, quanto as fúnebres, o rei entronizava o cortejo, ocupando, juntamente com o capelão, atrás de uma cruz alçada, o lugar mais distinto do préstito.<sup>975</sup> Em Campanha da Princesa, a rainha costumava acompanhar os mortos conduzidos em esquife para serem enterrados no templo de sua devoção. Já em sua congênere de Aiuruoca, a Alteza Real da confraria tinha poder para expelir o capelão, caso este não cumprisse com seriedade seus deveres para com os confrades. Em Baependi, o rei e a rainha foram descritos como personagens essenciais para a aparição da irmandade em todas as ações públicas.<sup>976</sup>

Nesses cerimoniais de exposição pública dos reis ou da corte negra, o uso dos distintivos monárquicos — como a coroa, o manto e o cetro — tinha importância fundamental. Essas insígnias reforçavam o aspecto da função desses personagens em veicular os irmãos à dimensão sagrada e colocá-los em contato com a entidade protetora homenageada, representada pela Virgem patrona da irmandade. Além disso, a transmissão da realeza nas irmandades do Rosário reitera, de forma dinâmica e inovadora, as intercessões entre as memórias afro-lusitanas à iniciativa ibérica de incentivar a entronização de reis negros com intuito de realçar o empreendedorismo marítimo português sob a bandeira missionária católica.<sup>977</sup>

No entanto, durante o processo de redefinição identitária das populações da diáspora estabelecidas no Novo Mundo, a dimensão da ancestralidade associada à consanguinidade — juntamente com os laços espirituais personificados nas figuras mitológicas dos *pretos velhos*

---

<sup>974</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Cidade de São João del-Rei, Cap. 10 “Sobre as Funções”, 1841, Fl. 19.

<sup>975</sup> AMNSP- SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Cidade de São João del-Rei, Cap. 12, 1841, Fl. 24

<sup>976</sup> APMC, Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Leal Vila de Campanha, Cap. 9 e Cap. 10, (1814). Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Aiuruoca, Termo da Vila de Campanha, Cap. 15, (1809) Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Baependi, Cap. 17, (1819).

<sup>977</sup> Conforme Silvia Lara: “Logo depois da conquista do Congo, Dom Manoel pensou em organizar uma embaixada para que representantes congueses fossem até o Papa Júlio II declarar espetacularmente a conversão do rei ao cristianismo. As intenções reais prendiam-se claramente ao fortalecimento dos interesses portugueses na expansão ultramarina mediante negociações com Roma. Muitas polêmicas cercaram o episódio, que afinal acabou se realizando somente em 1514, sem participação dos congueses. Em lugar deles, foi apresentada ao papa uma declaração de fé assinada por Afonso I (o mani do Congo), levada por uma vistosa comitiva portuguesa. Cf.: LARA, S. H. “Uma embaixada africana na América Portuguesa.” In.: JANKSOR & KANTOR, (Orgs.). *Festa, Op. Cit.*, Vol. 1, p. 151-165.

— foram elementos preponderantes nas motivações dos irmãos na celebração dos reisados.<sup>978</sup> Segundo Elizabeth Kiddy, os reis congos se constituíram em mediadores exponenciais — através de suas ações rituais — da conexão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Deste modo, a imagem mítica construída em torno da memória dos reis africanos cristãos (propagadores da fé) possibilitou a construção de uma “identidade compartilhada por membros da comunidade, definindo, aprofundando e fortalecendo seus vínculos uns com os outros e com sua ancestralidade.”<sup>979</sup>

Esses pontos de intercessão tomados como referências definidoras na diáspora se tornam compreensíveis quando a experiência da pré-trevesia é levada em conta na construção da análise do contexto multicultural do exílio. Mello e Souza afirma, a partir da leitura de Thornton, que o “cristianismo teve significativa penetração no Reino do Congo, notadamente entre as linhagens governantes.”<sup>980</sup> Sendo assim, a religião desenvolvida a partir da missão na África Central — com o trabalho de capuchinhos, carmelitas, jesuítas e outras ordens religiosas — foram traduzidas ou integradas às concepções bantas, elaborando, assim, um *catolicismo centro-africano de contato*. Esta apropriação cultural religiosa só foi possível em função da plasticidade desses sistemas de crenças por permitir, com base em uma estrutura de *revelação*, a incorporação de preceitos convergentes aos ideais de *ventura e desventura*, princípios ordenadores do universo cosmológico daquelas populações afro-centrais.<sup>981</sup>

Nesse sentido, o ritual de coroação dos reis congos foi um costume construído no contexto das relações atlânticas de expansão do império português, forjada pela *religiosidade de contato* impulsionada pelo projeto missionário católico cujo mesmo empreendimento evangelizador buscou legitimar, acima de tudo, a ação da coroa portuguesa no ultramar. Desse modo, os grupos traficados procedentes dos reinos centrais como *Ndongo* (Angola), Congo, Loango, Cabinda, Matamba, Cassanje e Benguela utilizaram de suas experiências de conversão em continente africano para reformular suas crenças e vivências no Novo Mundo. Por seu turno, tais experiências não se restringiram aos batismos coletivos promovidos nos portos de embarque antes de serem transportados. John Thornton em seu artigo “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas *Umbundu*” considera o catolicismo africano como espaço

---

<sup>978</sup> KIDDY, Elizabeth W. “Quem é o Rei do Congo? Um novo olhar sobre os Reis Africanos e Afro-brasileiros no Brasil.” In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, pp. 165-192.

<sup>979</sup> *Idem*, p. 165-166.

<sup>980</sup> MELLO & SOUZA, M. “História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil - séculos XVIII e XIX.” In.: *Festa...*, *Op. Cit.*, Vol. 1, pp.249-262, p. 253

<sup>981</sup> *Idem*, p. 253-255.

de crenças não reservado exclusivamente às elites, pois muitos súditos escravizados daqueles reinos angolano e congolês passaram a se identificar como cristãos.<sup>982</sup> Consoante o africanista:

O impacto profundo do cristianismo na África Central é frequentemente negligenciado nos estudos sobre os centro-africanos na diáspora (...). O Reino do Congo convertido em 1491 era o cerne do cristianismo centro-africano e seu modo particular de lidar com a função de suas tradições religiosas com o cristianismo formou um padrão que foi exportado para todos os lugares até mesmo para a Angola Portuguesa. Pelo início do século XVII, e provavelmente mesmo antes, *a maioria das pessoas do Congo se identificava como cristã* e era geralmente aceita enquanto tal pelos visitantes.<sup>983</sup> (Grifos Nossos)

Evidentemente, o catolicismo da pré-travessia não era o mesmo praticado pelos portugueses, pois a situação de contato promoveu uma profunda transformação nos significados *originários* daquelas insígnias católicas, ao serem interpretadas para reafirmar crenças tradicionais estendendo, assim, o papel de influência dos reis como mediadores das esferas políticas, sociais e religiosas daquelas sociedades. John Thornton demonstrou as peculiaridades dessa conversão *umbundu*, após consultar os textos missionários católicos e de viajantes da região do Congo, juntamente com o auxílio de estudos etnográficos modernos.<sup>984</sup>

Entre os traços que lhe chamaram a atenção, podemos citar a crença na transmigração da alma e na ideia de que “os mortos iriam para uma vida após a morte de onde poderiam influenciar os vivos.” Desta maneira, a morte em si não existia para essas sociedades, pois quando os missionários jesuítas mencionavam a palavra “morte”, transmitida por algum intérprete, os *ovibundos* se sentiam profundamente ofendidos. Isso ocorria em função da crença da não separação drástica entre vivos e defuntos, pois a desconexão do mundo terreno com o mundo espiritual era vista como mau presságio ou sinal de que a partida da alma se deu por meio de um aniquilamento físico violento causado por rituais de feitiçaria.<sup>985</sup>

O reino dos mortos, conhecido como *Kalunga*, tinha como líder o governo do *Soba kalunga*, representando este mundo, segundo o imaginário *bantu*, o líder também era reconhecido por reinar o lugar daqueles “julgados dignos (...) após a morte”. Além do mundo dos mortos povoado por uma variedade de seres espirituais — escalados em três hierarquias

---

<sup>982</sup> THORNTON, John K. “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas *Umbundu*, de 1500 a 1700”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, pp. 81-100, p. 82

<sup>983</sup> *Idem*, p. 94.

<sup>984</sup> *Idem*, p. 85

<sup>985</sup> *Idem*, p. 85

fundamentais: os ancestrais, os medianos e os inferiores <sup>986</sup> — havia as divindades que “possuíam autoridade universal, como *Nzanbi Mpungu*, “o deus maior e criador do universo”, cuja entidade foi rapidamente identificada como deus cristão pelos missionários durante o exercício de catequese.

As divindades, também chamadas de *Kilundu*, poderiam ser territoriais, quando adoradas especificamente por clãs locais ou grupos familiares. Entre os falantes de *quimbundo*, as divindades tinham funções e poderes específicos, além de possuírem altares próprios (*Kiteki*). Nesses locais de cerimoniais religiosos os fiéis levavam oferendas e realizavam sacrifícios em homenagem às entidades divinas. Dos templos identificados por missionários, havia um santuário nativo em que os praticantes do culto local levavam oferendas de frutas e outras prendas, para que recebessem, em troca, colheitas abundantes, sorte nas atividades guerreiras e proteção nos empreendimentos de caças.<sup>987</sup> Os altares e outros instrumentos sagrados cultuados na região de Loango, conhecidos por *Nkisi* ou *Minkisi*, muitas vezes, foram associados aos ícones católicos, fazendo com que os novos símbolos religiosos recebessem interpretações aproximadas dos signos tradicionais da religião *bakongo*. Consoante Mello e Souza, durante o processo de cristianização do Congo central:

(...) cruces, santos e ostensórios cristãos foram chamados de *minkisi* pelos próprios missionários, que buscavam, assim, equivalências no universo religioso *bakongo*, utilizando a designação local corrente para objetos utilizados nos cultos religiosos e passando por cima da enorme diferença de significados que tinham para as duas religiões.<sup>988</sup>

E no decurso deste “diálogo de surdos” — estabelecido entre missionários católicos e a realeza congoleza cuja autoridade política assumiu para si o papel de propagandista e impulsionadora da nova religião — os governantes batizados passaram a ser coroados durante os cerimoniais de transmissão do poder. O primeiro a adotar o rito foi o *mani-congo* que assumiu o nome cristão de D’ João I em 1491. No entanto, o impulso decisivo para a

---

<sup>986</sup> O autor chama atenção que até mesmo as divindades poderiam ser consideradas “espíritos distantes e poderosos residentes no outro mundo”. Não obstante, além das almas dos familiares recentemente falecidos, os povos afro-centrais acreditavam em “duas categorias de espíritos inferiores que eram desapegados de famílias individuais ou territórios e que ou ativavam amuletos que qualquer um poderia utilizar, ou eram espíritos perigosos e furiosos, fantasmas cuja malícia e maldade poderiam trazer problemas.” Cf.: *Idem*, p. 86

<sup>987</sup> Thornton descreve as impressões de Manoel Ribeiro, através de Cavazzi, quando aquele identificou o santuário de ídolos em *Ndala Kabasa* em 1672. Segundo este relato, o missionário ameaçou queimar o templo quando foi surpreendido por um africano idoso que lhe implorou para que não destruísse seu lugar sagrado, pois dali havia conseguido extrair boas colheitas para seu povo. Outro religioso, o padre jesuíta Pedro Tavares pensou ter descoberto, em 1632, um lugar de adoração dos demônios, quando avistou um templo em forma piramidal em Kaboco. Havia outros altares, como os domésticos, que também provocaram grande estranheza e impacto nos missionários, mediante os ritos praticados e as diferenças de crenças. Cf.: *Idem*, p. 87.

<sup>988</sup> MELLO & SOUZA, M. “Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro.” In.: Revista *Tempo*, Rio de Janeiro, n° 11, pp. 171-188, p. 174.

conversão se efetivou com seu filho Afonso I (1509-1542) que, ao enfrentar seu irmão pagão, foi contemplado pelo milagre da aparição de São Tiago Maior, o santo mata-mouros aclamado por sua especialidade cruzadística em converter *infiéis*.<sup>989</sup> Assim, após uma série de co-revelações (como a aparição da Virgem, seguida de muitos relatos mitológicos construídos no processo de legitimação da expansão religiosa), a elite congoleza passou a adotar parâmetros de poder do mundo católico europeu e a receber do rei de Portugal condecorações, mercês e propostas de acordos diplomáticos.

Por seu turno, a dramatização da conversão do reino — narrada em alegoria de rituais e danças encenadas durante as celebrações do Rosário) — representava, *grosso modo*, a metáfora de origem da realeza afro-cristã, personificada na conversão de Dom Afonso I. Mais do que isso, a entronização dos reis na danças do congo remete à reinvenção de um passado mítico, elaborado nas recriações de memórias do exílio dos africanos e seus descendentes reunidos nas irmandades do Rosário. Nesta construção inventiva das tradições da diáspora, os *reinados* exprimiam uma perspectiva afro-brasileira das vitórias dos reinos afro-cristãos sobre os povos pagãos. Neste discurso de enaltecimento do período anterior à escravização nas Américas, as posições entre colonizador e colonizado, invertiam-se, na medida em que as glórias e conquistas do projeto missionário passavam a ser atribuídas aos povos africanos e não aos europeus.

Ainda em solo africano, não podemos esquecer da reverência ao rei pelas culturas centro-africanas ao venerá-lo como figura sagrada, por reviver “em si a divindade suprema”. Era o rei quem assegurava o estado de *ventura* das relações sociais, trazendo para o mundo terreno a “prosperidade, fecundidade e boas colheitas”.<sup>990</sup> A personificação sacralizada do *príncipe*, como representante da vontade divina na terra não foi, portanto, atributo exclusivo das culturas cristãs ocidentais cuja crença se baseava na doutrina dos *dois corpos do rei*. Em África, os reis-sacerdotes poderiam ser venerados como deuses, deixando de ser apenas intermediários e assumindo poderes sobrenaturais capazes de interferir em esferas políticas e religiosas da ordenação social das comunidades centro-africanas. Esta característica mágico-religiosa da liderança política fez com que em muitas culturas da pré-travessia cultuassem seus os reis, como espécie de evolução dos feiticeiros.<sup>991</sup>

Nesse sentido, o cetro, a coroa, o trono e o manto, mesmo sendo, a princípio, elementos simbólicos vinculados aos parâmetros de poder das sociedades europeias, foram

---

<sup>989</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 95.

<sup>990</sup> MELLO & SOUZA, *Reis Negros...*, p. 27

<sup>991</sup> *Idem*, p. 25

apropriados doravante o imaginário social das culturas centro-africanas, onde o rei servia como importante mediador entre os súditos e seus ancestrais. Deste modo, o soberano remetia ao liame entre o poder temporal e o poder transcendente, fazendo dessas insígnias, os instrumentos apropriados na execução do culto sagrado de transmissão do poder. Isso ocorria justamente pelo fato desses signos permitirem, através dos rituais religiosos, uma passagem segura do estado profano para o sagrado. Consoante Mello e Souza:

A monarquia eletiva do Congo é explicada por este autor [W. G. L. Randles] pela necessidade de se destacar, entre os possíveis sucessores do rei, pertencentes à linhagem real, a personalidade mais adequada para harmonizar e representar em sua pessoa as aspirações e anseios de todos os membros da comunidade. *Seria por meio da realeza, da qual o rei é símbolo mais visível, que o povo construiria uma identidade coletiva e se reconheceria enquanto comunidade solidária e coerente.* Neste processo de construção de uma identidade, cada rei deveria imitar os gestos do herói-fundador e modelar o mundo conforme o exemplo deste, de acordo com uma forma de ver segundo a qual não há princípio criador, que estabelecesse definitivamente a ordem natural do cosmos, sendo necessário que algum – o rei – impusesse uma ordem que organizasse o mundo e controlasse as forças desagregadoras. A função do rei seria conservar o modelo instaurado pelo herói-fundador do qual é a encarnação e ao qual estaria estreitamente ligado pela cadeia sucessória. *Na pessoa do rei, vivos e mortos estariam reunidos numa comunidade que englobaria o natural e o sobrenatural. A perenidade da realeza do Congo era assegurada (...) pela transmissão das insígnias reais que simbolizavam o poder e eram objetos mágicos que permitiam o intercâmbio com o além.*<sup>992</sup> (Grifos Nossos)

A imitação do gesto fundador do mundo, descrita no trecho, tinha por objetivo controlar as forças *desagregadoras* e manter uma relação harmônica com as entidades do *além-túmulo*. Sendo assim, o mesmo gesto foi periodicamente redimensionado na forma de rituais de coroação dos *reis de nação* encenada, por excelência, nas festividades das irmandades do Rosário difundidas durante o exílio atlântico. No percurso desta renovação de força espiritual — agenciadora do contato entre os devotos com o tempo primordial da fundação mítica do catolicismo africano — as memórias foram reconstruídas e transmitidas em versos, alegorias musicais e movimentos corporais pelos quais exaltavam o poder do rei e protetor (mediador) dos ancestrais.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que os africanos se apropriavam dos padrões institucionalmente católico-lusitanos, reforçavam, continuamente, seus laços com a *Mãe – África*, ao enxergarem nesses representantes simbólicos, os elos de comunicação com os espíritos dos seus antepassados. A recriação das memórias cruzadas — tangenciadas pelas identidades de diferentes grupos étnicos — viabilizou, portanto, a sedimentação de laços

---

<sup>992</sup> *Idem*, p. 27

comunitários, reiterando novos códigos culturais e referenciais de pertencimento na experiência da pós-travessia. Nesta perspectiva, os grupos de confrades dramatizavam a vitória do rei congo contra os povos pagãos que resistiam à conversão cristã. Por outro lado, o ritual obteve o aval da Coroa e da Igreja porque na leitura dos colonizadores, a luta encenada remetia à vitória de uma história de evangelização européia na África.

Todavia, o que foi entendido como triunfo ibérico promovido pela missão católica no Congo, também recebeu outras significações de inversão. O rei eleito, por exemplo, reunia, em torno de si, os arranjos sociais solapados pelo tráfico, nações diversificadas e a crença numa ancestralidade comum, mesmo diante das adversidades do cativo e dos conflitos étnicos que o contato intercultural interpunha a esses homens e mulheres exilados.

Célia Borges, ao aprofundar a análise nessas alegorias de rememoração celebradas por ocasião dos cortejos dos reis congos do Rosário, identificou no compromisso desta devoção em Vila do Príncipe do Serro Frio, algumas descrições das batalhas entre grupos rivais, hoje reconhecidos como *ternos de congado*. Durante a luta encenada com recursos coreográficos, o grupo de negros, chamado *catopés*, sempre vencia os *caboclos* e os *marujos*, em razão de serem aqueles agraciados pela Virgem do Rosário como seus filhos preferidos. De acordo com o relato, em anexo ao compromisso de 1728, a imagem de Nossa Senhora foi resgatada das águas do mar pelos fiéis que melhor dançaram e cantaram em homenagem à *Mãe de Deus*:

Diz uma lenda histórica, que certa época, Nossa Senhora do Rosário apareceu sobre as águas do mar. Imediatamente, os *Caboclos*, já devotos da Santa Virgem, através da catequese dos jesuítas, rezaram, cantaram, tocaram seus instrumentos para que a Santa Virgem viesse até eles. Mas ela não veio. Em seguida, os *Marujos*, também devotos, foram até a praia e empreenderam sua tentativa de trazer a Virgem do Rosário até eles. Após rezarem, dançarem, cantarem, tocarem seus instrumentos, não conseguiram trazê-la. Por último, vieram os *negros ou catopês* até a praia e após louvarem à Virgem do Rosário, ela veio até eles. Por isto é que se diz que a Virgem Nossa Senhora do Rosário é a protetora dos negros. Em razão disto, é que todos os anos, antes da Procissão, e no curso dela, os dançantes são obrigados a representar tal lenda. Assim, antes da procissão, os Caboclos deveriam entrar na Igreja do Rosário, tocando seus instrumentos, louvando a Virgem e tentar tirá-la. Após, os Marujos, tentarão. Em seguida, os Catopês conseguirão tirá-la para a procissão.<sup>993</sup> (Grifos Nossos)

---

<sup>993</sup> APM, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia da Conceição da Vila do Príncipe do Serro Frio, 1728. De acordo com Borges, o estatuto foi publicado no *Minas Gerais*, “órgão oficial do Estado, na edição nº 23 de 27 de abril de 1979 e registrado no Cartório de Títulos e Documentos do Serro, Livro 4-A, nº 24, fl 27, v. A explicação para os acontecimentos que se deram na festa foi inserida no estatuto de 1729”. In.: Apud: BORGES, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 191.

Durante a encenação das lutas, a coreografia de danças e o jogo de rimas repetidas em coro pelos irmãos integravam o enredo do ritual de coroação dos reis *congos*. À frente da realeza negra havia sempre um mascarado, responsável por conduzir as acrobacias performáticas a fim de separar as influências maléficas externas, demarcando, com esses gestos, as fronteiras do sagrado e do profano, com a incumbência de manter a imagem imaculada do rei e da rainha.<sup>994</sup> Viajantes, como os alemães, Spix e Martiuns, ou o Conde de Castelneau contribuíram com relatos detalhistas sobre o uso de máscaras e outras insígnias utilizadas durante o festejo.<sup>995</sup> Enquanto o último afirmava a grande influência do rei sobre os companheiros de senzala, os primeiros ressaltaram o poder meramente fictício e ilusório desses personagens, sem nenhuma incidência sobre os demais companheiros *pretos*.<sup>996</sup> É necessário considerar as acepções etnocêntricas construídas a partir deste contexto vivenciado por esses viajantes, para assim relativizarmos o posicionamento desclassificatório reproduzido em suas narrativas e, deste modo, apreendermos outros significados presentes nas entrelinhas desses testemunhos.

Em visita ao Arraial do Tejuco, durante a celebração da subida ao trono de Dom João VI em 1818, os naturalistas alemães registraram as seguintes impressões acerca da coroação dos reis congos naquela localidade:

Também os negros esforçaram-se por festejar, a seu modo, essa extraordinária solenidade patriótica; para isso, acharam justamente então mais adequados escolherem um rei dos pretos. É costume dos negros do Brasil nomearem todos os anos um rei e sua corte. Esse rei não tem prestígio algum político nem civil sobre os seus companheiros de cor; goza apenas da dignidade vaga tal como o rei da fava, no dia de Reis da Europa, razão porque o governo luso-brasileiro não opõe dificuldade alguma a essa formalidade sem significação. Pela votação geral foram nomeados *Rei Congo e Rainha Xinga, diversos príncipes e princesas*, com seis mafucas (camareiros e camareiras) e dirigiam-se em procissão à igreja dos pretos. Negros levando o *estandarte* abriram o préstito, seguiam-se ouros levando as imagens do Salvador, de São Francisco, da Mãe de Deus, todas pintadas de preto, com capinhas vermelhas e roxas, todas rôtas, enfeitadas com grandes penas de avestruz, anunciando o regozijo ao som de *pandeiros, chocalhos, de ruidoso canzá e da chorosa marimba: marchava à frente um negro de máscara preta, como mordomo, de sabre em punho, depois os príncipes e princesas, cujas caudas eram levadas por pajens de ambos os sexos; o Rei e a Rainha do ano antecedente ainda com cetra e coroa; e finalmente o real par recém-escolhido, enfeitado com diamantes, pérolas, moedas e*

---

<sup>994</sup> Célia Borges aponta em seus estudos que a máscara utilizada na festa pode denotar uma herança africana, na medida em que o uso desses adereços em Angola tinha por objetivo afastar o mal durante a celebração dos cerimoniais religiosos. Cf.: *Idem*, p. 186.

<sup>995</sup> SPIX & MARTIUNS. *Viagem pelo Brasil* (1817-182). Vol. 2, São Paulo: Edições Melhoramentos, 1976, 3ª Ed.

<sup>996</sup> CASTELNAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Tradução de Olivério M. de Oliveira Pinto. Tomo I. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.



preciosidades de toda espécie, que haviam pedido emprestado para essa festa; a rabadilha do séquito era composta por gente preta, levando círios acesos nos bastões forrados de papel prateado chegando à igreja da Mãe de Deus, preta e só de negros, o rei deposto entregou o cetro e a coroa ao seu sucessor (...).<sup>997</sup> (Grifos Nossos)

As insígnias reais — como o cetro, a coroa e a capa de calda enfeitada com diamantes, pérolas, moedas e “preciosidades de toda espécie,” citadas no trecho — conferiam o efeito de persuasão da aparição dos reis, do mesmo modo, o aparato musical se fazia necessário para a comoção do público assistente. Na visão dos naturalistas, esta expressão musical causou-lhes enorme estranheza, pois a sonoridade dos tambores, flautas, pandeiros, chocalhos e da “chorosa marimba” foi traduzida neste relato como “algazarra infernal”.<sup>998</sup> A melodia cadenciada pelo toque das batidas de caixa, marcava os movimentos dos dançadores que anunciavam, através da linguagem corporal da dança, o “enviado” do grupo – o rei. No decorrer do préstito, os mascarados encenavam pulos, cabriolas (cambalhotas), além das “mais singulares caretas e as mais profundas medidas”. Ao fim do cortejo, se aproximavam os dançadores devotos da figura real, e entregavam à realeza negra, muitas prendas, além de o saudarem com muita reverência e gracejo.<sup>999</sup>

Já o Conde de Castelnau e Cônsul da França, embora tenha descrito o ritual com o mesmo grau de estranhamento, construiu uma leitura diferenciada dos naturalistas citados, na medida em que o viajante conseguiu apreender o poder de influência dessas lideranças na comunidade negra. Não obstante, o narrador teve ainda dificuldades para compreender o uso ritual da máscara naquele cerimonial, pois imaginava que aqueles adereços serviam para “não desbotar a cor natural” da tez dos seus praticantes. Consoante suas impressões, ao avistar da janela o cortejo de reis negros das ruas de Sabará, no tempo em que lá esteve em meados do século XIX, Castelnau relata:

(...) foi nos dado gozar de singular espetáculo: refiro-me à grande festa dos negros, reunidos para a eleição de um rei de Congo. Fazem todos os anos este extravagante carnaval, *adquirindo o eleito grande influência sobre os companheiros*. A cena era muito curiosa, *misturando singularmente as reminiscências da costa africana com os costumes brasileiros e cerimônias religiosas*. A princípio, o rei de Congo, em companhia de sua metade, vem ocupar uma das cadeiras postas de antemão para o uso da corte. Ambos estão magnificamente vestidos, trazem *coroas de prata maciça e cetros dourados*. *Um grande guarda-chuva* os garante da influência da lua, que vem nascendo. *Coisa digna de reparo, o rei traz uma máscara preta, como se tivesse receio de que a permanência no país lhe tivesse desbotado a cor natural*. A corte, em cujos trajes se misturam todas as cores e os enfeites

---

<sup>997</sup> SPIX & MARTIUNS. *Viagem pelo Brasil...*, Op. Cit., p. 40-41

<sup>998</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>999</sup> *Idem*.

mais extravagantes, senta-se de cada lado do casal de reis; vem depois uma infinidade de outros personagens, os mais consideráveis dos quais eram sem dúvida, grandes capitães, guerreiros famosos ou embaixadores de potências longínquas, todos paramentados à moda dos selvagens do Brasil, com grandes *topetes de pernas, sabres de cavalaria ao lado, escudo no braço*. Nessa balbúrdia, confundiam-se danças nacionais, de diálogo entre pessoas, entre estas e o rei ou entre o rei e a rainha, *combates simulados e toda espécie de cambalhotas (...)*. A coisa mais divertida era, porém *um preto mascarado de branco e vestido com a farda vermelha* do soldado inglês trazia um violão e era acompanhado por uma orquestra, por assim dizer nacional.<sup>1000</sup> (Grifos Nossos)

A referência aos sabres de cavalaria e ao uso de escudos, fardas, espadas remetem às apropriações de insígnias militares europeias e ao status hierárquico que elas conferiam aos seus usufrutuários. Já a “mistura singular entre as reminiscências da costa africana e dos costumes brasileiros” relacionada pelo cônsul, pode ser notada em muitos aspectos em seu depoimento: o posicionamento escalonar dos indivíduos, o uso das indumentárias suntuosas demarcadas por distintivos europeus e o aparato musical (alternado entre a apresentação de orquestras de padrões europeus e dos batedores de caixa.

Como podemos observar, o uso generalizado de símbolos como o estandarte <sup>1001</sup> ao lado das insígnias reais <sup>1002</sup> e das performances musicais e coreográficas reunia em seu conjunto, todos os códigos de pertença necessários para a comunicação com o sagrado em dia de homenagem à Virgem padroeira. O rei e a rainha, acompanhados ou não da corte confraternal, veiculavam esta interlocução, fortalecendo os elos de sociabilidade e o papel da ancestralidade africana, tendo em vista a rememoração desses personagens aos feitos grandiosos dos primeiros reis negros cristãos engajados em expandir a fé na região central do continente africano.<sup>1003</sup>

---

<sup>1000</sup> CASTELNAU, *Expedição às regiões centrais...*, *Op. Cit.* p. 171.

<sup>1001</sup> Bandeira da irmandade que trazia estampado o seu emblema e o Rosário.

<sup>1002</sup> Nem sempre essas insígnias (coroa, cetro e manto) eram confeccionadas com material valioso. Em Barbacena, por exemplo, encontramos nas receitas, o dispêndio de 1\$600 réis em 1814 para o feito da coroa de flandres. Cf.: AEAM, Livro C32, Receitas e Despesas do Rosário da Freguesia de N. Sra. da Piedade da Borda do Campo (1812-1829). Nas descrições de Henry Koster acerca da coroação de reis na Ilha de Itamaracá, os reis negros se vestiam com uma indumentária precária, caracterizada como “velha roupa de cores diversas e suas coroas eram produzidas com “papel colorido dourado.” Cf.: KOSTER, H. *Viagens ao nordeste do Brasil. Op. Cit.*, p. 353-3554. Em contraste com o depoimento acima, em Itabira do Campo os irmãos do Rosário possuíam uma coroa de prata cujo peso era de trezentas e dezoito oitavas de ouro e uma coroa pequena, também de prata, que pesava trinta e oito oitavas. Cf.: AEAM, Inventário do Rosário de Itabira do Campo, 1809. Apud: BORGES, *Escravos e Libertos. Op. Cit.*, p. 184. Já em São José del-Rei (Tiradentes), o livro de inventário desta devoção menciona “uma coroa de prata que serve à rainha” e uma vara de prata que serve ao juizado. Cf.: AMNSP- SJDR, Livro de Inventário dos Bens da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São José, 1808.

<sup>1003</sup> De acordo com Heywood, “a maioria dos soberanos que concordou com os tratados de vassalagem assumiu o compromisso para si e seus povos de viver sob a fé católica, assistir as missas nos dias santos e garantir a segurança dos missionários”. Cf.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 119. Em consonância com esta perspectiva, Mello e

No final do Setecentos, o artista militar Carlos Julião retratou em aquarela algumas cenas cujo tema se centrava na festa da coroação de reis negros no Rio de Janeiro e no Serro Frio. As imagens abaixo ilustram uma situação semelhante àquela descrita pelo Conde da França em que reis e rainhas estão ricamente vestidos e protegidos por um grande guarda-sol. Semelhante ao distintivo usado por alguns membros reais da cortes políticas do Reino do Congo, este objeto poderia remeter a outros significados para além da funcionalidade prática de proteção solar que, aparentemente, representa o aspecto mais visível.<sup>1004</sup>

Na primeira aquarela nota-se a rainha ricamente vestida e coroada. Em uma de suas mãos, havia o símbolo do cetro. O vestido amarelo trazia bordados com detalhes azul-escuro e o manto vermelho, carregado por um dos pajens, possuía nas pontas, acompanhamentos de franjas douradas em sua terminação. Um dos pajens situados atrás da rainha segurava o guarda-sol, como sombreiro, e o séquito, formado por mulheres, tocava instrumentos, provavelmente relacionados com aqueles descritos por Spix e Martiuns, como os tambores, o ganzá e a marimba. (Ver IMAGEM 4)

Na aquarela seguinte, a descrição é semelhante à primeira imagem. O rei se encontra vestido de negro com uma sobre-saia e um manto vermelho bordão. Em uma das mãos portava o distintivo do cetro, além de trazer também o símbolo máximo da realeza: a coroa. O séquito de confrades chama atenção pelas roupas coloridas e uso de adereços na cabeça. Dos dois pajens que seguiam o rei, um deles segurava o manto e parecia ser criança, quanto o outro carregava um guarda-sol. Alguns instrumentos empunhados pelos confrades são facilmente identificáveis, como o pandeiro, o violão, o tambor e a marimba. No final do cortejo havia uma mulher negra com o uso de um turbante e de um manto que revestia seus ombros, podendo ser um dos apreciados tecidos conhecidos como panos da costa, muito utilizados pelos escravos e forros da Costa da Mina. Fica evidente também a preocupação do artista em transmitir a impressão de movimentos corporais dos integrantes da cena retratada. (Ver IMAGEM 5)

---

Souza em artigo conjunto com Vainfas, considera que neste empreendimento de catolicização do Congo, o rei Afonso I foi o primeiro mediador efetivo entre a religião afro-centro-ocidental e o cristianismo. Para os autores, o rei após vencer o irmão numa disputa de sucessão liderada por uma facção de nobres que não aceitava a nova religião foi o “defensor implacável da fé cristã [assemelhando-se] em muitos aspectos ao ideal de rei missionário e cruzado, rei que combate os infieis com a ajuda de forças divinas, amplia e consolida as fronteiras da cristandade”, Cf.: MELLO & SOUZA, M., VAINFAS, R. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVI-XVIII.” In: Revista *Tempo*, Vol. 3, nº 6 “Escravidão e África Negra”, Dezembro de 1998, pp. 95-118

<sup>1004</sup> O guarda-sol tinha por objetivo marcar a centralidade da figura real, por isso trazia uma “função muito mais simbólica do que prática”. Cf.: MELLO & SOUZA, *Reis Negros. Op. Cit.*, p. 227.

**IMAGEM 4: Coroação de uma Rainha, Festa de Reis (Rio de Janeiro- 1776).** In.: JULIÃO, Carlos. *Notícia sumária do gentilismo da Ásia com dez riscos iluminados*. Ditos de figurinos de brancos, e negros dos usos do Rio de Janeiro, e Serro do Frio... p.36. Disponível em [http://consorcio.bn.br/slave\\_trade/iconografia/iconc1\\_2\\_8i26.jpg](http://consorcio.bn.br/slave_trade/iconografia/iconc1_2_8i26.jpg)



**IMAGEM 5: Coroação de um Rei no Festejo de Reis (XVIII).** In.: JULIÃO, C. *Notícia sumária do gentilismo da Ásia com dez riscos iluminados*. Ditos de figurinos de brancos, e negros dos usos do Rio de Janeiro, e Serro do Frio... p.39



A execução musical constituía uma função ritual muito valorizada pelos irmãos do Rosário de São João del-Rei. Em 15 de fevereiro de 1818, em consistório da capela, o juiz e mais oficiais da irmandade ajustaram os serviços de Manoel Joaquim da Silva Vasconcellos pela “caixa de música”. O contrato foi fechado no valor cinquenta oitavas de ouro para o músico “cantar nesta igreja aos Domingos do ano durante a missa [e] nos terços da mesma,

nos enterros de alguns irmãos que a mesa lhe determinar e mais para as festas de N. S. do Rosário que esta costuma festejar.”<sup>1005</sup>

Além das festas aos santos patronos, o trecho assinala a presença de músicos contratados com intuito de engrandecer o culto das missas dominicais, da recitação de terços e dos cortejos funerários mais pomposos dos irmãos abastados. Em 11 de fevereiro de 1828, outro acordo foi firmado para o ajuste do “partido de músicos”, o qual costumava servir à irmandade com todas as obrigações habituais.<sup>1006</sup> Em ata de 28 de outubro de 1840, a mesa diretiva anunciou a solenidade do Rosário a ser oficiada “por um irmão particular na forma do costume”. Era incumbência deste artista promover as funções musicais executadas durante as novenas noturnas, as marchas públicas o Rosário e todos os demais santos instalados em altares da igreja.<sup>1007</sup> Houve casos também em que os músicos ofereciam a prestação dos seus serviços em troca da dispensa das esmolas e anuidades, como procedeu com o entrante Cipriano Pereira do Amaral matriculado no Rosário de São João del-Rei em 29 de janeiro de 1815 para “tocar nas festas de Nossa Senhora, São Benedito e nas novenas e festas da Senhora dos Remédios”, sem ser obrigado a pagar esmolas e anuidades.<sup>1008</sup>

Eduardo Lara Coelho, em sua pesquisa sobre a ascensão dos pardos pelo ofício da música na cidade de São João del-Rei, considera a Lira Sanjoanense o primeiro grupo musical da Vila. Formado majoritariamente por *mulatos*, sua fundação foi marcada pelo contrato ajustado entre o Mestre pardo José Joaquim de Miranda com a mesa diretiva do Rosário em 1776.<sup>1009</sup> Além da contratação de orquestras da vila, alguns capelães, como o Padre Francisco Justiniano, se dedicaram pessoalmente ao ensino de técnicas musicais e aulas de cravo às crianças, provavelmente filhas dos irmãos do Rosário. Segundo Borges, essas crianças cativas depois de instruídas “eram alugadas pelos donos para exercerem os seus dotes nos múltiplos eventos que tinham no lugar da região mineradora.”<sup>1010</sup>

---

<sup>1005</sup> AINSR-SJDR, Livro 40, Termos de Administração, Termo de contratação de músico, 15/02/1818, fl. 2.

<sup>1006</sup> AINSR-SJDR, Livro 40, Termos de Administração, Termo de contratação de músico, 11/02/1828, fl. 6.

<sup>1007</sup> AINSR-SJDR, Livro 40, Termos de Administração, Termo de contratação de músico, 28/10/1840, fl. 38.

<sup>1008</sup> AINSR-SJDR, Livro de Entradas do Rosário, Matrícula de Cipriano Pereira do Amaral, 29/01/1815.

<sup>1009</sup> Segundo Coelho, um dos artistas que deixou um grande legado de composições não só de música sacra, mas também do gênero profano, como “valsas, minuetos, arranjos orquestrais de várias aberturas de óperas” foi o Padre José Maria Xavier. Proveniente de uma família de músicos, este sacerdote de cor era bisneto de uma preta forra Joana da Silva e filho de Maria José Benedita, identificada em alguns registros como parda. O padre mestiço além de irmão do Rosário e de várias outras associações leigas foi provedor e rei da irmandade e em seu cemitério foi sepultado quando faleceu de paralisia consecutiva aos 67 anos em 1887. Cf.: COELHO, Eduardo Lara. *Coalhadas e rapaduras: estratégias de inserção social e sociabilidade de músicos negros. São João del-Rei, século XIX. Dissertação de Mestrado em História, São João del-Rei:UFSJ, 2011, p. 139*

<sup>1010</sup> BORGES, *Escravos e Libertos. Op. Cit.*, p. 142.

Em ocasião dos peditórios, a presença de músicos não podia faltar, conforme apontou Jean Baptiste Debret, ao retratar em uma de suas pranchas a cena “extremamente ruidosa” em que testemunhou por ocorrência da coleta de esmolos.<sup>1011</sup> Pela imagem abaixo nota-se a realeza negra acomodada em trono atrás de uma mesa instalada às portas da igreja. Em cima da mobília, ornamentada com toalha, havia uma “enorme bandeja de prata” onde se depositava as esmolos. O recipiente logo se enchia e se esvaziava em função da piedade caritativa dos irmãos que chegavam de todas às partes da vila para deixar sua oferta ao santo. Ao lado direito do rei se observa dois músicos negros acompanhados de trompetes para conduzir a cerimônia. Ao lado esquerdo situavam os vários assistentes, dentre eles, algumas crianças negras participantes do ato de confraternização à Virgem. Em sua descrição, o viajante faz questão de lançar ênfase à generosidade das mulheres em despender esmolos à entidade protetiva, da mesma forma, Debret se viu impressionado pela forma com que os devotos externalizavam sua devoção. Com gestos de piedade, como a genuflexão em frente à imagem, os fiéis beijavam os pés e mãos do orago, como se ele ganhasse vida própria com as súplicas e lamentos daqueles que se aproximavam.<sup>1012</sup>

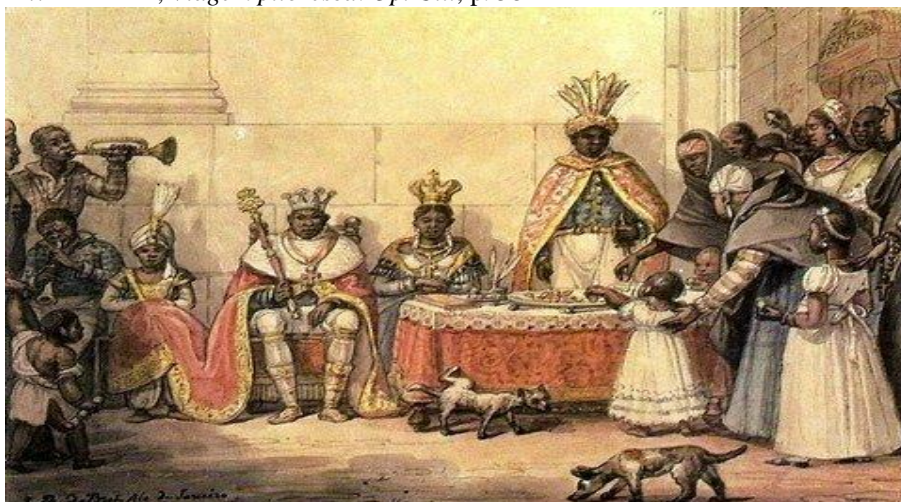
---

<sup>1011</sup> Além dessas esmolos coletadas em frente à igreja após as missas dominicais era comum que as irmandades tivessem o seu esmoleiro ou ermitão, sob o beneplácito régio, para que pudessem coletar donativos ao longo ano em prol da construção ou reforma dos templos. A irmandade de São João del-Rei adquiriu sua licença régia em 1789 e nesta era concedida a autorização para que o esmoler peregrinasse apenas nos limites da freguesia, contrariando a vontade dos irmãos que suplicaram ao rei, a licença para esmolar nas demais freguesias da capitania. Cf.: AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, ver Cap. 7. O Barão de Eschwege, ao permanecer no Brasil entre 1810-1821 à serviço dos reis de Portugal registrou as seguintes impressões sobre a figura do ermitão: “Chama-se ermitões homens que ordinariamente, para expiar seus pecados, tomam a resolução de montar guarda em uma capela e pedir esmolos para sua conservação. Eles se cobrem por uma espécie de hábitos; deixam crescer a barba e algumas vezes, a própria cabeleira. Carregando uma caixa envidraçada contendo a imagem do padroeiro de sua igreja percorrem a região, fazem beijar a imagem às pessoas que vão encontrando e recebem, por isso, esmolos em dinheiro e objetos. Alguns fazem votos de levar esse gênero de vida até o fim de suas vidas, mas a maioria se dedica por um certo tempo. Cf.: ESCHWEGE, B. de. *Jornal Von Brasilien*, Weimar, 1818, Tomo 2. Apud: CASCUDO, *Op. Cit.*, p. 70-71. John Marwe, outro viajante, em caminho para Vila Rica encontrou uma dessas figuras e fez a seguinte menção: “avistamos um homem com hábito de monge, de seu cinturão pendia uma caixa com a imagem da Virgem Maria, seus compridos cabelos esparsos ocultavam a sua face e todo ele tinha alguma coisa de estranho e de selvagem. Disseram-nos ser um eremita que tinha abraçado esse gênero de vida para se penitenciar de algum grande crime. Cf.: *Idem*.

<sup>1012</sup> DEBRET, *Viagem Pitoresca*. Vol. 2. *Op. Cit.*, p. 582.

**IMAGEM 6. Prancha 30, Coleta para a manutenção da Igreja do Rosário.**

In.: DEBRET, *Viagem pitoresca. Op. Cit.*, p. 581



É importante observar que não havia espaço somente para a música sacro-barroca nesses eventos festivos e cotidianos da irmandade, pois durante os peditórios e reinados, a musicalidade trazia feições próprias da diáspora, marcada por ritmos africanos executados por batedores de caixa e pela sonoridade forte das percussões. No entanto, a musicalidade afro<sup>1013</sup> dentro dos reinados ou nos peditórios poderia parecer, aos olhos do europeu, uma expressão de divertimento ou pura distração; todavia, os tambores e os versos recitados exerciam uma função de comunicação com o sagrado, ao promover uma espécie de catarse espiritual e estado de êxtase no momento em que se celebrava a entidade protetiva e se invocava os ancestrais. Algumas nações como os *ganguelas*, *angolas* e *benguelas*, também denominados de “vassalos da praia”, costumavam promover seus folguedos nas proximidades do Córrego do Lenheiro para o Rosário de São João del-Rei. Esses peditórios das *gentes vassalas* da *Nobre Nação de Benguela* pretendiam arrecadar fundos para assegurar a assistência aos mortos, através de missas e sepultamento cristão aos irmãos do Rosário e também *compatriotas* ou *parentes de nação*.<sup>1014</sup>

<sup>1013</sup> Assim como a coroação de reis, a musicalidade africana poderia ser alvo de repressão das autoridades civis e eclesiásticas. Em Santana do Sapucaí, paróquia pertencente ao Bispado de São Paulo, localizada na região do extremo sul de Minas sofreu apreensão do visitador de São Paulo padre Manoel Lescura Banher em inspeção realizada em 17 a 29 de novembro de 1786. De acordo com a transcrição feita pelo cônego João Aristides de Oliveira, em comemoração ao jubilar da diocese de Pouso Alegre em 1950, o visitador não só reclamou sobre o estado de conservação e feitura dos livros paroquiais como também expressou uma visão negativa sobre os festejos pelo emprego que os irmãos faziam do “*sempre abominável, péssimo e terrível uso dos batuques, cujo capítulo é mandado observar nessa freguesia (...)*” Cf.: OLIVEIRA, Cônego João Aristides de. *A Diocese de Pouso Alegre no Ano Jubilar de 1950*. Pouso Alegre: Typografia da Escola Profissional, 1950, 2002. Apud: DOMINGUES, Andréa Silva. *Cultura e Memória: A festa de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Silvanópolis- MG*. Doutorado em História. São Paulo: PUC/SP, 2007, p. 81.

<sup>1014</sup> AMNSP-SJDR, Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803.

Segundo os estudos etnográficos de Artur Ramos, alguns grupos étnicos da região de *Benguela* utilizavam os instrumentos de percussão e o canto com finalidades rituais para afugentar os espíritos malignos e reabilitar os doentes de suas moléstias. Por meio da variação do compasso musical, o cadenciamento do ritmo sonoro tinha a faculdade de acionar o poder dos espíritos ancestrais.<sup>1015</sup> Nesse sentido, a coleta de esmolas realizada através dos folguedos da praia pelos irmãos *benguelas* não expressava somente uma celebração festiva para os mortos, uma vez que os irmãos da *Nobre Nação* acreditavam na capacidade dos ritos católicos em restaurar uma confraternização com seus entes falecidos. Sendo assim, a homenagem dirigida aos “irmãos patriotas”, através dos folguedos *das nações* e das missas votivas, reiterava a solidariedade entre “mortos e vivos” fazendo com que a ancestralidade fosse continuamente re-significada e fortalecida.

Nesta mesma confluência, a crença no poder milagroso das *almas padecentes* se tornou um canal aberto pelos irmãos *benguelas* para se reaproximarem dos seus entes falecidos. Esses, por sua vez, passaram a ser venerados por meio da apropriação da expiação espiritual provisória e da crença na capacidade intercessora das *almas purgativas*, no que diz respeito à reciprocidade entre os “irmãos vivos e defuntos”. Esta leitura singular da doutrina do purgatório fez com que o culto aos ancestrais adquirisse novas projeções na diáspora atlântica, pois não se veneravam os mortos da mesma forma sancionada pelos rituais da pré-travessia. Do mesmo modo, a introjeção da crença em uma expiação *post-mortem* e na possibilidade de interceder pelas *almas* (e de ser atendido por *elas*) não pode ser vista como simulacro de uma religiosidade exteriorista.

Os *parentes* de nação *realmente* acreditavam que seus entes falecidos padeciam as agruras do fogo purgativo e, por isso, precisavam, o quanto antes, do refrigério e da ajuda espiritual dos seus irmãos terrenos. Sendo assim, a crença no prodígio das *almas aflitas* e *santas* alcançou popularidade entre os escravos pela possibilidade apresentada em reatar os enlaces rompidos ou fragilizados com seus mortos, sem que para isso os irmãos tivessem subtrair os espaços normativos e aceitos pela sociedade colonial. Nesta perspectiva, as *almas veneradas* deixaram de ser anônimas e adquiriram os nomes e as feições dos entes falecidos, conseqüentemente, poderiam receber o tratamento ritualístico adequado, restabelecendo a harmonia entre os viventes e os ancestrais, diminuindo, portanto, o estado de *desventura*.

A identificação das *almas penitentes* e sua relação com a ancestralidade africana fez com que os *parentes* falecidos fossem vistos como entidades protetoras e interventoras do

---

<sup>1015</sup> RAMOS, A. *O negro brasileiro*. Etnografia religiosa. 3ª Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1951, p.162.



mundo terreno; não com as mesmas propriedades de outrora, mas com feições valorativas atinentes à catequização e às novas identidades religiosas e culturais forjadas na diáspora atlântica. Sendo assim, através da analogia e das estruturas de similaridade de crenças, os espíritos dos ancestrais foram reverenciados como *almas milagrosas do purgatório*. Estas precisavam, de acordo com aquele imaginário católico híbrido, receber os *bens de salvação* em forma de sufrágio e a atenção dos vivos para que pudessem, através do seu suplício, garantir uma relação de reciprocidade com seus irmãos terrenos.

Deste modo, a execução dos *folguedos da praia* tinha por finalidade fortalecer os elos de crença aos seus ancestrais, através da caridade católica, isto é, por meio da assistência espiritual dos sacramentos, do fornecimento de mortalhas e da garantia de um solo sagrado aos seus defuntos. Nesta dinâmica das relações multiculturais, os ancestrais venerados, por intermédio dos folguedos e da *Nobre Nação*, não eram, por seu turno, exatamente os mesmos ancestrais cultuados em África. Esta modalidade de crença só foi possível a partir dos confrontos situacionais específicos caros aos contatos interétnicos vivenciados numa sociedade escravista. Isto posto, mesmo que o contato ou a vivência com o *catolicismo africano*, depois de séculos de evangelização da África Centro-Occidental, tenha fornecido orientações fundamentais de crenças católicas africanizadas para esses escravos deportados, não podemos considerar tais crenças como reprodução estanque dos parâmetros herdados da pré-travessia. Tendo em vista os desafios e as novas configurações sociais impostos pela diáspora, esses homens e mulheres exilados se viram impelidos a integrar e reformular seus referenciais identitários a partir das novas condições coercitivas criadas pelo exílio.

Nessa perspectiva, a assistência aos *parentes de nação benguela* remetia tanto à redefinição de solidariedade étnica<sup>1016</sup> como também ao processo de construção da própria auto-representação desses segmentos identificados como *parentes*; leia-se *parentesco* independente dos laços de consanguinidade desses indivíduos. Sendo assim, esta forma de aparentar-se fundou uma identidade mais coesa e sólida do que o próprio parentesco ritual firmado pela inserção na confraria do Rosário, na medida em que os irmãos *benguelas* se viam como membros diferenciados dentro da própria irmandade.

Em função disso, o *culto aos mortos* promovido aos *parentes de nação*, junto à necessidade de atendê-los com sufrágios e outros bens de salvação remetem a uma concepção de sociedade em que as estruturas de parentesco serviam de base para organizar o *mundo dos vivos* e o *mundo dos mortos*. Nesta acepção de herança centro-africana, as linhagens

---

<sup>1016</sup> Lembrando que a nomenclatura não só reproduzia uma imposição classificatória do tráfico, mas aos arranjos étnicos entre grupos diversos firmados no Novo Mundo.

complexas respaldavam as relações políticas e sociais mais abrangentes, fazendo da ancestralidade religiosa um dos pilares fundamentais na construção dos mecanismos de identificação social e de entendimento dos meios de regimento do grupo familiar e da família com o mundo externo.

Após o impacto causado pelo estilhaçamento das estruturas de parentesco em virtude do hiato provocado pelo “caminho do meio,”<sup>1017</sup> o processo de *desestrangramento* e de integração social ao cativo exigiu a articulação de novos arranjos sociais. Esta mobilização mediante o auto-reconhecimento neste novo espaço — numa tentativa constante de restabelecimento dos sentimentos de pertencimento — fez com que esses sujeitos redefinissem seus parâmetros abalados e buscassem novas referências familiares e outras interpretações de mundo. Os diferentes grupos étnicos procuraram significações nas nomenclaturas do tráfico, apropriaram suas designações e as utilizaram como parâmetros identitários nas relações escravistas do Novo Mundo. Isto ocorreu quando alianças étnico-sociais foram forjadas através de enlaces endogâmicos nos casamentos, nas irmandades, nos “cantos de trabalho” ou na geração de filhos e na extensão do parentesco via compadrio.

Por meio desses múltiplos espaços de sociabilidades buscou-se veementemente a reconstrução dos *modos de ser no mundo*, os antigos aportes sociais e subjetivos desses homens e mulheres foram abruptamente dilacerados pela violência sancionada pelo hiato da experiência da travessia. E como foi dito em linhas acima, a irmandade se tornou *locus* privilegiado desta reorganização identitária por ultrapassar os aspectos exclusivamente devocionais e definir os quadros de pertença mais amplos daqueles grupos do exílio em contexto da exploração escravista no mundo atlântico.

Nessa perspectiva, a arregimentação desses novos arranjos étnicos prescindiu fundamentalmente de uma figura de liderança comunitária capaz de exercer influência nos comportamentos coletivos. Isso significava ter legitimidade para amortecer os conflitos, tanto internos quanto externos às irmandades; e autoridade simbólica suficiente para conduzir o ritual vinculando a ancestralidade aos paradigmas catequizantes do Novo Mundo. Nessas circunstâncias, os *reis congos* cumpriram este papel, servindo de elo entre a comunidade confraternal multiétnica e as fronteiras culturais católicas e africanas forjadas pelos novos *modos específicos de viver e de morrer* dentro dos espaços de contato e de confronto propiciados pela vivência religiosa da agremiação católica.

---

<sup>1017</sup> Termo utilizado por Joseph Miller, ver: “África Central durante a era do comércio de escravizados de 1490 a 1850”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, pp. 29-80.

Em síntese, podemos considerar a musicalidade e os *banquetes* — tradicionalmente relegados pelo discurso oficial da Igreja como práticas profanas — como espaços mediadores, por excelência, do contato intenso e das trocas culturais na irmandade, com ênfase às expressões de ancestralidade e veneração dos mortos. No entanto esta reintegração contínua com o universo *pós-túmulo*, praticada ao longo do ano litúrgico, atingia sua expressão plena durante a comemoração do Rosário, minuciosamente preparada, anunciada e ensaiada durante os folguedos para arrecadação de esmolas do *santo*.

Em 1805 as receitas e despesas do Rosário de São João del-Rei anunciaram a realização às *portas da igreja dos folguedos de tambores das diferentes nações*.<sup>1018</sup> Por este curto indício já temos a certeza da importância dos instrumentos de percussão na mobilização de esmolas e como as diferentes *nações* poderiam se auto-representar de forma diferenciada através sonoridade dos seus tambores e composições rítmicas durante os peditórios e reinados. Exemplo dessa diversificação étnica na realização das *folias* foi demonstrado pelas anotações do livro de missas da associação. Através deste podemos pontuar a organização dos folguedos tanto das *gentes ganguelas* quanto de outras *nações vassalas* reunidas nos peditórios na Prainha.<sup>1019</sup>

Os tambores, dentro da herança cultural *banto*, configuravam a expressividade maior da comunicação entre *vivos* e *mortos*. Pela musicalidade afro, os irmãos redimensionavam os espaços-comuns de pertencimento, onde essas heranças referentes às ancestralidades eram transmitidas através do processo de recriação e negociação de códigos culturais no mundo atlântico. Nesse sentido, a fundamentação rítmica produzida pelos “folguedos de tambores” delineava o compasso da dança devocional. Nela se exprimia também, em forma de oração, o gesto de comunhão com o sagrado e de retorno à unidade do tempo primordial. O *homo festivus* participava do mistério do Rosário através de outra linguagem de entonação de fé, linguagem esta que não pode ser traduzida como prática profana ou reduzida à uma expressão carnavalesca de divertimento, como bem queriam os olhares externos, não entendedores, portanto, daqueles códigos regentes do funcionamento daquele ritual.

---

<sup>1018</sup> AINSR- SJDR, Livro de Receitas e Despesas da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de São João del-Rei, 1805.

<sup>1019</sup> Neste local, isto é, às margens de areia do córrego que cortava a Vila, havia o oratório público de veneração às almas do Purgatório. Cf.: GUIMARÃES, *São João del-Rei, Op. Cit.*, p. 65.

Deste modo, a vivência festiva — na sua expressão mais africanizada<sup>1020</sup> — se constituía como importante veículo dinamizador das memórias na diáspora. Por meio do clamor e do êxtase festivo, o grupo revivia sua fundamentação mítica na forma de cânticos e versos recitados ou improvisados em homenagem aos santos. Por intermédio do ritual dos movimentos corporais — outro modo de comunicação com transcendente — era acionado e reverenciado durante o festejo. Sendo assim, não foi aleatória a interpretação da imagem do Rosário surgida, segundo a narração mítica, de um resgate pelos grupos de congos dançantes. Conforme a tradição, esses devotos conquistaram a atenção da Virgem a partir da sabedoria dos seus tambores e da expressão do seu bailado. Esta narrativa, presente em vários grupos de reinados desde os tempos coloniais,<sup>1021</sup> estava profundamente atrelada às significações do papel da musicalidade assentada nos ritmos de percussão dentro da religiosidade *banto*.

Com isso, queremos afirmar que a tradição musical se consolidou como uma das principais frentes de reconstrução das memórias *bantos*, sendo essas transmitidas pela via da oralidade devocional festiva e de convivência cotidiana entre os diferentes grupos étnicos. Nesse sentido, entendemos as memórias de diáspora, enquanto experiências sociais historicamente construídas em meio aos confrontos étnico-culturais e de negociação de códigos simbólicos fundadores das representações e mundividências compartilhadas no mundo atlântico. Com efeito, essas *memórias* não podem ser pensadas como *heranças fossilizadas*, perdidas com o avanço do processo catequético, mas como elementos dinâmicos ativos que adquiriram sentidos inovadores atinentes às reivindicações contemporâneas às demandas grupais, bem como às pressões conjunturais impostas pelo contexto específico vivenciado pelos grupos em contato.

---

<sup>1020</sup> João José Reis considera a musicalidade dos tambores a expressão mais africana dos rituais vividos dentro e fora das irmandades. Cf.: REIS, “Batuque Negro: Repressão e permissão na Bahia Oitocentista.” In.: KANTOR & JANCSÓ. *Festa. Op. Cit.*, Vol. 1, p. 342.

<sup>1021</sup> Cf.: SANTA MARIA, *Op. Cit.*, Tomo X, Tít. XXX.. Outros grupos de congado que surgiram no período escravista ainda mantêm esta memória do resgate da santa através da cadência dos tambores, apresentando algumas variações toponímicas, por exemplo, no Distrito do Rio das Mortes os devotos acreditam ter a imagem sido resgatada através de uma aparição nas pedras. Cf.: PEREIRA, André Luiz Mendes. *Um estudo etnomusicológico do congado de Nossa Senhora do Rosário do Distrito do Rio das Mortes, São João del-Rei, MG*. Dissertação de Mestrado em Música. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p. 70. Já a comunidade dos arturos em Contagem-MG acredita ter sido a imagem resgatada das águas, da mesma forma, a comunidade do congado situada na região do Serro. Cf.: GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Arturos, olhos do Rosário*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1990, p. 47.

## 6.2 O Reinado da *Nobre Nação de Benguela*: a ancestralidade, o parentesco-étnico e a salvação das almas

A etimologia *benguela* reporta-se diretamente à nomenclatura do tráfico, em referência ao presídio construído pelos portugueses no século XVII ao sul do rio Kwanza cuja finalidade consistia em expandir o mercado de escravos na parte meridional do Reino de *Ndongo*.<sup>1022</sup> Os primeiros contatos entre os exploradores lusitanos com e africanos ocorreram através da experiência de conversão do Congo. As primeiras interações constituem, na visão de Selma Pantoja, “uma trajetória singular se comparada aos demais reinos do continente africano,” em função do seu processo de cristianização ter se dado a partir da miscigenação cultural e africanização dos códigos católicos.<sup>1023</sup>

Já a atual região de Angola (Reino de *Ndongo*), os contatos foram mais beligerantes, em vista das guerras entre os colonizadores contra os povos *mbundos* representados pela Rainha Jinga ou *Nzinga Mbandi* — principal representante da resistência contra os colonizadores na região. Do mesmo modo, as ambivalentes alianças forjadas pelos guerreiros *imbangalas* com os portugueses definiram um contraponto nas relações políticas da África Central, colocando em xeque a governabilidade de Luanda, então aliada do poder régio lusitano.<sup>1024</sup> Para Roquinaldo Ferreira, “em lugar de um rígido controle colonial, a dinâmica sociocultural de Luanda e Benguela, assim como dos presídios (centros administrativos e comerciais) interioranos, era altamente fluida”.<sup>1025</sup> Por isso, a dinâmica diferenciada dependente, fundamentalmente, das alianças efetuadas entre os representantes régios e os poderes locais, fez de Benguela um ponto estratégico para o comércio direto entre Rio de Janeiro e o porto centro-africano. Esta aproximação das duas praças mercantis foi responsável

---

<sup>1022</sup> De acordo com Mariana Candido, mesmo com um decreto de 1612 que reconhecia Benguela como reino apartado de Angola, com governador próprio, após a expulsão dos holandeses em 1648 pelas tropas luso-brasileiras lideradas por Salvador Correa de Sá, Benguela passou a ser governada por um capitão-mor nomeado pelo governador de Angola. Era da incumbência do capitão-mor e depois governador administrar a cidade, autorizar saída e chegada de navios negreiros e assessorar o funcionamento dos presídios (fortalezas portuguesas) no interior do território. Esses presídios não estavam sob controle português e sim dos *sobas* locais que poderiam ou não ter contratos de vassalagem com os negociantes da costa. Os *pombeiros* (agentes comerciais intermediários entre esses presídios e os mercados costeiros) promoviam, juntamente com as *guerras pretas*, a expansão das fronteiras políticas do tráfico para o interior do território angolano. Entre os principais presídios afastados da costa litorânea, podemos citar Caconda, Quliengues, Socoval e Cacombo. Cf.: CANDIDO, Mariana P. “O limite tênue entre a liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico.”. In.: *Revista Afro-Ásia*, n° 47, Ano 2013, pp. 239-268.

<sup>1023</sup> PANTOJA, Selma. “O litoral angolano até as vésperas da independência do Brasil”. In.: *Revista Textos de História*, Vol. 11, n° ½, 2003, p.187-215

<sup>1024</sup> Outras informações sobre a resistência da rainha Jinga e a atuação dos imbangalas (jagas) ver: FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola*: Século XVII. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: USP/ FFLCH, 2012.

<sup>1025</sup> FERREIRA, Roquinaldo, “Biografia, Mobilidade e Cultura Atlântica: A micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX.” In.: *Revista Tempo*, n° 20, janeiro-junho, pp33-60, p. 39

pelas remessas crescentes de escravos desta região angolana e transporte de farinha e mais víveres para o abastecimento das famílias de negociantes brasileiros e afro-lusitanos. As transações e os laços clientelares forjados nos dois lados do Atlântico viabilizaram a circulação não só mercadorias e mão-de-obra compulsória, mas de códigos culturais, contribuindo para a ascensão de uma *cultura atlântica*, onde os elementos tidos como “europeus” vieram principalmente do Brasil e não de Portugal.<sup>1026</sup>

A mobilização dos contatos culturais entre as duas praças do Ultramar se tornou intensa quando Benguela deixou de ser apenas uma referência subsidiária de Luanda e se firmou como principal entreposto mercantil no final dos Setecentos. Nestas mesmas circunstâncias, aquele centro comercial apresentou seus primeiros sinais de crise com a expansão de epidemias, secas e mortes endêmicas, além de enfrentar a acirrada disputa estrangeira pelo monopólio das rotas do tráfico. James Sweet acrescenta ainda que as fortes correntes marítimas ao norte da linha do Equador prestaram como elemento facilitador de comunicação direta entre as duas praças atlânticas.<sup>1027</sup>

Ademais, o mercado de São Felipe de Benguela passou a ser visto como oportuna alternativa ao comércio da Costa da Mina, “onde os ataques de navios holandeses e a concorrência de ingleses e franceses pareciam afetar o comércio da Bahia com a Costa de Benim.”<sup>1028</sup> Neste período entre 1762-1795 pelo menos 209.253 escravos foram transportados pelo porto meridional de *Ndongo*.<sup>1029</sup> Mariana Cândido estima que “mais de 760.000 escravos” saíram de Benguela ao longo do período colonial, fazendo deste mercado o “terceiro maior porto escravagista da costa africana”, perdendo somente para Luanda e Ouidah cujos portos traficaram o maior número de pessoas nesses trezentos anos de tráfico transatlântico.<sup>1030</sup>

Segundo a autora, as formas de escravização nas imediações de Benguela não dependiam apenas das *guerras de conquista*, também chamadas de *guerras pretas* ou *guerras do sertão*, mas derivavam, em parte, dos considerados meios ilegais de captura e redução ao cativeiro. Esses veículos ilegítimos de escravização baseavam-se em *razias* ou sequestros clandestinos de negros livres cristianizados, muitas vezes portadores de nomes portugueses, conhecedores do idioma colonizador e socialmente reconhecidos como vassalos do reino de

---

<sup>1026</sup> *Idem*, p. 41

<sup>1027</sup> SWEET, *Recriar África...*, *Op. Cit.*, p. 35

<sup>1028</sup> ROQUINALDO, *Revista Tempo...*, *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>1029</sup> CRUZ e SILVA, Rosa da. “Benguela e o Brasil no final do século XVIII: Relações comerciais e políticas.”. In.: PANTOJA & SARAIVA (Orgs.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp. 127-142.

<sup>1030</sup> CANDIDO, *Revista Afro-Ásia...*, *Op. Cit.*, p. 243.

Portugal. A desobediência generalizada aos tratados de vassalagem<sup>1031</sup> fez com que o governo luso em Benguela criasse em 1769, um posto inquisitorial das liberdades para evitar a escravização ilegal de vassalos livres. A obrigação do sacerdote, responsável pela revista dos embarques, consistiam em “examinar os negros [provenientes] do negócio do sertão a serem vendidos e embarcados para o Brasil”, de modo a não suceder “entre os escravos [a infiltração de] um livre.”<sup>1032</sup>

Esta medida demarcava uma tentativa de regulamentar as práticas de escravização ancoradas de um lado, pelas percepções morais e consuetudinárias angolanas<sup>1033</sup> e, por outro, pelas concepções jurídicas luso-católicas,<sup>1034</sup> as quais permitiam definir os limites do tido como justo e legal, daqueles fatores considerados violadores dos sistemas de escravização. Sendo assim, o governador, enquanto árbitro contrário às formas ilegais de aprisionamento tentava, a todo custo, dar continuidade ao comércio humano, pois as alianças entre o reino e os *sobas* locais não poderiam ficar comprometidas diante daqueles descumprimentos.

Em 1765, por exemplo, o governador de Angola (Francisco Inocêncio de Souza Coutinho) tentou afastar o envolvimento de autoridades coloniais na comercialização relacionada ao tráfico de escravos. Sem efeito prático algum, o mesmo governador publicou cinco anos depois um bando proibindo a escravização por dívidas para evitar, assim, o aprisionamento indiscriminado daqueles considerados seus aliados na expansão do mercado humano nas fronteiras dos sertões.<sup>1035</sup>

Não obstante, a violação dos acordos diplomáticos e o uso generalizado da violência transformaram as noções tradicionais de legalidade do cativo, provocando, segundo Candido, um “efeito devastador na região de Benguela”, fazendo desses e dos demais meios

---

<sup>1031</sup> Eu me refiro aos acordos pelos quais se reconheciam direitos políticos e comerciais dos territórios litorâneos sob influência da coroa portuguesa e que proibiam terminantemente a escravização de vassalos e aliados da Coroa portuguesa.

<sup>1032</sup> ANTT, Conde de Linhares, Maço 52, Doc. 14, 24 de outubro de 1769, “Provisão a Manoel Gonçalves para servir como inquiridor e catequizador em Benguela”. Apud: CANDIDO, *Afro-Ásia*, p. 256

<sup>1033</sup> Segundo Joseph Ki-Zerbo a escravidão centro-africana era uma instituição atrelada aos sistemas familiares de parentesco, como sugere, pois “em geral, em África, o escravo era muito rapidamente integrado na família(...). Portanto, o escravo tinha direitos cívicos e mais ainda, direitos de propriedade (...)”. Por isso “é ridículo pensar que os europeus mais não fizeram do que prosseguir como uma prática pré-existente.” Cf. KI-ZERBO, J. *A História da África Negra*, Vol. 2. Sintra: Publicações Europa América/ Francisco Lyon de Castro, s/d, p. 265-266.

<sup>1034</sup> Eu me refiro às bulas papais emitidas no século XV, como a *Dum Diversas* de 1452 que autorizava o rei de Portugal a expansão marítima para conquistar, converter e submeter os povos pagãos e infiéis (sarracenos), e a *Romanus Pontifex* de 1455 que reforçava a bula anterior, só que com o reconhecimento da comercialização de escravos. Cf.: *Idem*, p. 251

<sup>1035</sup> CANDIDO, *Op. Cit.*, p. 239-268.

de escravização, um dos aportes traumáticos para o entendimento das formas de como esses sujeitos se veriam enquanto escravos no outro lado do Atlântico.<sup>1036</sup>

Feito esta discussão sobre as peculiaridades de escravização na região de Benguela, nos perguntamos se, eventualmente, teria alcançado às terras de São João del-Rei algum desses escravos *ilegalmente* capturados e deportados pelo porto meridional de Ndongo. Mesmo provenientes das guerras de conquista — empreendimentos legitimadores da escravização na África Centro-Occidental — teriam esses prisioneiros de guerra, reunidos em vários grupos *ovimbundos*, alguma familiaridade com os códigos culturais luso-católicos, em vista do contato intenso entre comerciantes luso-africanos e brasileiros com as culturas locais? Quais desses praticantes do catolicismo-africano, vassalos do governador de Benguela na pré-travessia se tornaram vassalos da *Nobre Nação* na vila mineradora do Rio das Mortes?

Mesmo diante das limitações em traçarmos a trajetória desses escravizados no período da pré-travessia e em respondermos essas questões não podemos descartar a presença destacada deste grupo étnico na composição demográfica da Vila durante as primeiras décadas do Oitocentos (ver capítulo 4). Em seção anterior, chamamos atenção para a importância desta procedência ao constatarmos uma participação de 14,4% entre os africanos falecidos assentados no Pilar entre 1782-1850. Juntamente com os *minas* (14,4%), os *benguelas* se viam superados somente pelo contingente *angola* (ver tabela 7). Na Irmandade do Rosário este grupo étnico chegou a representar o primeiro segmento mais frequente entre os africanos, com o percentual de 22,6% no período de 1782-1850, seguido dos congos (22,1%) e dos angolas (16,2%).<sup>1037</sup>

Não obstante, esta superioridade numérica não se converteu em uma proporcionalidade condizente à composição dos quadros administrativos da confraria, pois os congos, os *nascidos no Brasil* e os *minas* tiveram uma inserção maior na direção da irmandade, embora os *benguelas* representassem a maioria entre os africanos. Segundo Brügger e Oliveira, pioneiros na análise da atuação deste segmento em São João del-Rei: “os *benguelas*, como o grupo mais recente da região e na irmandade, teriam maiores dificuldades de exercer pressão e de angariar recursos”. Tal indício poderia explicar a necessidade de construir um segmento devocional que “pudesse servir como mecanismo a reforçar sua

---

<sup>1036</sup> *Idem.*

<sup>1037</sup> Ver também a representatividade dos nascidos no Brasil (26,78%) na ocupação de cargos referente ao total de 280 confrades que relacionaram suas origens no ato da matrícula (ver tabela 5.4 do capítulo 5). Vale ressaltar que o índice de omissão das origens dos entrantes foi elevada. Do total de 1431 matrículas, 1151 assentos não registraram esta informação. Cf.: AINSR-SJDR, Entradas de Irmãos do Rosário dos Homens Pretos de São João del-Rei, Livros 17, 20 e 23. Ver tabela 5.4.



identidade e permitir a ocupação de cargos de prestígio que não conseguiram ocupar na direção da Irmandade.”<sup>1038</sup>

Não só a menor inserção nos quadros administrativos teria levado esses irmãos a se organizarem em torno deste agrupamento devocional específico, mas a necessidade em reforçar a liturgia da morte, concorrendo para a salvação das *almas* dos seus *parentes de nação*. Esses irmãos do Rosário, ligados por um redimensionamento identitário em torno da morte, se filiaram em um reino à parte da Nobre Nação de Benguela a fim de garantir o maior número de sufrágios aos seus *parentes* ou *compatriotas benguelas*.

A experiência de fronteirização étnica no interior do Rosário de São João del-Rei deve ser entendida como um processo de ressemantização identitária ocorrida nos quadros da diáspora atlântica, pois os agrupamentos culturais procedentes da África Centro-Occidental se auto-definiram como súditos de um reinado comum — a “Nobre Nação de Benguela”. Surgido no interior da irmandade do Rosário, pelo menos desde os fins do século XVIII,<sup>1039</sup> a *Nobre Nação* apresentou uma estrutura interna organizada bem desenvolvida.

O poder administrativo deste segmento se distribuía entre reis, duques, marqueses, conselheiros, todos componentes de uma corte diferenciada da realeza da confraria. Além disso, este reinado possuía seus próprios vassallos identificados em grupos menores como as *gentes ganguelas, angolas, congos*, os quais também se tratavam por “*parentes de nação*”. Como mencionado acima, a realeza *benguela* tinha por finalidade dar assistência às *almas* dos parentes da *Nobre Nação*, bem como oferecer subsídios financeiros aos rituais mortuários e sepultamento cristão aos seus filiados. Sua distribuição de cargos demonstra ter sido relativamente independente da irmandade do Rosário, pois possuía uma mesa diretiva própria com escrivão, tesoureiro, procuradora, todos assinalados como oficiais da “Nobre Nação”, com exceção de Caetano José de Souza Vieira e de Manoel José de Oliveira, declarados oficiais do Rosário, como sugere o quadro a seguir:

---

<sup>1038</sup> BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 194.

<sup>1039</sup> Os registros de missas mais antigos presente neste livro de lançamento de sufrágios aberto em 1803 se referem às missas encomendas por João *ladino* às *almas* de Miguel do Tinoco, de Roque C. M. (sic), Ana e Mariana Lopes entre os anos de 1793 a 1796. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803.

**QUADRO 6: Composição hierárquica da Nobre Nação de Benguela (1803-1837)**

1040

Nome	Cargo	Ano
João Henrique da Costa	Duque da Nação Benguela	1803
Não Menciona (N. M.)	Conselheiro da Nação	1803
Manoel Francisco Campos	Tesoureiro da Nação da Gente Benguela	1803-1804
Euzébio José Assis Pereira da Silva	Escrivão da Nação da Gente Benguela	1803-1804
José Gomes Vitório	Tesoureiro	1803-1804
Rafael Antônio	Escrivão	1804
Ana da Silva Pereira	Procuradora da Nação da Gente Benguela	1804
João de Azevedo de Oliveira	Marquês da Nação da Gente Benguela Rei da Nação da Gente Benguela Procurador da Nobre Nação Benguela	1804, 1813 1808
Antônio da Costa Lemos	Tesoureiro	1805
Manoel José de Oliveira	Escrivão Tesoureiro da Irmandade	1806 1807-1808
João Ribeiro Bastos	Escrivão da Nação Benguela	1813
João Martins Coelho	Rei do Congo	1813-1814
João Antônio de Mesquita	Tesoureiro da Nação da Gente Benguela, Marquês da nação Benguela	1817
Caetano José de Souza Vieira	Tesoureiro da Irmandade	1819
Lourenço Antônio de Carneiro	Escrivão da Nação Benguela	1837
Manoel Francisco da Silva	Tesoureiro	N. M.

No decorrer da leitura do livro de assentamento de missas podemos perceber que, algumas vezes, esses irmãos *benguelas* se reuniram em consistório da igreja do Rosário. No entanto, o interesse crescente do reinado em adquirir um espaço autônomo de culto levou a mobilização dos “parentes de nação” na aquisição de esmolos para o investimento na compra de uma propriedade, pela qual serviria aos devotos como recinto sagrado. A casa particular, comprada em nome de dois forros libertos (João Machado Fontes e João Tomaz Ferreira Guimarães) recebeu a denominação de “Palácio Real da Nobre Nação Benguela”, em razão do aspecto religioso atribuído à Corte de Benguela, considerada representante e mediadora entre os compatriotas vivos e mortos. O imóvel, contraído a custa e finta dos irmãos

<sup>1040</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803.

benguelas, não poderia ser vendido, trocado ou usado para fins pessoais desses dois compradores, em virtude do recinto servir abrigo da realeza negra, como sugere o trecho abaixo:

Termo de Entrega das Casas:

João Machado Alves Fontes e João Thomaz Ferreira Guimarães Pretos Forros que servimos nesta Nobre Nação de Benguela [ilegível]. Certifico e por termos fé em como *estas casas é da Nobre Nação de Benguela*, declarando que os ditos compradores João Machado Alves Fontes e João Thomaz Ferreira Guimarães *compraram estas casas com o dinheiro das esmolas que tiramos entre forros e cativos e do que está estabelecida por Palácio Real de toda Nação Benguela e por seus ditos compradores serem forros é que estão por cabeça desta compra, não porque fazem donos e possuidores como seus, porque foi a custa e finta entre todos que consistem cativos desta Nobre Nação* e não poderão dispor nem vender as ditas casas sem a Nação toda junta fazerem Mesa e haver bem e para a clareza de todos que achamos presente mandemos lavrar o presente termo em que se assinaram os da dita Nação que se acham presente dado e passado em o Real Palácio. Aos 30 de novembro de 1803 anos. Eu Euzébio José Assis (?) Pereira da Silva, escrivão que escrevi e assinei com os ditos, como em frente: João Henrique da Costa, o Duque da Nação (...) <sup>1041</sup> [Grifos Nossos]

O termo “casas” (no plural) em referência ao “palácio” (no singular) recebeu uma observação de Oliveira & Brügger pelo fato da expressão “casas” ser muito recorrente no período colonial, podendo designar “casas de morada” ou de “casas de vivenda”. De acordo com Sheila Faria, muitas vezes, “casas de morada” ou de “vivenda” não consistiam em espaços totalmente dissociados, pois era comum a produção de bens ou a execução do trabalho manufatureiro ocorresse no mesmo local em que se morava. Em casas assobradadas se tornou corriqueiro o uso de oficinas em cômodos distintos, assim como o assentamento de vendas nos pavilhões térreos, voltados para a rua. <sup>1042</sup>

No entanto, a finalidade da *Nobre Nação* em adquirir “casas” próprias não cumpria nenhum desses objetivos, haja vista a intencionalidade de contrair um espaço capaz de servir como recinto sagrado e cerimonial para investidura e reuniões da *corte de Benguela* recriada dentro do espaço devocional da irmandade do Rosário. Nesse sentido, os *pretos forros* compradores do imóvel não poderiam ser considerados proprietários, pois a aquisição do patrimônio foi feita à custa de esmolas e finta das *nações vassalas* daquele reinado. Sendo assim, o termo “casas” “assumia um sentido de sobrevivência simbólica para o grupo, sendo um elemento importante na definição de sua identidade”. <sup>1043</sup>

---

<sup>1041</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803.

<sup>1042</sup> FARIA, S. *A colônia em movimento*. Fortuna e família no poder cotidiano. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 368-370.

<sup>1043</sup> BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 198.

De modo similar as *casas de calundus*<sup>1044</sup> — alvos frequentes da repressão militar na colônia e no império — também funcionavam como espaços de contatos interculturais e de reforços identitários. No entanto, essas casas se inseriam fora dos liames permitidos pelas autoridades eclesiásticas e civis por serem consideradas promotoras de *ajuntamentos* ilegais e de práticas de feitiçaria. Geralmente estes espaços se tornaram alvos de perseguição contínua e de intolerância religiosa, fazendo com que em propriedades como a de Domingos Sodré — um dos líderes do *candombe* (candomblé) de Salvador — fosse invadida e profanada por forças policiais, por manter o liberto africano uma casa de culto particular na Bahia Oitocentista.<sup>1045</sup> O sacerdote nagô, estudado por Reis — considerado curandeiro, adivinho e profundo conhecedor dos rituais *iorubás* promovidos em sua casa — tinha também uma forte inserção na irmandade do Rosário de Salvador. Em seu testamento declarou querer ser “carregado e sepultado pelos irmãos do Rosário”, com seu corpo envolto pela mortalha de São Francisco de Assis. Entre os objetos apreendidos pelos policiais, durante a *batida*, havia os instrumentos cerimoniais como búzios, contas, um rosário de ouro, santos católicos e um oratório.<sup>1046</sup>

Em vista disto, podemos notar como o espaço ritual praticado fora das igrejas, em propriedades particulares, nos ajuda a tecermos algumas questões acerca dos significados construídos por esses grupos étnicos reunidos em torno da Nobre Nação. Quais as fronteiras e os liames entre os símbolos e ritos oficialmente aceitos e incentivados pela Igreja católica e aqueles vinculados à herança cultural *bakongo*? Quais foram os códigos culturais remanescentes da pré-travessia presentes nesta reconstrução identitária firmada em um espaço físico tido como sagrado e hierárquico deste segmento devocional? Como os lugares diferenciados instaurados pela *Corte da Nobre Nação* — como os de reis e vassalos — serviram de fronteirização cultural e identitária entre os segmentos da diáspora voltados para a ampliação da *caridade aos mortos* e a salvação das *almas do purgatório* no interior da confraria do Rosário?

Iniciando nossa argumentação sobre o papel das heranças africanas na constituição desta casa ritual, enquanto recinto sagrado, vale à pena esclarecermos sobre os significados acerca da própria moradia presentes entre os códigos culturais *bakongo*. Robert Slenes, ao

---

<sup>1044</sup> O termo *calundu* era recorrente no vocabulário inquisitorial não só em Minas, como também em Rio de Janeiro e na Bahia. Segundo Oliveira e Brügger, o termo estava associado “as cerimônias praticadas pelos negros onde estavam presentes a dança, o transe e as oferendas aos ídolos.” Cf.: *Idem*, p. 199

<sup>1045</sup> REIS, J. J. *Domingos Sodré: um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 280.

<sup>1046</sup> *Idem*.

desenvolver um estudo minucioso sobre a arquitetura dos *mocambos*, demonstrou além dos aspectos materiais, algumas heranças culturais que foram recriadas sob as às novas condições na diáspora atlântica. Essas habitações não se reduziam às moradas coletivas das senzalas, tradicionalmente vinculadas às grandes propriedades de monocultura, mas havia ao lado dessas, as choças ou palhoças individuais reservadas, sobretudo, àqueles escravos que se casavam ou constituíam arranjos familiares estáveis, podendo ter acesso ao “fogo próprio”.

1047

No interior dessas moradias “ardiam um fogo mantido permanentemente aceso mesmo nos dias quentes”, segundo o relato do viajante Walsh, mencionado pelo autor.<sup>1048</sup> Além dos benefícios práticos, como manter o ambiente aquecido durante as noites frias, espantar os insetos e evitar a presença de cupins no ambiente, a fumaça produzida servia como elo de comunicação entre os moradores com os espíritos dos mortos, uma vez que o uso simbólico do fogo representava uma prática largamente difundida pelas culturas *bakongo* na África Central.<sup>1049</sup>

No interior da região de Benguela, segundo o antropólogo Luiz Figueira, “as habitações dos [ovimbundos] são geralmente acanhadas, pequenas, feitas de pau-a-pique. Cobrem-nas a colmo, [são] baixas, possuem uma porta e a maioria nem postigo tem, nem janela por onde entre o ar e a luz.”<sup>1050</sup> E no espaço interno dessas cabanas, mantinham-se permanentemente acesa uma pequena fogueira até que houvesse a troca do *soba* provincial (chefe político). Consoante o autor “por cada *soba* que vai ao poder se renova o fogo nos povoados onde superintende. Apagam-se as fogueiras antigas, extermina-se o fogo velho.”

1051

Nesta cerimônia, a investidura do poder do chefe dependia deste elemento simbólico; depois da posse do novo líder, distribuía-se as brasas do fogo sagrado entre a comunidade para que fossem usadas nas casas a fim de acender o novo fogo doméstico, em sinal da renovação do poder político e da continuidade do grupo. Nesse sentido, o fogo representava uma espécie de *nkisi* ou *minkisi*, por ser um instrumento utilizado durante o culto aos ancestrais, remetendo, concomitantemente à linhagem dos sistemas de parentesco. O chefe religioso, também chamado de *ganga bakulu*, recebia a insígnia real da coroa durante o

---

<sup>1047</sup> SLENES, Na senzala uma flor. Op. Cit., p. 182-183

<sup>1048</sup> Idem.

<sup>1049</sup> Idem.

<sup>1050</sup> FIGUEIRA, Luís. *África Bantu: raças e tribos de Angola*. Lisboa: Oficinas Fernandes, 1938, p. 135-136.

Apud: Idem, p.241

<sup>1051</sup> Idem.

cerimonial de transmissão do fogo sagrado. A partir deste ato, o chefe ungido se tornava o responsável pela mediação entre seu povo com seus ancestrais, exercendo, assim, os rituais de cura e de possessão.<sup>1052</sup>

Ao retomarmos novamente aos depoimentos de Cavazzi, é possível apreender como os *ovimbundos* valorizavam o lume aceso nas moradias. O hábito milenar estava diretamente associado à preservação da *boa ventura* e, dependendo da intensidade de sua labareda, o elemento ígneo poderia indicar a proximidade dos espíritos ancestrais no interior do lar.<sup>1053</sup>

Antes de construir e morar em qualquer uma dessas palhoças, os futuros moradores “lançam os alicerces sob o patrocínio de um ídolo, pois o seu dono não se atreveria a habitá-la se antes o feiticeiro não morasse nela algum tempo”.<sup>1054</sup> Os sacerdotes (*quitomes*) — também considerados chefes supremos — interpretavam o fogo mantido em suas casas “dia e noite como coisa sagrada” e, por isso, o elemento deveria ser distribuído a todos que lhes pediam, em troca de alguma prenda, “como se fosse potentíssimo remédio contra qualquer desgraça (...)”.<sup>1055</sup>

Em São João del-Rei as *heranças* ligadas à utilização do fogo foram diretamente recriadas como instrumento de culto aos ancestrais pela *Nobre Nação*. A interpretação dada ao fogo purgativo — veículo necessário para a purificação das *almas* dos *parentes de nação* condenados ao suplício transitório — pode ser considerada como chave explicativa para o entendimento das *zonas de contato* entre os imaginários *bantu* e católico (re-significados nas mediações culturais da diáspora atlântica). Deste modo, nas memórias da pré-travessia, o componente ígneo tinha por objetivo transmitir o poder sagrado do rei reestruturando, assim, as composições políticas, familiares e religiosas de uma sociedade, através da representatividade que tal liderança possuía mediante o *reino dos mortos*. Já no *palácio da Nobre Nação de Benguela*, o fogo sagrado foi responsável pelo processo de acrisolamento e consagração das *almas ancestrais* ao posto de entidades milagreiras. Essas, ao atingirem o estado de graça, conforme postulava a liturgia da boa morte apropriada pelos devotos, tornavam-se capazes de intecer pelo estado de *boa ventura* dos viventes, lhes garantindo — pelo contato contínuo entre os “irmãos vivos e defuntos” — a prosperidade e a extensão da linhagem étnica, através da transmissão da realeza e da assistência permanente aos mortos *parentes*.

---

<sup>1052</sup> *Idem*, p. 242

<sup>1053</sup> BNL, CAVAZZI, *Descrição dos três reinos do Congo. Op. Cit.*, p. 89

<sup>1054</sup> *Idem*, p. 92.

<sup>1055</sup> *Idem*.

Nesta mesma linha de raciocínio, o reino da *Kalunga* — personificado no simbolismo das águas e nas memórias da travessia — também passou a fazer parte das representações imaginárias dos irmãos dedicados ao *bem morrer* católico no interior do Rosário sanjoanense. Segundo a assistência religiosa dos confrades,<sup>1056</sup> a sagração dos mortos se desenvolvia, não por acaso, em frente ao Córrego do Lenheiro, no vulgo, *Prainha*, onde os *vassallos da Nobre Nação* — com seus cânticos e tambores — invocavam a proteção dos seus *parentes mortos*, nas proximidades do “Oratório das Almas.” As águas também reportavam-se à narrativa mítica acerca do resgate da imagem da Virgem do Rosário e à cosmologia *bakongo*, em que as crenças nas “superfícies reflexivas” indicavam, de modo geral, as fronteiras entre “o mundo dos vivos do mundo dos mortos.”<sup>1057</sup>

Além disso, as referências ligadas às significações do *Palácio Real* remetem tanto às apropriações dos parâmetros de poder do *antigo regime* (adaptados às estruturas políticas da colônia), quanto aos significados ligados aos padrões centro-africanos de poder. Nessas culturas, principalmente no Reino do Congo, as hierarquias nobiliárquicas foram amplamente incorporadas na distribuição de títulos de nobreza entre os prestadores de serviços ao rei. Ademais, o palácio, na qualidade de sede do governo, era tradicionalmente reconhecido como centro político e cerimonial religioso, pois o rei não só comportava o significado de representante divino, como também chegava a ser confundido com a própria força sobrenatural pelo qual representava a unidade na continuidade da linhagem dos ancestrais.<sup>1058</sup>

De acordo com Oliveira e Brugger, em consulta à obra de Georges Balandier, o palácio compreendido conforme os códigos culturais *bakongos*, “era visto como réplica simbólica do universo.” Os rituais ali praticados, desde sua fundação, orientavam à purificação do local para receber o edifício sagrado. Por seu turno, a crença na violação desses espaços nobres — enquanto elemento impulsionador da desventura coletiva — estava presente no imaginário centro-africano.<sup>1059</sup> Nessa perspectiva o fogo servia como instrumento purificador, permitindo a transmissão segura do poder dinástico, o contato permanente com os espíritos ancestrais e a garantia do estado de ventura naquelas sociedades.<sup>1060</sup>

---

<sup>1056</sup> Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803.

<sup>1057</sup> SLENES, R. “A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: Espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro.” In.: HEYWOOD (Org.). *Op. Cit.*, 193-218.

<sup>1058</sup> Sobre a sacralidade dos reis na África, cf.: MELLO e SOUZA, *Reis Negros. Op. Cit.*, p. 23-28.

<sup>1059</sup> BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 202.

<sup>1060</sup> Rugendas assinala em aquarelas, o uso do fogo em moradias escravas na região do sudeste escravista. Em sua representação imagética, o autor reproduziu a cena de uma habitação em que uma mulher negra, no interior do recinto, estende um tição para que o negro do lado de fora acendesse seu cachimbo, sinalizando a presença concreta do uso do fogo doméstico. Cf.: RUGENDAS, *Viagem pitoresca através do Brasil. Op. Cit.*, p. 215.

Em Distrito de Tamanduá, termo da Vila de São João Del-Rei, identificamos a existência de um espaço sagrado denominado por *Casa do Rosário* cujo recinto passou a ser alvo da repressão policial. Nesta propriedade, muitos negros fugidos reuniam-se para a realização de *quimbetes*<sup>1061</sup> e *caxambus*, servindo, de acordo com o discurso oficial — interessado em desclassificar essas manifestações religiosas heterodoxas — como casas *de alcouce* e de bebedeiras. A justificativa para reprimir os ajuntamentos dos quimbetes foi feita com base no argumento de que aquele espaço seria destinado à instalação da cadeia pública, conforme a retórica do juiz de paz Sebastião Álvares de Sá Chaves. A decisão expedida pelo poder judiciário deixou claro qual a finalidade daquela medida, pois a demolição da Casa do Rosário tinha por objetivo repreender material e simbolicamente os escravos e libertos, organizados, de forma autônoma, no culto religioso específico realizado fora do recinto normativo da igreja:

Não havendo neste distrito *uma casa de prisão para serem recolhidos os criminosos*, existe um edifício feito pelos pretos cativos em dia de guarda com o título de *Casa do Rosário onde ajuntavam-se os negros livres e cativos para quimbetes e caxambus*, ou o que quer que seja, o que sendo-lhes proibido por causa dos ajuntamentos suspeitosos, achando-se hoje esta casa abandonada, servindo de couro a imoralidade e sem algum interesse público ou particular, é coberta de telha com um salão espaçoso, que ocupa todo corpo da casa, com dois quartos, um para cada lado, e só tem uma porta para o lado da rua, e uma janela para cada quarto também para a parte da rua, oferece por isso um cômodo bem próprio para o fim indicado, se V. Exa. Assim determinar, ou seja, para que sirva inteiramente, ou que seja arrematada a custa de alguma subscrição, o que tudo submeto à sábia deliberação de V. Exa.<sup>1062</sup> (Grifos Nossos)

A descrição física do espaço demonstra ter sido a *Casa do Rosário*, uma propriedade ampla, indicando, com isso, elevada de organização desses escravos e forros capazes de adquirir um recinto sagrado autônomo, assim como fizeram os irmãos da *Nobre Nação de Benguela*. Por outro lado, talvez o agrupamento de Tamanduá não tenha tido a mesma habilidade dos irmãos *benguelas* em seguir os parâmetros normativos, por isso se viram como alvos de uma repressão policial tão violenta quanto essa descrita pelo juiz de paz.

Todavia, nada podemos afirmar se a casa estava, de fato, abandonada pelos devotos ou se este argumento foi utilizado como artifício para denegrir os rituais ali praticados. Com efeito, a historiografia aponta o quão sagrado significou para os escravos a dança *banto* denominada por *caxambu*. Márcia Amantino em seu artigo “Caxambu, cateretê e feitiçaria

---

<sup>1061</sup> Os quimbetes foram relacionados como sinônimos de reinados pela documentação consultada.

<sup>1062</sup> APM, Fundo Presidência da província 1/18. Cx. 204, Ano 1836.



entre escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais no século XIX” descreve, a partir de Stanley Stein, as características básicas deste ritual:

Nos dias que antecediam a dança, os escravos tratavam de fazer circular nas vendas, nas roças e nas estradas a notícia da festa. No dia combinado, acendiam uma *fogueira no meio do terreiro* e a festa se iniciava com o chamado de um tambor denominado o “chamador do povo”. Entretanto, este não era o principal tambor. Os tambores importantes para a festa eram outros dois. O maior era denominado de “caxambu” e o outro menor de “candongueiro”. Caxambu é, portanto, o nome do tambor em forma de cone, de origem africana e denomina a dança. Os percussionistas marcavam o ritmo com as palmas das mãos enquanto os jongueiros (versejadores) cantavam os versos. Presidindo a seção havia *o rei e uma rainha, que recebiam as homenagens dos participantes. O rei, depois de cumprimentar os tambores, iniciava o caxambu.*<sup>1063</sup> (Grifos Nossos)

A dança descrita consistia, portanto, em um ritual sagrado de origem *banto* com algumas apropriações do catolicismo. Seu ritmo cadenciado por tambores, acompanhado por movimentos circulares no sentido anti-horário, reunia muitos dos elementos sagrados descritos neste capítulo. Neste ritual estavam envolvidos os usos do fogo no centro da roda de dançantes, a presença de reis e rainhas, além dos toques de tambores que anunciavam a comunicação direta entre os praticantes com os espíritos dos seus ancestrais. A execução da dança e dos cânticos demarcava o ponto alto dos *caxambus*. Os movimentos do corpo expressavam o encontro da força divina com a confraternização festiva promovida por seus devotos.<sup>1064</sup>

A propósito, se faz necessário atentar ao fato de que a postura punitiva movida pelas autoridades em Tamanduá reflete, em parte, à intensificação da política repressiva instaurada pela civilização dos costumes promovida pela etiqueta de Corte trazida pela família real no início do Oitocentos. Dom João VI — assim que transformou Rio de Janeiro em sede do Império Português — proibiu sistematicamente a mobilização dos peditórios e a coroação de reis *congo*. Tais proibições tinham por justificativas disciplinar as práticas consideradas avessas à notoriedade de uma sociedade de corte, por isso foi criado um órgão público - Intendência Geral do Rio de Janeiro — responsável pelo cerceamento de ajuntamentos e outras reuniões populares “corruptoras” da *ordem pública*.<sup>1065</sup>

São João del-Rei, mesmo sendo uma vila do interior de Minas Gerais, recebeu influências desses parâmetros *civilizatórios*, através do estreitamento dos laços mercantis e

---

<sup>1063</sup> AMANTINO, Márcia. “Caxambu, Cateretê e Feitiçaria entre os Escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais no Século XIX.”. In.: PAIVA, E. F. & IVO, I. P. (Orgs.). *Escravidão, mestiçagens e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFGM; Vitória da Conquista: Edunesb, 2008, pp.257-276.

<sup>1064</sup> *Idem*.

<sup>1065</sup> Mello & SOUZA, *Reis Negros. Op. Cit.*, p. 247

sociais estabelecidos com a ascensão da elite sul-mineira na política de abastecimento às cortes do Rio de Janeiro. <sup>1066</sup>Além disso, neste período ocorreu também o processo de *Romanização* (Ultramontanismo), iniciado no Brasil da década de 1840. O objetivo deste movimento na Igreja consistia em extirpar as práticas de cunho popular <sup>1067</sup> — até então *toleradas* pela ortodoxia como veículo de conversão — em prol de um catolicismo mais ilustrado e racional, no esforço de “fazer valer na Igreja do Brasil os princípios do Concílio do Trento.” <sup>1068</sup>

A nova diretriz católica visava, portanto, “purificar o culto”, eliminando as práticas entendidas por estes reformadores como supersticiosas e exterioristas, “menos atentas ao sentido íntimo das cerimônias.” <sup>1069</sup> Por meio desta racionalização dos cerimoniais litúrgicos católicos, associada à inserção dos costumes civilizatórios nas políticas públicas da Vila de São João del-Rei é possível esclarecermos, parcialmente o processo de desmantelamento dos *quimbetes*, *caxambus* e reinados realizados fora do ambiente controlador e do espaço físico das igrejas.

De acordo com as Posturas Municipais da Vila, já em consonância com este discurso de policiamento das manifestações públicas populares, os reinados foram permitidos somente com a autorização dos juízes de paz. Quanto aos ajuntamentos em casas particulares estariam terminantemente proibidos, sob pena de um dia de prisão, conforme exprimem os artigos transcritos abaixo:

Art. 135 É proibido as danças de batuques nas casas das povoações com algazarras de dia ou de noite, de sorte que incomode a vizinhança, sob pena de prisão por um dia e desfazimento do ajuntamento.

Art. 136 É permitido aos escravos tocar, cantar e dançar nas ruas e praças das Povoações, *mas os juízes de paz poderão determinar a este respeito o que for conveniente ao Público*, podendo se recorrer dos mesmos para a Câmara.

---

<sup>1066</sup> Sobre a ascensão da elite sul-mineira na política de abastecimento da corte, cf.: LENHARO, *Tropas da moderação. Op. Cit.*. PASCOAL, *A economia agrária...*, *Op. Cit.*, \_\_\_\_\_, *Reprodução e força de trabalho...*, *Op. Ci.*. ANDRADE, *Família, fortuna e poder...*, *Op. Cit.*.

<sup>1067</sup> O catolicismo popular foi definido a partir deste movimento reformista não com base numa percepção das estratificações sociais, mas em relação aos hábitos que se demonstravam conflitantes com parâmetros da ortodoxia de culto. Sendo assim, a religiosidade barroca remanescente praticada pelas irmandades do Santíssimo Sacramento (associações de elite) também estavam inseridas nesta concepção. Cf.: MAC CORD, *O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio...*, *Op. Cit.*, p. 47.

<sup>1068</sup> FRAGOSO, H. “A Igreja na Formação do Estado Liberal”. In.: HAUK, J. F. (Org.). *A História da Igreja no Brasil: ensaio da interpretação a partir do povo*. 3ª Ed., Petrópolis: Edições Paulinas, 1992, Tomo 2, p. 184. *Apud*: Idem, p. 45.

<sup>1069</sup> HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil...*, *Op. Cit.*, p. 111

Art. 137 São permitidos os quimbetes ou reinados que costumam fazer os escravos em certos dias do ano, contanto que não sejam de noite.<sup>1070</sup> (Grifos Nossos)

Diante deste contexto de reformulação das políticas públicas em relação aos folguedos e *reinados de pretos*, o *Palácio da Nobre Nação de Benguela* situava-se numa linha bastante tênue entre a aceitação e a repressão das autoridades. Por seu turno, os representantes do poder régio e eclesiástico poderiam muito bem *entender* a propriedade como espaço de desconfiança, propensa, portanto, à desordem pública ou de *ajuntamentos ilícitos*. Digo isso porque essas autoridades não tinham, desde o período colonial, uma posição clara frente às manifestações religiosas negras. Em suas concepções, os *espaços lúdicos da senzala* poderiam oscilar *ao sabor* das circunstâncias e das conjunturas políticas, ao serem classificadas ora como ajuntamentos perigosos, ora como instrumento de *pacificação*, necessário para manter o domínio dos senhores. A *Casa do Rosário* dos irmãos tocadores de *caxambu* de Tamanduá não teve a mesma sorte da propriedade pertencente aos irmãos *benguelas*. Em resposta ao juiz de paz daquele distrito, o governo provincial permitiu às autoridades locais a arrematação da casa sagrada dos *pretos*, sob o argumento de contenção da *desordem*.<sup>1071</sup>

Respeitando as especificidades desses agrupamentos, é certo que os frequentadores do Palácio se identificavam na qualidade de *Nobre Nação*, sob o acolhimento do manto protetor da Irmandade do Rosário. Entretanto, diante da política de cerceamento dos recintos suspeitos e das próprias eleições de reis negros no interior das irmandades, qual era a garantia concreta para justificar a longevidade do grupo, persistente no atendimento às *almas* até o final dos Oitocentos?<sup>1072</sup>

Uma das explicações desta longevidade da prática de sufragar as *almas* através da assistência da *Nobre Nação de Benguela* pode ser pensada pela atuação de apoio dos próprios capelães da irmandade, como o Padre Luiz Pereira Gonzaga, condutor dos ofícios no Rosário e celebrante das missas dos defuntos *benguelas*.<sup>1073</sup> Por seu turno, os irmãos conseguiram

---

<sup>1070</sup> BMBCA- SJDR, Livro de Posturas Municipais da Câmara Municipal de São João del-Rei, 1829, Execução da Lei de 01 de outubro de 1828, Art. 135, Art.136 e Art. 137.

<sup>1071</sup> APM, Fundo Presidência de Província 1/18, Cx. 204, 1836.

<sup>1072</sup> Os irmãos foram sufragados até pelo menos 1871, quando identificamos o assento de missa do qual Joaquim da Cunha Preto recebeu intenção de missa neste ano: “Juro aos santos Evangelhos que celebrei uma missa por alma de Joaquim da Cunha Preto que me encomendou Francisco Coelho de que passou a esmola, 20 de novembro de 1871, João Ferreira Leite. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803.

<sup>1073</sup> Seguem os primeiros assentos de missas celebradas por Luiz Pereira Gonzaga: “Juro aos Santos Evangelhos que disse uma missa pela alma de Miguel do Tinoco e outra pela alma de Roque de [ilegível], os quais me

estender suas alianças políticas com outros sacerdotes, como o Padre Manoel Francisco Campos, uma das testemunhas da compra da casa renomeada por Palácio, tesoureiro das *Gentes Benguelas* entre 1803 e 1804 e doador de uma esmola no valor de dez oitavas à Irmandade do Rosário.<sup>1074</sup>

Como vimos em linhas anteriores, o padre Luiz Pereira Gonzaga não permitiu que o pároco da Vila Caetano de Almeida Vilas Boas intrometesse em assuntos internos da irmandade referente aos processos eleitorais; nem conduzisse os ofícios religiosos, as solenidades públicas e aos sepultamentos dos irmãos. O padre Gonzaga, em apoio dos irmãos, foi contundente em defender a ideia da igreja do Rosário como espaço privativo aos confrades, por ter sido construída à custa dos associados, *sem expensa alguma da matriz*. O mesmo religioso esteve à frente também das primeiras sufragações de almas do reinado da *Nobre Nação de Benguela*, tal indício sinaliza a sua participação — ou pelo menos a sua aceitação — quanto à existência de um grupo devocional dedicado à *boa morte*. Por outro lado, este apontamento sugere não serem obrigatoriamente os párocos os responsáveis por dizer as missas por falecimento ou por acompanhar os irmãos até a sepultura (uma das questões de disputas entre párocos e capelães).

Além das querelas com a irmandade do Rosário, os párocos da Vila de São João del-Rei se envolveram em disputas com os irmãos da *Nobre Nação*. Sem explicitar os motivos dessas divergências, os *vassallos* repassaram suas esmolos para a cobertura dos gastos judiciais dos processos em andamento envolvendo também a irmandade e o vigário:

Recebi da Nação das gentes Benguela, por mãos do Marquês João de Azevedo a finta para a ajuda dos papéis que estava do Rio de Janeiro *dos desmandos com o Vigário* cinco oitavas e cinco vinténs em dinheiro, por ter recebido (...). São João, 09 de março de 1813, João Ribeiro Bastos e João Martins Coelho Rei do Congo.

Recebi da Nação das Gentes Benguela por mão de João Machado e Francisco Coelho três oitavas para a ajuda *dos papéis da demanda com o Revendo Vigário* na Cidade do Rio de Janeiro *contra nossa Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, de que as mais Nações assim o fizeram em *defesa de Nossa Igreja* e por eu ter recebido para os entregar a Irmandade para o todo exemplo constar cada um o seu serviço, passei o presente. Hoje

---

mandou João ladino e me pagou a esmola. Vila de São João, 03 de julho de 1796. O Padre Luiz Pereira Gonzaga. Juro em termo que disse três missas a saber duas pela alma de João Simão e uma pela alma de Domingos, escravo que foi de Henrique Carpinteiro e recebi a esmola (...) João Ladino. Vila de São João, 15 de agosto de 1796. O Padre Luiz Pereira Gonzaga. Certifico e juro em termo que disse uma missa pela alma de João Dantas (?) que me mandou dizer Francisca Nunes, de quem recebi a esmola. Vila de São João, 27 de julho de 1796, o Padre Luiz Pereira Gonzaga.” Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803.

<sup>1074</sup> AINSR-SJDR, Livros de Entradas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São João del-Rei, Matrícula do Padre Manoel Francisco Campos em 02/02/1817.

Vila de São João del-Rei, 10 de maio de 1814. Rei do Congo, João Martins Coelho.<sup>1075</sup> (Grifos Nossos)

Em síntese, podemos considerar tanto o Palácio da *Corte Benguela* de São João del-Rei quanto a *Casa do Rosário* dos praticantes de *caxambu* — instaurada em distrito pertencente à Vila — como espaços cerimoniais, portanto reconhecidamente sagrados pelos seus frequentadores. O apoio dado pelos capelães da irmandade do Rosário à *Nobre Nação de Benguela* — para que pudessem se aprimorar na liturgia da morte pelos veículos católicos — fez com que esses irmãos saíssem fortalecidos dos *desmandos do vigário*, conflitos não claramente explicitados pelo registro desses *parentes de nação*. Por outro lado, os *pretos* promotores dos *quimbetes* e *caxambus* da Casa do Rosário de Tamanduá não tiveram o mesmo amparo protetivo de associações leigas ou de pessoas influentes no local, sendo, portanto, suprimida pela ação judicial do juiz de paz daquele distrito.

Dito de outro modo, os espaços absolutamente autônomos das diretrizes oficiais — como as *casas de calundus* — estavam, certamente, mais vulneráveis às ações repressoras eclesiásticas e policiais, preocupadas em racionalizar a fé e civilizar os costumes tidos como supersticiosos. No entanto, isso não significa que não houvesse a apropriação do catolicismo, de forma singularizada, nessas casas de culto, visto os objetos apreendidos durante o cerimonial realizado pelo africano Domingos Sodré.<sup>1076</sup> Entre contas e búzios, havia imagens de santos, oratórios e um rosário de ouro, lembrando a adesão do sacerdote africano à devoção do Rosário de Salvador, onde seu corpo foi encomendado e sepultado.<sup>1077</sup>

Nesta mesma diretriz, os *caxambus* da Casa do Rosário expressavam tanto à devoção pela *Mãe dos pretos*, como o apego à ancestralidade e à africanidade. Ao mesmo tempo em que os dançantes comunicavam com os espíritos, através dos cânticos e tambores, poderiam se ver reintegrados com o mundo dos mortos por meio do fogo sagrado. Já a *Corte Benguela* e seus vassalos realizavam seus folguedos de tambores nas proximidades do Oratório das Almas. Reunidos em cortejo, demonstraram os vassalos e seus reis, condes e marqueses, grandes preocupações com seus defuntos aprimorando, através da liturgia católica, a assistência ritual dos seus compatriotas e *parentes de nação* falecidos. Deste aparato assistencial à caridade e salvação das *almas cativas do purgatório* — reconhecidas nas feições dos seus antepassados e entes finados — puderam os irmãos *benguelas* redefinir sua

---

<sup>1075</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803.

<sup>1076</sup> REIS, J. J. *Domingos Sodré. Op. Cit.*, p. 116

<sup>1077</sup> *Idem, Ibidem.*

identidade, redimensionando sua ancestralidade e estruturas de parentesco, conforme as disposições colocadas pelas circunstâncias da diáspora atlântica.

## CAPÍTULO 7

### Fronteiras, Memórias e Identidades: Olhares múltiplos sobre a morte na experiência devocional do Rosário

Eu vi um clarão nas matas,  
Eu pensava que era dia.  
Mas eram as almas.  
Mas eram as almas.  
Mas eram as almas  
Com o rosário de Maria.<sup>1078</sup>

Em comemoração litúrgica do dia de finados do ano de 1803, os rosários da *Nobre Nação* sancionaram a existência e as intenções do grupo ao lavrarem a abertura do livro onde se registrariam as esmolas levantadas durante os peditórios ou *folgedos da praia*.<sup>1079</sup> Essas receitas foram intensamente aplicadas em encomendas de missas votivas, sepultamentos e eventuais auxílios para o conserto de altares, retábulos e outras reformas na igreja do Rosário. No entanto, a finalidade do grupo — reunido em seu Palácio sagrado — consistia fundamentalmente em potencializar a assistência material e espiritual aos irmãos *defuntos*, sobretudo aos *parentes de nação* ou *irmãos patriotas* integrados naquele *Reino Benguela*.

A dita realeza imaginária — recriada em uma organização institucionalmente permitida pela Igreja, isto é, numa confraria religiosa — reunia em suas práticas, uma leitura reelaborada dos parâmetros devocionais católicos. Nela se apropriavam os devotos *benguelas* da doutrina do purgatório, do poder da intervenção dos santos e outros dogmas cristãos. Ao mesmo tempo, fortaleceram, através do culto às *almas purgativas*, os antigos laços espirituais da ancestralidade centro-africana, como será demonstrado ao longo do capítulo.

Não obstante, os valores atrelados à linhagem familiar e à ancestralidade espiritual adquiriram novas dimensões quando retomados na convivência devocional instituída pelos novos arranjos sociais e culturais estabelecidos no Novo Mundo, conforme os *espaços de experiência, horizontes de expectativas*<sup>1080</sup> tangenciados pelos sujeitos em contato. Nesse sentido, para este redimensionamento de crenças contaram os *vassalos da Nobre Nação* com as disposições internas ditadas pela irmandade, ao terem que enfrentar a hegemonia de outros

---

<sup>1078</sup> MARTINS, Giovanni. *Umbanda de Almas e Angola*. Ritos, Magia e Africanidade. São Paulo: Ícone, 2011, p. 108

<sup>1079</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).

<sup>1080</sup> KOSELECK, *Op. Cit.*, p. 21-79.

grupos (*minas, angolas, congos e crioulos*) nos enquadramentos administrativos do sodalício. E por pertencerem a uma leva mais recente do tráfico na Vila de São João del-Rei, os vassalos *benguelas* — em aliança com outros grupos menores — resolveram criar um espaço próprio para elegerem seus reis e confraternizarem com os seus *parentes e compatriotas*, a assistência aos mortos.<sup>1081</sup>

Sendo assim, o *Reinado de Benguela* pode ser visto como uma entre tantas reinvenções da diáspora engendradas pelas situações de confronto entre *estabelecidos e outsiders*,<sup>1082</sup> onde a identidade e o sentimento de pertença se estabeleceram através do processo de diferenciação e estigmatização do “outro” dentro de um espaço de convivência comunitário.<sup>1083</sup> Deste modo, os *vassalos* — relativamente ausentes dos processos decisórios da mesa diretiva da irmandade, enquanto *outsiders* — conseguiram elaborar estratégias de auto-afirmação e auto-reconhecimento sem que para isso tivessem que abrir mão de uma identidade devocional mais ampla, proporcionada pelo Rosário. Isto posto, a multiplicações de *reinados* e das devoções internas nas confrarias confirmam o postulado de Mariza Soares acerca da capacidade dessas segmentações culturais em solucionar conflitos e estabelecer uma nova redistribuição dos bens simbólicos em direção ao atendimento das diferenças e da pluralidade de anseios dos irmãos culturalmente distintos.<sup>1084</sup>

Nesta perspectiva, a reinvenção identitária na diáspora dependia, apesar das adversidades, das habilidades acionadas pelos indivíduos desterrados em construir mecanismos capazes de lidar com as imposições e imprevistos deparados no Novo Mundo (*racionalidade limitada*).<sup>1085</sup> Esclarecendo melhor com as palavras de Joseph Miller, “para o escravizado, a sobrevivência significava, para além do sentido meramente físico, uma reconstrução constante de novas conexões, [isto é], um esforço recorrente de encontrar seus lugares próprios e de pertencer, de alguma forma, a algum lugar.”<sup>1086</sup>

Em vista disto, os africanos na diáspora elaboraram sentidos inéditos de si próprios, ou seja, “sentidos mais autônomos e mais africanos do que meras reações, adaptações ou

---

<sup>1081</sup> BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 193-194.

<sup>1082</sup> ELIAS, N. & SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders. Op. Cit.*, p. 22.

<sup>1083</sup> No caso em específico, os prováveis fundadores (irmãos minas) e grupos hegemônicos da irmandade (minas e crioulos) não permitiram - por meio de sua política coesa de alianças identitárias - que os *benguelas* e outros grupos de ingressantes posteriores adquirissem as mesmas projeções de poder dentro da irmandade. Cf.: Capítulo 4 e 5, ver também: BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 193-194.

<sup>1084</sup> SOARES, *Devotos da Cor. Op. Cit.*, p. 202

<sup>1085</sup> LEVI, G. *A herança imaterial. Op. Cit.*, p. 46.

<sup>1086</sup> MILLER, Joseph. “Restauração, Reinvenção e Recordação: Recuperando identidades sob a escravidão na África e face à escravidão no Brasil.”. In.: *Revista de História*, São Paulo, nº 164, p. 17-64, jan/jun, 2011, p. 22.



assimilação das normas dos seus senhores”.<sup>1087</sup> Com isso, não queremos afirmar que houve uma transposição de hábitos e costumes no sentido puro, mas a recriação dos valores e memórias dentro de um processo dialógico, intercambiável e dinâmico, inserido em uma perspectiva de *negociação simbólica* ocorrida nas duas margens do Atlântico. Todavia, quando as experiências culturais circulares são tomadas antes mesmo da travessia não há espaço para pensarmos em deslocamento ou continuidade de memórias estanques e valores cristalizados, nem mesmo em uma conversão superficial ou aculturação com desmantelamento absoluto das reminiscências africanas.

Por outro lado, as apropriações articuladas pelos agentes em contato, viabilizaram a construção dessas novas formas de pertencimento, bem como do aparato psicológico e emocional para o redirecionamento e enfrentamento das experiências de cativo. Sendo assim, o processo de catequização negra não deve ser reduzido à bipolaridade *crioulização nas Américas X africanismos*,<sup>1088</sup> que ora negligencia as heranças africanas ora as supervaloriza, ao ponto de desconectá-las do seu contexto histórico inserido. Por isso, a proposta de *hibridização cultural* nos abre caminhos para o tratamento dessas novas representações culturais no Novo Mundo. Segundo Robert Daibert Jr, a partir da leitura de Homi Bhabha, a religiosidade híbrida na diáspora atlântica:

(...) não é o resultado da mistura entre dois elementos que preexistem de modo puro, mas sim um terceiro espaço, que nomeia *interstical*, construído nos atos de deslocamento entre eles. Tanto a colônia como metrópole só existem em relação. Nesse sentido, as colônias, forçadas a espelhar-se em metrópoles, produzem imitações distorcidas, gerando diferenças perturbadoras que circulam no interior dos sistemas coloniais, desestabilizando-os por meio da inserção de um “outro” na imagem de um “mesmo”.<sup>1089</sup>

Isto posto, o culto às almas do Purgatório, desenvolvido pela *Nação Benguela* em seu *palácio* sagrado, aproximou *vivos e mortos* numa linguagem particular de crenças transformando as sensibilidades centro-africanas numa narrativa híbrida em que os resultados deste intercâmbio cultural não se revelaram previsíveis, unívocos e estáticos. A compatibilidade razoável dos sistemas de crenças cristãos e *bantu* possibilitaram a

---

<sup>1087</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>1088</sup> O principal estudo representante da perspectiva da crioulização cultural, isto é, a resignificação a partir dos elementos situacionais foi desenvolvido por: MINTZ & PRICE. *Op. Cit.*. Entre os trabalhos recentes a destacar a transposição dos africanismos se sobressai o estudo: SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

<sup>1089</sup> DAIBERT JÚNIOR, Robert. “Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e Inquisição no século XVIII.”. In.: *Revista Religare* (9), 1-16, março de 2012, p. 13. Ver também: BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p.129-138.

comunicação – não desprovida de atritos – entre as mundividências plurais, as quais reservavam lugares ativos e relevantes nas formas de conceber os mortos e na reciprocidade desses para com os vivos.

No Congo cristão, observa Thornton, “cuidar dos ancestrais era algo tipicamente familiar (...) em troca, receberiam [os praticantes] boa sorte e saúde, mas, se fossem negligentes, doenças e má sorte.”<sup>1090</sup> No catolicismo popular disseminou-se a crença generalizada em *almas penadas*<sup>1091</sup> ou vagantes que se mantinham nesse estado, caso não tivessem recebido, nos instantes agonizantes, o tratamento adequado previsto pelos rituais de separação. Por seu turno, tornaram-se comuns em muitas regiões da Europa os relatos de visões em sonhos ou aparições das *almas atormentadas* que ardiam no fogo do purgatório sem receber orações e a assistência dos seus afetos vivos.<sup>1092</sup>

Deste modo o intercâmbio entre *vivos e mortos* no imaginário desses sistemas religiosos (centro-africano e cristão) era constante, da mesma forma, os cuidados com os moribundos e com seus entes falecidos obedeciam a prescrições e normas específicas e caras às idiosincrasias dos universos culturais em que pertenciam.<sup>1093</sup> Neste capítulo procuramos explicitar quais foram esses intercâmbios, os significados atribuídos aos rituais de separação, às representações da morte e da vida no *além-túmulo* e aos universos do sagrado concebidos nas duas margens do Atlântico. Como se deram os contatos culturais entre católicos missionários e os grupos étnicos que circulavam pela província de Benguela e nos reinos centro-africanos?

Ciente que muitos indivíduos classificados como *benguelas* não residiam propriamente nas proximidades do porto, mas compartilhavam uma estrutura de linguagem e cultural comum, procuramos através de depoimentos de missionários mapearmos os sentidos dessas interconexões estabelecidas ao sul de Angola e suas circunvizinhança. Quais foram múltiplos olhares sobre a morte entre os devotos do Rosário e as recriações assentadas no interior do Rosário de São João del-Rei? Essas questões são temas desenvolvidos nos próximos itens.

---

<sup>1090</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial no Congo...”. In.: HEYWOOD, L. *Op. Cit.*, p. 90.

<sup>1091</sup> DELUMEAU, *O pecado e o medo. Op. Cit.* Vol. 1, p. 72-73.

<sup>1092</sup> *Idem. Ibidem.* Ver também: LE GOFF, *O nascimento do Purgatório. Op. Cit.*, p. 215-219.

<sup>1093</sup> A explicação pormenor dessas práticas e a compatibilidade desses universos de crenças será desenvolvida nos próximos itens.

## 7.1 A *Nobre Nação* e os sufrágios:

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 *parentes*. 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*.<sup>1094</sup> 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.<sup>1095</sup>

Em relação aos encomendantes, identificamos a “senhora” Tereza, proprietária de Isabel de Nação Angola, encomendante de uma missa pela alma da dita escrava em 29 de dezembro de 1819.<sup>1096</sup> Mariana Lopes, também senhora, procurou a *Nobre Nação* para assegurar o refrigério da alma de sua escrava Ana, sufragada em primeiro de fevereiro de 1799.<sup>1097</sup> O mestre da Nação Francisco Coelho, igualmente proprietário, lembrou da alma de sua cativa Francisca Preta, ao intencioná-la uma missa em sufrágio em 14 de março de 1809.<sup>1098</sup> A esmola costumeira variava entre meia a uma oitava de ouro por cada celebração oferecida. Quando não havia identificação nominal dos intercessores terrenos, tornou-se comum nos registros, o uso da expressão “encomendada pelos *pretos parentes* do mesmo (a) falecido (a) ou pelos “seus patriotas/ parentes de nação”.<sup>1099</sup>

Alguns foram mais beneficiados na “contabilidade do além”, como ocorreu com o caridoso João Ladino que, ao intencionar missas aos escravos Miguel, Roque e Domingos, pôde receber em troca dos seus parentes 24 sufrágios por intenção de sua alma.<sup>1100</sup> Numa demonstração patente de solidariedade e de reciprocidade entre vivos e mortos, João Ladino é

---

<sup>1094</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).

<sup>1095</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).

<sup>1096</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidão de Missa de Isabel de Nação Angola (29/12/1819).

<sup>1097</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidão de Missa de Ana escrava de Mariana Lopes (01/02/1799).

<sup>1098</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidão de Missa de Francisca Preta (14/03/1809).

<sup>1099</sup> Uma referência singular ao ofício de trabalho capineiro foi feita na sufragação do falecido Joaquim Preto de Nação Angola ou Benguela que recebeu uma missa intencionada pelos “pretos capineiros.”

<sup>1100</sup> 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).

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.<sup>1101</sup> Três anos depois, o mesmo encomendante — representando as espórtulas dos “homens pretos da mesma Nação” — intencionou uma celebração em sufrágio à alma de Pedro Angola ou Benguela.<sup>1102</sup> Décadas seguintes, identificamos o nome de João da Cunha Preto como beneficiário do sufrágio intencionado por Francisco Coelho.<sup>1103</sup>

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.<sup>1104</sup> 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 ao encomendantes 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 núpcias<sup>1105</sup> com Luzia Marques Pinto e, na ocasião do seu falecimento, teve seu corpo sepultado na capela do Rosário.<sup>1106</sup>

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

---

<sup>1101</sup> 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).

<sup>1102</sup> 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).

<sup>1103</sup> 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).

<sup>1104</sup> AMNSP, Testamento de Joana de Freitas (16/01/1821), Livro de Óbitos (1828-1824).

<sup>1105</sup> O segundo casamento de Francisco Coelho de Souza foi realizado na Matriz do Pilar em 22 de maio de 1825. O noivo, declarado viúvo de Joana de Freitas, foi arrolado como “preto forro”, assim como sua noiva Luzia Marques Pinto. Foram testemunhas: Manoel Gomes de Almeida e Fortunato Antônio da Cunha Magalhães. AMNSP-SJDR, Casamento de Francisco Coelho de Souza e de Luzia Marques Pinto (22/05/1825), Livro11, fl. 10.

<sup>1106</sup> IPHAN-SJDR, Testamento de Francisco Coelho de Souza (1828).

capela de sua devoção.<sup>1107</sup> 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.<sup>1108</sup> 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.<sup>1109</sup> 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 o reponsável por encomendar os sufrágios pela Nobre Nação Benguela oito anos antes da sua morte em 1819, quando intencionou uma missa pela salvação da alma de Ana Monteiro em 1811.<sup>1110</sup>

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*.<sup>1111</sup> O mesmo nome do beneficiário foi identificado em testamento de Tereza de Souza Benguela, como marido falecido da testadora.<sup>1112</sup> 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)<sup>1113</sup> 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

---

<sup>1107</sup> Segundo seu assento de óbito: “Aos vinte e cinco de janeiro de mil oitocentos e dezenove nesta Vila de São João del-Rei faleceu Tereza Joaquina Nunes preta forra de hidropisia. Foi encomendada e acompanhada solenemente para a sepultura na Capela do Rosário como seu testamento informa seguinte. O Coadjutor Alexandre Joaquim do Amaral.” Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos, Testamento de Tereza Joaquina Nunes Preta Forra (24/10/1809), fl 43 v.

<sup>1108</sup> Identificamos um batizando referenciado como João Nepomuceno em maio em um assento de batismo de maio de 1744 no Pilar. O menino era filho natural de Tereza de Nação Angola, escrava do Padre Joaquim Pinto da Silveira. Seus padrinhos foram: o Padre Bento Francisco de Paiva Magalhães e Francisco Xavier Ferreira, ambos moradores da Freguesia. Cf.: AMNSP-SJDR, Assento de batismo de João Nepomuceno (maio de 1744), Livro 13, fl. 404.

<sup>1109</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos, Testamento de Tereza Joaquina Nunes Preta Forra (24/10/1809), fl 43 v.

<sup>1110</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolos e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidões de Missa de Ana Monteiro (08/10/1811).

<sup>1111</sup> AMNSP- SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmolos e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803). Certidões de Missa de João Henrique de Souza (1814).

<sup>1112</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos, Testamento de Tereza Joaquina de Souza Benguela (02/04/1816)

<sup>1113</sup> Identificamos os dois filhos do casal nos registros de batismos da matriz de São João del-Rei: Matias foi batizado em março de 1786 na Capela de Santo Antônio do Amparo (filial da Matriz de N. S. do Pilar). Foi registrado como filho legítimo de João Henrique de Souza Preto Forro e de de Tereza Joaquina de Souza Preta Forra. Seus padrinhos espirituais foram: Domingos Barbosa de Oliveira (casado) e Máxima Jesuína Silveira (casada). Já a menina Maria, também declarada como filha legítima do casal recebeu os santos óleos em janeiro de 1791. Seus padrinhos foram: o Tenente Francisco José Alves (casado) e Dona Joaquina Bernarda Silveira. Cf.: 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.

sepultada na mesma igreja em que estava o corpo do seu marido – João Henrique de Souza. Este 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.<sup>1114</sup>

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 vassalos e irmãos. Não satisfeitos com dez missas asseguradas pela filiação à irmandade do Rosário,<sup>1115</sup> este grupo étnico, em aliança com outras *nações*,<sup>1116</sup> decidiu pela potencialização dos sufrágios e da caridade para com os mortos, através da concessão de mortalhas e sepultamentos dignos aos *parentes de nação*.<sup>1117</sup>

Como dissemos em outra passagem, 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 linhagens familiares, baseadas em redes consanguíneas longínquas na qualidade de fundamento da ancestralidade, foram redimensionadas para atender os aspectos circunstanciais desta identidade organizacional que se firmava na outra margem do Atlântico. Se as estruturas políticas, sociais e religiosas ancoradas nas linhagens de parentescos não foram transplantadas para o contexto da diáspora — em função do estilhaçamento e ruptura causada pelo tráfico e pela instituição escravista — o sentimento de parentesco foi adaptado à nova realidade. Sendo assim, os pares construídos pela classificação do tráfico se transformaram em parentes e irmãos espirituais num sentido mais profundo do que o parentesco espiritual forjado na adesão da própria confraria do Rosário.

Os vassalos *benguelas*, em resposta à segregação — enfrentada mediante as hierarquias centrais da confraria — construíram uma identidade mais coesa em paralelo aos postos de poder da irmandade, através da segmentação devocional direcionada ao culto das *almas* dos seus parentes. Isso ocorreu quando os mesmos se organizaram para edificar um palácio próprio (espaço sagrado e ritual), contando também com as esmoladas entesouradas em

---

<sup>1114</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos, Assento de João Henrique de Souza (21/01/1793).

<sup>1115</sup> 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.

<sup>1116</sup> Eram aliados principalmente os *ganguelas* e *angolas*, ver: AMNSP-SJDR, Livro de Certidões de Missas, esmoladas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).

<sup>1117</sup> 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, esmoladas e doações da “Nobre Nação Benguela” (1803).

um cofre para o sustento de uma corte autônoma (reis, duques e marqueses). Além disso, os rosários *benguelas* de São João del-Rei desenvolveram um sentimento de pertença à *Nobre Nação* quando aprimoraram os sinais diacríticos identitários, utilizando-se de uma leitura própria dos signos católicos do *bem morrer* e das reminiscências africanas de ancestralidade e parentesco cujas noções adquiram contornos inovadores na diáspora.

Nesse sentido, a afirmação devocional direcionada ao culto dos ancestrais não se opôs à crença católica voltada para o poder milagroso das *almas penitentes*.<sup>1118</sup> Digo isso em função do processo de catequização ter se desenvolvido por meio de uma linguagem de negociação e de trocas simbólicas viabilizada por certo nível de compatibilidade de estruturas culturais cognitivas permitindo, assim, a analogia desses sistemas religiosos. Com efeito, os irmãos da *Nobre Nação de Benguela* redimensionaram o culto aos seus antepassados a partir do paradigma interpretativo baseado na reciprocidade entre *vivos e mortos*. Isto é, quanto mais sofredoras, mais próximas estariam essas almas do alcance do estado de graça garantindo a capacidade de atender pelos chamados dos vivos. Neste ínterim, o *purgatório* — ícone emblemático da escatologia católica — foi eleito dentro deste imaginário, como o lugar privilegiado de assistência aos irmãos falecidos *de nação*, bem como o elo fundamental de solidariedade entre os mundos terreno e espiritual. Com efeito, 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 *vassallos* 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*.

Não por acaso, os *folgedos da praia* se realizavam nas proximidades do Oratório das Almas, instalado nas cercanias do córrego Lenheiro.<sup>1119</sup> No segundo capítulo discorreremos sobre a prática secular de recitação dos terços e cânticos na tradicional procissão de *encomendação das almas* na Vila. Além do oratório público, os cruzeiros<sup>1120</sup> — instalados

---

<sup>1118</sup> Neste ponto discordamos das análises que consideram incompatíveis o culto dos ancestrais com a crença das almas do purgatório. Segundo Karasch “é improvável que os africanos acreditassem que fossem [os espíritos dos mortos], almas do purgatório.” Segundo sua justificativa “os espíritos ficavam na terra, perto de suas famílias, ou renasciam em suas aldeias.” Cf.: KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 368.

<sup>1119</sup> GUIMARÃES, *São João del-Rei, século XVIII...*, *Op. Cit.*, p. 65.

<sup>1120</sup> Segundo Flávio Gonçalves, os cruzeiros têm a função também de sagrar “os sítios considerados perigosos para os viajantes (caminhos, cruzamentos, pontes)”. Podem assim fazer referência às epidemias, acontecimentos históricos, fundação de arraiais ou indicar o lugar de uma morte violenta. Cf.: BNL, GONÇALVES, *Os painéis do Purgatório e as origens das “Alminhas” populares*. Matosinhos: Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos, 1959, p. 5.

nos cumes dos morros, adros, praças e, posteriormente nos cemitérios — se tornaram importantes pontos sagrados para pedir proteção e invocar a intercessão dos mortos.<sup>1121</sup> Na igreja Matriz havia um altar de São Miguel dedicado às almas piedosas, nele se realizava as segundas-feiras<sup>1122</sup> a tradicional missa em sufrágio às *almas penitentes* de todos os falecidos, principalmente daqueles que morreram condenados ou na condição de miséria absoluta. Em vista da caridade exógena aos grupos marginalizados promovida pelos irmãos das almas, a crença em São Miguel — intercessor por excelência dos suplícios do além — atingiu projeção nos segmentos subalternos e escravizados da população colonial. Ademais, vale lembrar que as matrizes promoviam uma interação mais dinâmica entre os paroquianos, justamente por celebrarem neste espaço os batismos, os casamentos e as encomendações do corpo dos falecidos pelo vigário. Nesse sentido, havia uma ampla circularidade de fiéis, ainda que seus altares-mores fossem ocupados por irmandades de prestígio, como a do Santíssimo Sacramento, principal provedora da fábrica da matriz. Deste modo, não se torna descomunal a ideia de que os membros da *Nobre Nação* tomaram contato com a linguagem imagética abaixo (ver *imagem 7*). Esta representação do *purgatório*, confeccionada no final do Setecentos pelo artífice Manoel Victor de Jesus, serviu para ornamentar o forro do “cômodo lateral da Catedral” de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei.<sup>1123</sup>

---

<sup>1121</sup> Adalgisa Campos considera que os cruzeiros das almas na colônia acabaram cumprindo a função das “alminhas” pintadas em retábulos públicos em Portugal que se tornaram muito populares. Cf.: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto iconográfico no Setecentos mineiro*. Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 2013, p. 65.

<sup>1122</sup> Conforme mencionado em linhas anteriores, passado o repouso sabatino, este dia era de grande amargor às almas sentenciadas. Por isso, de acordo com a crença católica, segunda-feira foi sancionada como o dia para celebrar missas às almas do Purgatório. Cf.: *Idem*, p. 98.

<sup>1123</sup> PASSARELLI, Ulisses. “Caixinha das Almas. Painéis do Purgatório e caixas de coleta em favor das almas. In.: *Folclore das Vertentes*, abr/ 2013. Disponível em <http://folclorevertentes.blogspot.com.br/2013/04/caixinhas-das-almas.html>



**IMAGEM 7. Painel das almas do Purgatório**, Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei, s/d. In.: PASSARELLI, *Op. Cit.*



Como podemos vislumbrar a partir da ilustração acima, as *almas* possuíam fisionomias particularizadas e tinham seus corpos mergulhados em labaredas. Não há imagens destorcidas, monstruosas com intuito de não provocar no fiel a impressão de confusão com o fogo da danação eterna. As figurações humanas demonstram feições suaves e piedosas, transmitindo o “olhar espiritualizado” em direção à beatitude da graça.<sup>1124</sup> A figura central parece estar mais próxima do alcance da graça, pois além da iluminação chamar a atenção para a sua personagem, o fato desta ser representada em gesto de oração transmite uma mensagem de beatitude singular em relação às outras. Ao lado esquerdo, a ilustração feminina está posicionada com as mãos no peito em sinal de contrição e arrependimento ou de meditação dos pecados cometidos durante a vida. Já a terceira informa a reverência de um homem de meia idade em direção à alma situada um pouco mais acima deste, fixada, portanto, em um estágio próximo ao estado de graça divina. Nessas Em representações como essas, homens e mulheres geralmente são figurados com feições juvenis, em razão das penas do fogo poderem rejuvenescer ao purificar os pecados.<sup>1125</sup>

Em contraste com as representações ibéricas, em Minas não houve a reprodução de uma estratificação rigorosa entre as *almas benditas*.<sup>1126</sup> Assim nota-se uma ausência de

<sup>1124</sup> Ver o estudo iconográfico desenvolvido por: CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel e Almas...*, *Op. Cit.*, p. 37-38.

<sup>1125</sup> *Idem*, p. 209.

<sup>1126</sup> *Idem*, p. 209.

elementos distintivos<sup>1127</sup>, tais como a tonsura do frade, a tiara do papa, a mitra do bispo e a coroa do rei.<sup>1128</sup> Os anjos e outros intercessores também não desciam frequentemente ao *inferno transitório* para resgatar as almas agonizantes.<sup>1129</sup> O semblante, na maioria das vezes, tinha aparência introspectiva e serena, no intuito de ressaltar o estado de graça e a magnitude das almas milagrosas, tão próximas do alcance do paraíso celeste. Já no reino, além das populares “alminhas” — com expressões infantilizadas retratadas em oratórios públicos — havia uma miríade de representações em que as figuras celestes demonstram maior movimento na composição, algumas chegando a invadir as chamas penitenciais, ao estender o braço ou os instrumentos de salvação às almas penitentes.<sup>1130</sup> Outra peculiaridade ibérica, se refere à ampla rede de intercessores – São Miguel, São Gregório, São Francisco de Assis, São Nicolau Tolentino, São José, Virgem Maria – densamente retratados nas representações visuais, enquanto que em Minas, São Miguel ganhou maior destaque entre os mediadores do *além intermediário*.<sup>1131</sup>

No Brasil escravista, Thomaz Ewbank, registrou as especificidades da devoção popular às *almas* no Rio de Janeiro, abrindo espaço para um olhar mais atento à pluralidade de mundividências culturais nesta sociedade. Segundo o viajante, “homens e mulheres” — de todas as *nações* do “Congo, Angola, Cambinda e Costa do Ouro e de regiões mais remotas da Etiópia” — se viam sensibilizados ante as *almas* figuradas em uma caixa de esmolas sita à Rua do Conde do Rio de Janeiro Oitocentista. Considerada um “sermão escrito em caracteres eternos,” a representação das *almas* transmitia um cenário de dor em que duas crianças (uma branca e outra negra) pareciam implorar por esmolas e orações ante ao sofrimento purgativo instaurado pelo estado das penas provisórias.<sup>1132</sup>

Segundo o estrangeiro, dificilmente as pessoas transeuntes poderiam se recusar a “esmola aos inocentes que assim imploraram alguns vinténs ou uma pataca com gritos, lágrimas e mãos erguidas”.<sup>1133</sup> Nesse sentido, a retratação de dois rebentos expostos aos

---

<sup>1127</sup> Um único frade foi identificado por Campos na representação visual do Purgatório em uma talha na porta da Capela de São Miguel e Almas, situada no bairro das Cabeças em Ouro Preto. Cf.: *Idem*, p. 78.

<sup>1128</sup> Segundo Campos, as representações iconográficas do Purgatório, onde esses símbolos distintivos são ressaltados, lembram as evocações das danças macabras vigentes na Europa Central e Mediterrânea dos fins da idade Média e do período moderna. Nestas, a sociedade tripartida era visualizada nas pinturas com o intuito de mostrar que todos os mortais se tornavam iguais perante a morte, pois o julgamento *post-mortem* não poupava nem os segmentos privilegiados. Cf.: *Idem*, p. 79.

<sup>1129</sup> *Idem*, p. 209.

<sup>1130</sup> Ver a imagem de São Miguel representada no claustro da Catedral de Braga, em que o arcanjo estende as mãos às almas penitentes. Cf.: *Idem*, p. 70.

<sup>1131</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>1132</sup> EWBANK, Thomaz. *A vida no Brasil; ou o diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1976, p. 215-216.

<sup>1133</sup> *Idem.*

tormentos do fogo purgativo — com mãos levantadas, aos gritos e lágrimas — tinha por objetivo despertar o lado afetivo dos caminhantes para a concessão de esmolas e orações às *almas inocentes* sentenciadas. A criança negra ao lado da branca sugere a preocupação dos devotos das *almas* em fortalecer a doutrina do purgatório também entre aos segmentos de escravizados e remanescentes do cativeiro, como demonstra a imagem a seguir:

**IMAGEM 8:** Thomas Ewbank, Caixa de esmolas das almas, Rio de Janeiro. (1845-1846). In. EUBANK, *Op. Cit.*, p. 216



Em vista do que foi exposto, é razoável afirmar que o Purgatório se estabeleceu como crença efetiva presente no imaginário de muitos segmentos da sociedade escravista, ocupando, principalmente, um lugar privilegiado entre os segmentos escravizados e libertos provenientes da diáspora atlântica. A devoção das *almas*, em estágio de purgação, foi bem aceita entre os estrangeiros no exílio e seus descendentes em razão da valorização dada à assistência aos mortos e da capacidade destes em atuar a favor dos vivos. A partir da noção de estruturas cognitivas dialogáveis, constatamos a presença de parâmetros culturais similares no sistema religioso das sociedades *bantu*. Por seu turno, a circulação de imagens das cenas das *almas purgativas* em lugares públicos ou altares das matrizes e até mesmo em locais

profanos, como as entradas de tabernas, demonstra como esteve disseminada esta devoção no imaginário popular daquele período.

Deste modo, a intensificação dos sufrágios, promovida pelos irmãos *benguelas* dentro da confraria do Rosário, condiz com a profusão do culto aos mortos a partir de uma perspectiva plural em que os contatos culturais atribuíam sentidos inéditos aos paradigmas católicos e às heranças recriadas no universo atlântico. Com efeito, a identificação dos antepassados ou da ancestralidade nas feições sofredoras das *almas milagrosas* fez com que os fundamentos de crenças da pré-travessia, centralizados na assistência dos espíritos familiares, fossem redimensionados para atender as necessidades circunstanciais da diáspora e, em parte, ao projeto de catequização no Novo Mundo.

No item a seguir procuramos dar continuidade aos significados tecidos em torno dos sufrágios ao abalizarmos os parâmetros fundamentados pela catequese tridentina acerca do ritual do santo sacrifício da missa como um dos principais veículos de salvação das *almas penitentes*. Logo em seguida retomaremos as apropriações e representações elaboradas no seio desta segmentação étnico-religiosa voltada para a assistência dos mortos dentro da irmandade do Rosário.

## 7. 2 O sacrifício eucarístico e a doutrina do *bem morrer*

O Livro Segundo do Direito Canônico — em seu Título I “*Do Santo Sacrifício da Missa...*” — orienta os clérigos e seus fiéis sobre a importância do sacramento pelo qual o fiel “revive” o mistério da Paixão de Cristo, podendo auxiliar o seu processo de redenção durante o julgamento individual:

Os frutos e efeitos deste *soberano sacrifício* são muitos: porque não é só sacrifício comemorativo da Paixão de Cristo, mas verdadeiramente propiciatório por virtude e eficácia do qual aplacamos Deus, para que nos perdoe os nossos pecados e nos conceda a remissão das penas, satisfações e penitências que por eles merecemos e finalmente por ele alcançamos remédio, para as nossas necessidades e *não só aproveita este sacrifício aos vivos por quem se aplica, mas também aos fiéis defuntos, por virtude do qual são livres do Purgatório.* (Grifos Nossos)<sup>1134</sup>

A mesma legislação lembra a seus fiéis que as missas dos defuntos deveriam ser celebradas pelo menos uma vez ao mês durante as horas canônicas.<sup>1135</sup> Quanto às exéquias e

---

<sup>1134</sup> VIDE, *Constituições...*, Livro 2, Título 2, p. 133-134.

<sup>1135</sup> *Idem.*

aos ofícios dos mortos,<sup>1136</sup> não poderiam ser realizados em dias santos ou domingos, em razão das datas comemorativas no calendário litúrgico e pelo fato do domingo representar o dia da ressurreição de Cristo. Em casos de falecimentos nesses dias permitiam-se “dizer as vésperas e noturnos” o anúncio dos ofícios a serem realizados na data seguinte.<sup>1137</sup> Em relação aos escravos maiores de 14 anos, se não tivessem “fazenda bastante para todos os sufrágios costumados” receberiam, ao menos, a “missa de corpo presente” e um ofício de três lições, com despesas paga pelo senhor ou pela piedade cristã do pároco e de seus fregueses.<sup>1138</sup>

Caso pertencesse a alguma irmandade, a assistência fúnebre constituía uma das prerrogativas garantidas aos irmãos que mantiveram suas obrigações e anuidades em dia. No Rosário de São João del-Rei, o corpo do defunto deveria ser conduzido em esquife própria da associação e o acompanhamento à sepultura, feito pelo Reverendo capelão e pela irmandade incorporada.<sup>1139</sup> As dez missas eram ditas “com maior brevidade de tempo possível”.<sup>1140</sup> Quando falecesse algum irmão em *estado de miséria*, a mortalha passava a ser encomendada por *piedade cristã* e os sufrágios realizados “conforme a utilidade” do falecido ou “feitos inteiramente”, de acordo com a análise da mesa diretiva.<sup>1141</sup>

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.<sup>1142</sup> O fortalecimento do dogma eucarístico, tão propagado pela reforma tridentina,<sup>1143</sup> ajudou na crença em que podia auxiliar na remissão da

---

<sup>1136</sup> Os Ofícios (em latim *officium* – dever e homenagem) eram orações solenes que envolviam leituras bíblicas, cânticos sacros conduzidos por um sacerdote e sua assistência (diáconos, acólitos, etc.). Segundo Campos, o “o ofício de defuntos manifestava louvor a Deus, súplica por perdão e misericórdia e a confiança na redenção divina, revezando conteúdo lúgubre com esperançoso.” Cf.: CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel...*, *Op. Cit.*, p. 149. Na capitania das Minas “se fazia ofício de corpo presente; ofício na festa do santo padroeiro, ofício no oitavário dos Fiéis Defuntos, isto é, no Dia de Finados.” Se soleníssimos eram compostos por Nove Lições; os ofícios simples possuíam três. No Ofício dos Mortos liam-se os capítulos de Jó, seguidos de salmos penitenciais e “outras passagens escriturísticas que [ratificavam] as atribulações, o rápido envelhecer, as ilusões da vida humana, as trevas, a morte (vermes, ossos, pó, sepultura.” Cf.: *Idem*. O que tornava a cerimônia altamente dispendiosa era a contratação de músicos e orquestras. Por esse motivo os ofícios solenes diminuíram drasticamente na segunda metade do Setecentos em favorecimento do investimento das missas como sufrágios aos mortos. Cf.: *Idem*, p. 149.

<sup>1137</sup> VIDE, *Constituições...*, Livro 4, Título 52, p. 294.

<sup>1138</sup> VIDE, *Constituições...*, Livro 4, Título 52, p. 293-294.

<sup>1139</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), cf.: Cap. 8 e Cap. 10

<sup>1140</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), cf.: Cap. 10

<sup>1141</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), cf.: Cap. 10

<sup>1142</sup> CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel e Almas...*, *Op. Cit.*, p. 82.

<sup>1143</sup> O dogma eucarístico é tratado nas sessões XIII e XX do Concílio de Trento. O cerimonial católico, instituído em memória à sagrada Paixão e Ressurreição de Cristo, recebeu novas padronizações com o Concílio, passando então a seguir as novas orientações do Missal Romano. Tradicionalmente o rito celebra o episódio da Última

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. Consoante Campos, “nunca se celebrou tanto nas Gerais em louvor a Deus e com os olhos na imortalidade, quanto no século XVIII.”<sup>1144</sup>

Não obstante, as abstrações ou imposições teológicas acerca do Santíssimo não eram tão simples de serem *compreendidas* pelos fiéis tão mergulhados naquele caldeirão multiétnico da colônia. Por isso a adoração ao Santíssimo recebeu inúmeras interpretações<sup>1145</sup> e o Divino Espírito Santo adquiriu acepções populares independentes do discurso ortodoxo.<sup>1146</sup> Durante a semana santa, por exemplo, a veneração ao mistério eucarístico ganhou força nas celebrações da quinta-feira litúrgica. Já em outras ocasiões, como as festas aos santos padroeiros, a exposição do Santíssimo se transformou em um dos pontos altos das festividades das confrarias.

Laura de Mello e Souza, em sua obra “O Diabo e a Terra de Santa Cruz”, apresenta uma série de roubos de hóstias para a confecção das “bolsas de mandingas”, instrumento sagrado muito utilizado pelos *africanos ocidentais* e mestiços para proteger e fechar o corpo.<sup>1147</sup> Como se vê, o dogma da transubstanciação de Cristo recebeu tratamentos mágicos adequados às idiossincrasias dos grupos culturais.

De acordo com as *Constituições*, a frequência à confissão e à eucaristia deveria ocorrer pelo menos uma vez ao ano, durante o período que ficou convencionado como desobriga (antes da páscoa).<sup>1148</sup> Deste modo, os escravos também deveriam se confessar e receber o sacramento, segundo as prescrições canônicas. Para isso havia a necessidade do batismo e o conhecimento elementar de que Deus constituía um ser uno e, ao mesmo tempo, formado por

---

Ceia presente no Evangelho de Mateus, passagem que marcou simbolicamente o selo da Nova Aliança entre Deus e os homens, segundo a doutrina católica. 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: *Idem*, p. 81

<sup>1144</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>1145</sup> Na Europa também houve inúmeras leituras populares acerca do dogma eucarístico, uma delas foi desenvolvida pelo moleiro Menochio, estudado por Ginzburg. Quando indagado durante o processo inquisitorial sobre a eucaristia, o moleiro respondeu: “Não vejo nada ali, nada mais que um pedaço de massa. Como pode ser Deus?” Cf.: GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia das letras, 1987, p. 51.

<sup>1146</sup> ABREU, M. *O Império do Divino: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

<sup>1147</sup> MELLO & SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz...*, *Op. Cit.*, p. 218-225.

<sup>1148</sup> VIDE, *Constituições...*, *Livro 1, Título 36 e 37*, p. 129-144.

três pessoas sagradas: Deus, Filho e Espírito Santo, conforme a *Breve Instrução dos Mistérios da Fé*.<sup>1149</sup> Por outro lado, apesar do culto eucarístico ser intenso neste período de implementação da reforma católica na colônia, a *comunhão* não se tornou tão acessível em todos os períodos do ano. Segundo Campos, a participação nas missas não significou imediatamente uma regularidade ao sacramento da eucaristia, pois “no catolicismo barroco (...) confessava-se e comungava-se por ocasião da quaresma.”<sup>1150</sup>

Nesse sentido, nem toda celebração havia espaço para a eucaristia. As missas, em geral, dividiam-se entre *rezadas* (mais simples) e *cantadas* (cerimônias solenes). As primeiras — realizadas no período matutino (de preferência do “romper d’alva até as nove horas”) — tinham duração curta de 20 a 25 minutos.<sup>1151</sup> O sacerdote, responsável por celebrá-la, deveria estar em jejum e contar com o auxílio de pelo menos um acólito. Quanto ao altar, precisava estar devidamente arranjado (com velas acesas) e coberto com toalhas brancas e limpas. Assim as missas tridentinas, pela sua curta duração, reservavam as homilias para os dias solenes. Nessas ocasiões, as cerimônias eram mais sofisticadas, pois as missas cantadas se destacavam pelo “espetáculo ornamental” tanto visual, quanto sonoro. O ritual, conduzido por no mínimo um sacerdote, acompanhado de diácono, subdiácono e alguns acólitos, contava com a participação de músicos e orquestras especializadas. Justamente pelo aparato dispendioso, essas cerimônias ocorriam somente durante as datas comemorativas do calendário litúrgico, como as festas dos santos patronos, semana santa, quaresma, *Corpus Christi*, Dia de Todos os Santos, etc.<sup>1152</sup> Via de regra, as missas rezadas faziam parte do cotidiano dos fiéis associados em confrarias. No Rosário de São João del-Rei, por exemplo, as

---

<sup>1149</sup> Os ensinamentos deveriam proceder da seguinte forma: “**Pergunta (P):** Tu queres a comunhão? **Resposta (R.):** Sim. (P.) Para que? (R.) Para pôr na alma o Nosso Senhor Jesus Cristo. (P.) E quando está o Senhor Jesus Cristo na Comunhão? (R.) Quando o Padre diz as palavras. (P.) Aonde diz o Padre as palavras? (R.) Na Missa. (P.) E quando diz as palavras? (R.) Quando toma na sua mão a Hóstia. (P.) Antes que o Padre diga as palavras já está na Hóstia Nosso Senhor Jesus Cristo? (R.) Não. Está só o Pão. (P.) E quem pôs o Nosso Senhor Jesus Cristo na Hóstia? (R.) Ele mesmo, depois que o Padre disse as palavras. (P.) E no Cálice, o que está, quando o Padre o toma na mão? (R.) Está o vinho, antes que o padre diga as palavras. (P.) E depois que diz as palavras, que coisa está no Cálice? (R.) Está o sangue do Nosso Senhor Jesus Cristo.” Cf.: VIDE, *Constituições...*, Livro 3, “*Breve Instrução dos Mistérios da Fé acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil para serem catequizados por ela.*”, p.221.

<sup>1150</sup> Segundo a autora, os teólogos dedicados ao estudo da doutrina não tinham um consenso formado sobre a necessidade semanal ou mensal da comunhão. No entanto, exigia-se, na teoria, o preparo prévio do fiel para receber o sacramento, isto é, a confissão, a contrição, a penitência e, sobretudo, o exame interior sincero e consciente para que houvesse a remissão dos pecados. Cf.: CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel e Almas...*, *Op. Cit.*, p. 91.

<sup>1151</sup> VIDE, *Constituições...*, Livro 3, Título 9, p. 91.

<sup>1152</sup> CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel e Almas...*, *Op. Cit.*, p.100.

missas se realizavam aos domingos e dias santos pelo Capelão em intenção aos *irmãos vivos e defuntos* em altar de Nossa Senhora.<sup>1153</sup>

Já na Capela do Rosário do Caquende de Ouro Preto, os irmãos desta devoção contavam, além das missas habituais do seu sodalício, com as celebrações encomendadas pelos confrades das almas de São Miguel, *aos domingos e dias santos* em altar da Virgem dos *pretos* em prol de todas as *almas resgatáveis*.<sup>1154</sup> Nas segundas-feiras, ocorria a tradicional *capelania aos sentenciados*, ministrada na matriz, em altar do Arcanjo Miguel, com os provimentos advindos das espórtulas da *bacia das almas*.<sup>1155</sup> Nota-se aqui um investimento maciço dos irmãos das *almas* no intuito de fortalecer a doutrina do purgatório em Vila Rica, uma vez que não satisfeitos com as missas de segundas-feiras, os confrades se empenharam em ampliar a piedade aos mortos, propagando o culto na capela do Rosário dos *pretos*. Com a crise financeira advinda do declínio aurífero, os devotos do Arcanjo preferiram abrir mão das missas de segunda-feira, mantendo aquelas ministradas por caridade em altar da Virgem dos *pretos*.<sup>1156</sup> Certamente a opção desses confrades demonstra a grande receptividade dos irmãos *pretos* ao culto às *almas milagrosas do purgatório*.<sup>1157</sup>

Em São João del-Rei não identificamos, salvo melhor juízo, uma interatividade direta entre os irmãos das *almas* de São Miguel com os *pretos* do Rosário, em articulação ao investimento no culto das almas. No entanto, conhecemos, a partir das investigações de Manoela Araújo, uma ação de caridade corporal e espiritual externa ao grupo desenvolvida pelo sodalício em direção aos pobres em estado de mendicância. Isto posto, os *irmãos das almas* assumiram, durante largo período, “às vezes da Misericórdia”, cuidando dos enfermos e dos defuntos miseráveis, através da doação de remédios, mortalhas e empréstimos de esquifes.<sup>1158</sup> Até a implantação da Casa de Caridade (1783) e do estabelecimento da Misericórdia na

---

<sup>1153</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), cf.: Cap. 9.

<sup>1154</sup> Segundo Campos, a capelania das almas realizado no Rosário do Caquende “foi estabelecida bem antes de 1734; subvencionada especialmente com o rendimento da bacia das almas.” Cf.: CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel e Almas...*, Op. Cit., p. 99.

<sup>1155</sup> *Idem*.

<sup>1156</sup> A partir de 1810, a capelania das segundas-feiras foi suprimida na Matriz do Pilar em da “insuficiência dos rendimentos da bacia.” Cf.: *Idem*, p. 99.

<sup>1157</sup> Outra interatividade entre os pretos do Rosário e os irmãos de São Miguel foi identificada pelo compromisso da Confraria do Rosário de Itaverava. Neste havia uma cláusula no capítulo 5, na qual pedia à Coroa a licença para “servir do Altar do Glorioso São Miguel Arcanjo” durante as festas em louvor de Nossa Senhora do Rosário. Cf.: AEAM: Livro N 15, Compromisso de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Itaverava, Cap. 5, (1743-1762)

<sup>1158</sup> Segundo o compromisso desta confraria: “Ordenamos que esta Irmandade, seguindo a ordem da caridade a que é dirigida, assista com o necessário para a sustentação dos miseráveis pobres, e também os presos, que estiverem enfermos dando-lhes mortalhas, e enterrando os para cuja despesa se aplica o rendimento da Tumba.” Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da freguesia de Nossa



Vila, a assistência caritativa aos *desfiliados* de São João del-Rei estava sob monopólio desta confraria.<sup>1159</sup>

Sendo assim, os sufrágios dirigidos às *almas do purgatório* eram celebrados às segundas-feiras na Matriz do Pilar e aos sábados, domingos e dias santos na Capela do Piedade, em frente à cadeia da Vila em intenção aos presos e defuntos condenados.<sup>1160</sup> Já em São José (Tiradentes), a associação da mesma devoção estipulava em seu estatuto a eleição de dois sacerdotes: um para “dizer missas às segundas feiras em benefício dos irmãos vivos e defuntos”,<sup>1161</sup> e outro para ministrar a “missa todos os domingos e dias santos pela manhã cedo para benefício dos escravos e viandantes e não percam tão santo exercício.”<sup>1162</sup>

A tradicional *Procissão dos Ossos* — realizada em dia de Finados, quando os irmãos das *almas* recolhiam restos mortais dos condenados à forca, dando-lhes o sepultamento em solo sagrado — delineou um espaço de caridade estratégico para a assistência aos desfuntos desvalidos na Vila.<sup>1163</sup> Em Vila Rica, o rito da trasladação tinha, eventualmente, o acompanhamento do cerimonial do Funeral das Almas Santas. Neste ato litúrgico — após os sermões, ladainhas, cânticos fúnebres, procissões e a solene missa cantada — o sacerdote aspergia com água benta o túmulo feito artesanalmente de madeira (eça honorífica), colocado em frente ao altar-mor para atender a cerimônia de absolvição do túmulo.<sup>1164</sup> Incensos também eram utilizados repetidas vezes em torno da tumba, o condutor da cerimônia reproduzia o gesto de encomendação dos corpos em memória a todos os mortos. E por fim, o rito se encerrava com cânticos e salmos “*de profundis*” em referência à contrição e à confissão dos viventes na promessa de salvação e de abreviação dos sofrimentos das *almas resgatáveis*.<sup>1165</sup>

---

Senhora do Pilar, da vila de São João Del Rei, 1804, cf.: Cap. 7. Apud: ARAÚJO, *Em busca da salvação...*, *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>1159</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>1160</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>1161</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>1162</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas, da Freguesia de Santo Antônio, da vila de São José, 1724. Apud: *Idem*, p. 61.

<sup>1163</sup> *Idem*, p. 62.

<sup>1164</sup> Segundo o estatuto de São Miguel e Almas situado em Camargos localizado por Campos: “Em um domingo de novembro que seja dentro do oitavário dos defuntos se fará o funeral das Almas com vésperas ao Sábado, e depois delas sairá uma procissão da dita Igreja, que toda a Irmandade acompanhará sob pena de condenação, arbitrada pelos do Governo, e cantando a ladainha dos santos, ou o que é uso a passos cantarem os mementos, e nela irá uma Imagem de Cristo Nosso Senhor crucificado, (...) e logo no dia das exéquias se fará uma eça e haverá officio de nove lições, e Sermão, missa cantada e missa geralmente para todos os sacerdotes que quiserem dizer pelas Almas, que tudo será dispêndio da dita irmandade e a seu arbítrio ficará (...). Cf.: AEAM, Estatutos da Irmandade de São Miguel e Almas de Camargos, 1737, cf.: Cap. 3. Apud.: CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel e Almas...*, *Op. Cit.*, p. 157.

<sup>1165</sup> *Idem*, p. 161.

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*. Vislumbramos, a partir disso, como a caridade espiritual dirigida às *almas eleitas* articulou, em celebração comum,<sup>1166</sup> os irmãos de São Miguel e Almas e os *pretos* do Rosário do Caquende de Vila Rica, quando esses devotos aceitaram a promoção do culto às almas penitentes dentro do recinto sagrado do orago de sua devoção.

Outrossim, consideramos a disposição da caridade externa desenvolvida pela irmandade de São Miguel fundamental para dinamizar as relações entre os confrades das *almas* com os segmentos mais vulneráveis da sociedade colonial – como os escravos e libertos – em direção a intensificação do culto às *almas do purgatório*. Ademais, a circularidade dos diferentes grupos sociais promovida pela religiosidade na matriz pode ter influenciado às sensibilidades dos devotos do Rosário acerca de suas apreensões e concepções sobre os destinos *post-mortem* e os processos de solidariedade com os mortos. Numa perspectiva mais ampla, a missa tridentina, enquanto “socorro espiritual por excelência” das *almas*, aprofundou a reciprocidade e a solidariedade entre vivos e defuntos. Além disso, o postulado eucarístico, empregado nas principais celebrações católicas, acentuou a doutrina escatológica do purgatório, aproximando as relações entre Igreja Padecente (inferno temporário), Igreja Peregrina (mundo cristão terreno) e Igreja Triunfante (esfera celeste).<sup>1167</sup>

### **7.3 Heranças e memórias: cerimoniais fúnebres e o culto dos mortos entre os povos *bantos*.**

Na região de *Ndongo* (atual Angola) povoada por *ovimbundos* prevaleceu o sistema religioso baseado na co-revelação dos milagres, permitindo, desta forma, a inserção de elementos do cristianismo através da analogia de símbolos e da compatibilidade<sup>1168</sup> de crenças

---

<sup>1166</sup> Eu me refiro às missas realizadas às almas do Purgatório em altar da Capela do Rosário dos Pretos, sob a ingerência da irmandade de São Miguel e Almas de Vila Rica.

<sup>1167</sup> *Idem*, p. 135.

<sup>1168</sup> James Sweet discorda de Thornton quanto à afirmação de certa compatibilidade entre os sistemas religiosos. Para o africanista este diálogo se baseou em *campos paralelos*, não necessariamente em revelações compartilhadas. Tomando empréstimo a expressão de Wyatt Macgaffey acerca do “diálogo dos surdos”, Sweet considera as mundividências de africanos e europeus eram tão distintas, de modo que os significados religiosos eram mal interpretados dos dois lados. Nesse sentido, o cristianismo servia como complemento às estruturas religiosas centro-africanas a fim de satisfazer as necessidades completas dos congolese, no que diz respeito à

entre os universos culturais em contato.<sup>1169</sup> Na interpretação de Thornton, a inserção de símbolos católicos, tinha por objetivo atender aos interesses temporais desses povos, bem como potencializar o estado de *fortuna*, desvirtuando, assim, as forças malévolas e a *desventura* em seus cotidianos. Deste modo, o processo de conversão em Angola<sup>1170</sup> deve ser entendido como uma “via de mão-dupla”. Ou seja, na medida em que o poder metropolitano buscava disseminar os costumes europeus e o programa catequético expansionista, os povos afro-lusitanos também incorporavam valores e práticas centro-africanos, contribuindo assim para uma “interpenetração das duas sociedades”, isto é, um processo de intercâmbio cultural anterior à travessia.<sup>1171</sup> Esta nova linguagem religiosa — desenvolvida inicialmente no Congo, seu epicentro de difusão — realizou a difusão do *cristianismo centro-africano*, um dos pontos de partida para o entendimento das *culturas atlânticas* na diáspora.

Neste território da antiga Angola, mesmo diante de uma diversidade de crenças e costumes religiosos, havia um consenso amplamente aceito de que “os mortos iriam para uma vida após a morte de onde poderiam influenciar os vivos.”<sup>1172</sup> Nesse sentido, as principais forças espirituais veneradas pelos povos *ovimbundos* eram os ancestrais, chamados *mabamba*<sup>1173</sup> (as almas dos familiares, no Congo recebiam o nome de *bisimbi*) e as divindades territoriais (*kilundu*), também interpretadas como ancestrais longínquos.<sup>1174</sup> Além dessas duas categorias espirituais, havia os espíritos inferiores (desapegados às famílias), como os *nzumbi*,

---

cura e a previsibilidade dos acontecimentos. Por outro lado, o autor considera a interpretação da doutrina cristã como resultado, em última instância, da percepção dos padres missionários, em detrimento dos preceitos propostos pelos nativos. Outra observação se refere às trocas culturais mediadas, segundo o autor, de forma mais intensa entre os grupos africanos (africanização na diáspora) do que entre esses últimos e os colonizadores. Cf.: SWEET, *Op. Cit.*, p. 139-142. Esta abordagem, a nosso ver, parece desconsiderar, em parte, o processo das trocas culturais ao se prender excessivamente na perspectiva de paralelismos culturais. No entanto o texto apresenta avanços indiscutíveis na historiografia da diáspora quando o autor se propõe a analisar o processo de africanização de costumes católicos.

<sup>1169</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial no Congo...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 81-100.

<sup>1170</sup> O catolicismo africano em Angola se institui em meio a muitos conflitos e resistências políticas desses povos. No entanto, após a segunda conversão da Rainha Njinga (ocorrida nas vésperas de sua morte) e depois de muitas expedições congolezas fracassadas, o catolicismo africano começa a ter entrada efetiva no território em meados do XVII. Isso ocorreu quando os missionários jesuítas “desenvolveram uma teologia de conversão para *Ndongo* muito parecida com a do Congo, em parte porque começaram seu trabalho por lá com a assistência congoleza.” Cf.: *Idem*, p. 98.

<sup>1171</sup> Para entender este intercâmbio cultural a africanista utiliza o termo “crioulização na pré-travessia.” Heywood utiliza como exemplo a disseminação do *quimbundo* e *umbundo* como línguas francas locais, a apropriação pelos afro-lusitanos de costumes como os *entambes*, adivinhações e rituais de cura africanos. Cf.: HEYWOOD, “De português a africano...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 103.

<sup>1172</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial no Congo...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 85.

<sup>1173</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Etnografia religiosa e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934, p. 83.

<sup>1174</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial no Congo...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 82-86.

*zumbi* ou *cazumbi*,<sup>1175</sup> provenientes de pessoas de *má índole* ou de vítimas de morte violenta ou ainda, daquelas sepultadas de maneira imprópria.<sup>1176</sup> Essas forças espirituais inferiores poderiam ser acionadas em uso de amuletos (*iteques*) ou em rituais de magia e feitiçaria (*kimbanda*).<sup>1177</sup>

Não obstante, acima dessas divindades e espíritos familiares havia o criador do universo *Nzambi-Mpungu*,<sup>1178</sup> traduzido pelos missionários cristãos como o Deus do Ocidente.<sup>1179</sup> No entanto, a devoção mais frequentada não se dirigia diretamente à *Nzambi* ou *Zambi*, mas aos ancestrais (*ma-bamba*) e *kilundus*.<sup>1180</sup> Essas divindades territoriais em *Ndongo* possuíam seus altares próprios (*kiteki*), conhecidos no Congo como *nkisi*. Nesses locais sagrados, situados em templos que o colonizador denominou por “casa dos ídolos” abrigavam estátuas com figuras humanas mantidas em miniaturas de casas de madeira ou expostas em cemitérios.<sup>1181</sup> No Congo cristão e em *Ndongo* as divindades territoriais, juntamente com os ancestrais, dividiram espaço com os símbolos católicos, pois muitos congoleses batizados passaram a frequentar a missa sem deixar de visitar o túmulo dos seus antepassados e homenageá-los com oferendas e outras práticas consideradas pagãs pelos missionários. Em vista deste trânsito de símbolos centro-africanos apropriados ao culto cristão, os missionários capuchinhos se sentiram ameaçados, partindo, muitas vezes, para a agressão direta dos ícones africanos, através da prática de incêndio dos templos sagrados e da destruição dos *ídolos* para tentar provar a inabilidade dos seus deuses. (Ver *Imagem 9*).

---

<sup>1175</sup> Segundo Arthur Ramos esses espíritos inferiores eram conhecidos em Congo e Angola. Consoante seu estudo: “Ora seriam espíritos malfazejos que tiram o juízo àqueles de quem se apossam. Ora deuses lares, ou espíritos caseiros que rodeiam as pessoas intervindo até nos atos domésticos. O *zumbi* chegou até nós originando uma série de confusão com *zambi* (...). Na crença popular do Brasil o *zumbi* é um fantasma que vagueia altas horas da noite. Tornou-se aqui uma identidade indeterminada, sem forma e sem culto, identificando-se com a multidão de almas penadas, fantasmas, espíritos errantes das credices populares. (...) Na América Central, no Haiti, existe uma crença de que (...) são *Zombies*, (...) aparições das proximidades dos túmulos. Mas crêem os negros que o *zombie* é verdadeiramente um ressuscitado dos mortos ‘um corpo sem alma, porém apresentando, por arte de feitiçaria, uma aparência de vida mecânica’. Assim o *zombie* anda, movimenta-se, come. ‘*Manger zombie*’, dizem os negros do Haiti e à noite levam aos túmulos farta provisão de mantimentos, à exceção do sal e carne, que são tabus para o *Zombies*.” Cf.: RAMOS, *Op. Cit.*, p. 85-86.

<sup>1176</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial no Congo...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 91

<sup>1177</sup> Consoante Ramos, a partir de Ladislau Batalha, em Angola, *Nganga* era visto como o principal curador e sacerdote, enquanto que o *Quimbanda* era tido como feitiçeiro, a depender do lugar, poderia este manipulador das forças mágicas adivinhar o futuro e promover curas. Cf.: RAMOS, *Op. Cit.*, p. 87.

<sup>1178</sup> Segundo Ramos, *Zambi-mpungu* era, entre os bantos, o ser supremo, o ser ordenador de todas as coisas. Quando os missionários católicos tomaram contato com esses povos, os ensinaram que *zambi* estaria presente nos crucifixos, que “ora traziam pendurados ao pescoço como *iteque* (amuleto), ora o guardavam em lugar especial em suas casas.” Cf.: RAMOS, *Op. Cit.*, p. 78-79.

<sup>1179</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial no Congo...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 86.

<sup>1180</sup> *Kilundu* ou *Kulundu* era chamado *Chirudo* em Benguela. Cf.: RAMOS, *Op. Cit.*, p. 87.

<sup>1181</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial no Congo...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 88.

**IMAGEM 9.** Aquarela: **Incêndio da Casa de Ídolos** (circa 1750).

In.: DA VEZZA, Bernardino Ignazio. “Missione prattica Padri capuccini ne’ Regni di Congo, Angola Et adiacenti.” In.: Biblioteca Civica Centrale di Torino. Disponível em: [http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziative\\_mostre/mostre/missione/frontespizio.html](http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziative_mostre/mostre/missione/frontespizio.html)



O culto aos mortos, baseado nos ritos de possessão, constituiu outro ponto incompreensível aos missionários; a conversa direta com os seres do *além*, através do transe espiritual foi interpretada pelos relatos como manifestação demoníaca. A expressão mais evidente desta incompreensão ocorreu durante o episódio da condenação da nobre sacerdotisa “Dona Beatriz Kimpa Vita”, executada em 1706 como herege.<sup>1182</sup> Líder de um movimento religioso na região do Congo, Kimpa Vita “antiga médium (*nganga marinda*)”<sup>1183</sup> dizia receber frequentemente o espírito de Santo Antônio de Pádua (*Ntoni Malau*, “Antônio da boa ventura” ou “Antônio o todo poderoso”).<sup>1184</sup> Além disso, a médium considerava a Virgem Maria, Jesus Cristo e S. Francisco de Assis, como congoleses natos. O menino Jesus teria recebido sua áurea sagrada ao ser coberto pelo pano confeccionado da fibra da árvore sagrada

<sup>1182</sup> THORNTON, A *África e os africanos...*, Op. Cit., p. 342

<sup>1183</sup> *Idem*.

<sup>1184</sup> SLENES, “A árvore de *Nsanda...*”. In.: LIBBY & FURTADO, Op. Cit., p. 306.

de *Nsanda*. Kimpa Vita desenvolvia através dos *kimpasi*<sup>1185</sup> (ritos secretos), os tradicionais *cultos de aflição* (possessão de espíritos) voltados para remediar as crises coletivas, como doenças, catástrofes, guerras, etc.<sup>1186</sup>

João Antônio Cavazzi, em suas andanças pelos reinos do Congo, Matamba e Angola, demonstrou muitos rituais de possessão<sup>1187</sup> que na sua interpretação consistiam em manifestação demoníaca. Pela observação do missionário, os túmulos representavam para os africanos centro-ocidentais em importantes centros de culto aos ancestrais e de comunicação com os mortos. Neles se colocavam oferendas, realizavam-se sacrifícios em homenagem ao defunto e, em dias de celebração anual da morte, organizavam-se *banquetes rituais*, aplacando, assim, o anseio de veneração das entidades. Segundo a cosmologia *banto*, a negligência aos defuntos - no que se refere aos rituais de passagem para o *além* e aos cultos *post-mortem* — significava a principal causa do desencadeamento do desequilíbrio e do infortúnio entre os vivos. Já o declínio físico e a morte na juventude eram entendidos como resultado das forças espirituais destrutivas, enquanto que a saúde designava um sinal evidente de poder espiritual.<sup>1188</sup>

Nesta acepção, *vivos e mortos* formavam “uma só comunidade” ancorada em obrigações e dádivas recíprocas. Quando este elo se rompia, havia a deflagração de infortúnios, epidemias e desgraças individuais e coletivas. Os humanos integravam seres de

---

<sup>1185</sup> Segundo Slenes, os *kimpasi* floresceram principalmente durante as crises coletivas; eram movimentos secretos comunitários que visavam propiciar os *bisimbi* (ancestrais) e remediar os problemas temporais daquela sociedade. Este culto prezava por um conjunto de características, tais como: “a devoção de pedras e objetos sagrados da terra nkisi; o desenvolvimento de uma “língua secreta; reuniões clareiras das matas; iniciação através da morte ritual e do renascimento, o transe espiritual, isto é, a incorporação do espírito-guia, “cujo nome e identidade carregava [o praticante] durante o resto da vida.” Cf.: *Idem*, p. 288-289.

<sup>1186</sup> *Idem*.

<sup>1187</sup> Ao descrever um dos rituais de possessão promovido pelo *ngombo* (adivinho inferior ao *quitome*/ sacerdote), pontua o missionário: “Realmente, quando o *ngombo* prepara as misturas [de raízes ], costuma o demônio entrar nele, se por acaso não possuir sempre, tornando-o falador incansável e dizendo pela sua boca coisas extraordinárias em diversas línguas.” Cf.: BNL, CAVAZZI, *Op. Cit.*, p. 93. Em outra descrição mais detalhada do cerimonial em Angola: “O homem ou a mulher põe-se no meio da multidão e ordena que todos lhe obedçam, já que sua função é promovida não pelo seu capricho, mas pelo impulso interior do espírito consultado. Entretanto, os músicos tocam os seus instrumentos e excitam os presentes com canções e gritaria apropriada e, capazes de assustar ato os animais selvagens. Cantam algumas canções diabólicas com invocações, consideradas eficazes para persuadir o Diabo a entrar no corpo da pessoa. A pessoa, por seu lado, faz um juramento ao Diabo e convida-o a tomar posse dela. Ao som destes suplicantes, o Diabo dá-se à intervenção (...). Então o feiticeiro levanta-se com muita seriedade, e permanecendo quieto por algum tempo, começa subitamente agitar-se, movendo os olhos nas suas órbitas, atirando-se para o chão, contorcendo-se furiosamente, dobrando todos os seus membros (...). O feiticeiro começa então a proferir palavras extravagantes, confusas e metafóricas, não sem antes ter avisado os presentes que estas não são suas palavras, mas as Palavras do Espírito do Jaga falecido, cujo nome ele então assume, conservando até ao fim da função (...). Os Jagas dirigem-se a esta pessoa possuída porque julgam que ela sabe tudo o que se passa na outra vida, e usam das formas de respeito e reverência que usariam para com um semideus, interrogando-o e recebendo respostas como se ele fosse o espírito consultado. O possuído ameaça infortúnios, prediz contrariedades, praqueja, repreende a avareza de familiares, pede mais meios de subsistência, comidas, sangue humano, vítimas (...).” Cf.: *Idem*, p. 204-205.

<sup>1188</sup> SWEET, *Op. Cit.*, p. 167.

dois níveis: o “invólucro exterior”, o corpo físico e a força vital, a alma.<sup>1189</sup> Para manter esta força, os centro-africanos apelavam para a invocação da proteção dos mortos, através dos rituais de apaziguamento, como as celebrações em sua honra, os julgamentos rituais<sup>1190</sup> e a comunicação através do transe ou possessões. Segundo Sweet, a comunicação dependia dos sacerdotes especializados nessa mediação entre o mundo terreno e o *além-túmulo bantu*. Os mais proeminentes recebiam os nomes de *xilingas* ou *ngangas*, em Angola, e *quitomes*, no Congo. No Brasil ficaram conhecidos como *calundeiros*, praticantes do *calundu*, uma cerimônia associada à dança, ao transe, à cura e às oferendas aos espíritos. Consoante o africanista:

As cerimônias de adivinhação que envolviam possessões humanas eram normalmente conhecidas no Brasil pela corruptela *calundú*. Em Angola, o *quilundu* era o nome genérico para qualquer espírito que possuísse os vivos. Os espíritos dos antepassados possuíam os vivos por várias razões, mas normalmente com o objetivo de os castigar pela falta de veneração e respeito adequados. Acreditava-se que o castigo se manifestava através de uma série de doenças, que podiam debilitar e até matar a pessoa possuída, devorando-lhe a alma até a morte.<sup>1191</sup>

Nesse sentido, o *quilundu* centro-africano tinha por objetivo restaurar a harmonia espiritual e a saúde física do indivíduo por meio da satisfação dos anseios dos mortos. Este ritual também poderia ser usado para prever acontecimentos futuros e prevenir quantos aos problemas cotidianos e infortúnios temporais. A infusão de raízes, as bebidas alcoólicas, as comidas sagradas e os sacrifícios foram utilizados como instrumentos de *apaziguamento* e de reconciliação com os entes ancestrais, enquanto que a dança e o atabaque serviam como veículos de facilitação do encontro com o sagrado *via* transe espiritual. De acordo com Sweet, “a grande maioria das cerimônias de calundu era conduzida de forma a determinar a causa das doenças”, em razão dos centro-africanos não acreditavam na falência física fora da velhice como resultado de causas naturais.<sup>1192</sup>

---

<sup>1189</sup> *Idem*, p. 128.

<sup>1190</sup> Segundo Sweet, este ritual também conhecido como *jaji*, visava prever e controlar o mundo temporal, através da adivinhação e comunicação com o mundo dos mortos. Este ritual envolvia testes físicos a fim de revelar a inocência ou a culpabilidade de um indivíduo perante a comunidade. Era possível que o cerimonial assegurasse uma espécie de estabilidade social ao confirmar a opinião geral pré-concebida da própria comunidade. Cf.: *Idem*, p. 145-149. De acordo com a descrição de Cavazzi acerca do *jaji*: “O feiticeiro põe uma pedra numa panela d’água (...). Quando a água ferve, o acusado é obrigado a retirar a pedra com sua mão. Se se queima, é considerado culpado; se não sofre qualquer mal, cada um dos presentes o considera inocente, sem qualquer outra questão. Cf.: BNL, CAVAZZI, *Op. Cit.*, p. 109.

<sup>1191</sup> SWEET, *Op. Cit.*, p. 172.

<sup>1192</sup> *Idem*, p. 173.

No Brasil, estudos como os de Laura de Mello e Souza<sup>1193</sup> e de Luiz Mott<sup>1194</sup> demonstram o caráter híbrido deste ritual de invocação dos mortos. As cerimônias, vigentes no período colonial, passaram a contar, ao longo do tempo, com elementos católicos e com a participação de brancos, atraídos ao culto pelo convencimento da eficácia do poder de cura e da efetividade das manipulações mágicas dos calundeiros. Luzia Pinta, de Nação Angola, inquirida e torturada pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, em 1743, é um exemplo nítido desta *hibridização cultural* na diáspora. A ex-escrava de Sabará viveu o seu primeiro transe espiritual durante uma missa, quando “lhe sobreveio repentinamente a dita doença.”<sup>1195</sup> Ao experimentar melhora, por conta dos aconselhamentos do escravo Miguel, decidiu seguir suas sugestões com o “tocar de instrumentos” e *outras coisas* a fim de afastar os seus males.<sup>1196</sup> No entanto, pela arguição de Luzia Pinta, seus rituais de cura:

(...) provém de Deus e não do Diabo, porque nas ocasiões em que se fazem as ditas curas, sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro, as quais se mandam dizer *missas repartidas*, a metade a Santo Antônio e a metade a São Gonçalo e *por intervenção desses santos é que fazem as ditas curas.*<sup>1197</sup>(Grifos Nossos)

Rosa Courana, conhecida posteriormente como Rosa Maria Egípcíaca da Vera Cruz, a primeira escrava africana a deixar um manuscrito<sup>1198</sup> de próprio punho no Brasil, viveu parte de sua vida em Mariana e São João del-Rei e Rio de Janeiro, cidade onde adquiriu projeção de *santa* e fundou o Recolhimento de Nossa Senhora do Parto.<sup>1199</sup> A religiosa, quando criança sofreu abuso sexual do primeiro senhor José de Souza Azevedo e, quando jovem, foi transferida para a Freguesia do Inficcionado (próximo à Mariana). Na propriedade de Dona Ana Garcês de Moraes (Inficcionado), Rosa Maria viveu da prostituição durante quinze anos até ser atacada por uma *estranha enfermidade*. A moléstia, segundo as investigações de Mott, provocava na escrava, desmaios, fortes inchaços no rosto e intensas dores no estômago. A mesma enfermidade, vista como provação enviada por Deus, lhe serviu de argumento para o início de uma vida de penitência e dedicação à espiritualidade. A partir deste momento,

---

<sup>1193</sup> MELLO e SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Op. Cit.*

<sup>1194</sup> MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca*. Uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1993.

<sup>1195</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 252, M. 26, 87, fs, 1744.

<sup>1196</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 252, M. 26, 87, fs, 1744.

<sup>1197</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 252, M. 26, 87, fs, 1744.

<sup>1198</sup> O manuscrito de 250 folhas intitula-se por “Sagrada Teologia do Amor de Deus Luz Brilhante das Almas Peregrinas”. Cf.: MOTT, Luiz. “Rosa Egípcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial.” In.: *Revista UNISINOS: Cadernos IHU Ideias*, Ano 3, nº 38, pp. 1-20, p. 10

<sup>1199</sup> Segundo Mott, o Recolhimento de Nossa Senhora do Parto situava-se nas proximidades do Largo da Carioca e recebeu beneplácito do bispo do Rio de Janeiro, Dom Antônio do Desterro, em 1754. O recinto religioso “chegou a abrigar uma vintena de moças-donzelas e ex-mulheres da vida, sendo metade delas negras ou mulatas.” Cf.: *Idem*, p. 10.



Rosa deixou o meretrício e passou a viver como beata, seguindo os ofícios divinos e liturgias católicas.<sup>1200</sup>

Em uma das sessões de exorcismo, frequentada pela escrava nas igrejas de Infecionado, Rosa conheceu o padre Francisco Gonçalves Lopes, vulgarmente chamado de “Xota-Diabos”. Durante a cerimônia, a escrava foi arrebatada, caindo no chão “fazendo diferentes visagens e muitos trejeitos com o corpo, levantando-se e dizendo que era Lúcifer que a vexava e lhe causava grandes inchações que tinha no ventre.”<sup>1201</sup> Impressionado com o arrebatamento espiritual da escrava, o padre a persuadiu a acompanhá-lo pelos templos mineiros para suas sessões de exorcismo. Em meio às cerimônias de esconjuro, a *courana* “fazia sermões edificantes” e se preocupava com a compostura e reverência dos fiéis, retirando do templo à força aqueles que desrespeitassem, com conversas frívolas, o desenrolar do culto e o Santíssimo Sacramento.<sup>1202</sup>

Em São João del-Rei, na igreja de Nossa Senhora do Pilar, chegou a interromper a pregação de um capuchinho, “gritando que ele era o próprio satanás ali presente.”<sup>1203</sup> Após o episódio de afronta às autoridades religiosas do local, Rosa foi encaminhada à sede do bispado de Mariana e castigada em praça pública sob a acusação de feitiçaria. Escapando com vida dos rigorosos suplícios — responsáveis por imobilizar o lado direito do seu corpo semiparalisado — a religiosa seguiu para o Rio de Janeiro, com seu novo proprietário, o Padre “Xota-Diabos”. Naquela cidade teceu alianças com setores importantes do meio eclesiástico, adquiriu apoio dos frades franciscanos e o beneplácito do próprio bispo para fundar o seu Recolhimento de religiosas leigas sem votos perpétuos. Este convento se instituiu como o ponto alto da trajetória de Rosa Courana, por se tornar a africana afamada na cidade por suas visões santas, aconselhamentos espirituais e pela vida mendicante, regrada por exercícios espirituais rigorosos como auto-flagelação, jejuns prolongados, meditações, silício e comunhões diárias.<sup>1204</sup>

Em seu recolhimento pregava ideias heterodoxas, dizia ter visões e conversas com Deus. Em um desses êxtases espirituais, revelou que o “Menino Jesus vinha todo dia mamar em seu peito” e que “Nosso Senhor trocara o seu coração com o dela”. Dizia também ser “esposa da Santíssima Trindade e a nova redentora do mundo”, enquanto a Virgem cumpriria

---

<sup>1200</sup> *Idem*, p. 4-6.

<sup>1201</sup> *Idem*, p. 6.

<sup>1202</sup> *Idem*.

<sup>1203</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>1204</sup> *Idem*, p. 9.

o papel de “Mãe da Misericórdia”.<sup>1205</sup> Para a africana — venerada como santa — sua missão consistia em decidir sobre o destino de todas as *almas do purgatório*, “se iam para o céu ou para o inferno”.<sup>1206</sup> Segundo a representação imagética encomendada pelo Padre “Xota-Diabos”, a santa africana foi assim mencionada por Luiz Mott:

(...) a negra courana posava como se fosse uma bem-aventurada, vestida de hábito franciscano, com cinco chagas, *cordão e rosário do lado, pisando alguns diabos e salvando uma alma do purgatório*, enquanto um esbelto São Miguel a coroava com esplêndido buquê de flores. Numa mão segurava o menino Jesus e, na outra trazia uma pena, símbolo da erudição teológica (...).<sup>1207</sup> (Grifos Nossos)

Nota-se, pela descrição feita pelo autor, a capital importância dada ao purgatório e à bem-aventurada africana como intercessora e *Juíza dos Mortos*. Nesta imagem, a religiosa portava-se como santa, substituindo até mesmo as figuras de Maria e de São Miguel, uma vez que nesta representação era a *bem-aventurada*, a responsável pela salvação de uma alma *agonizante*. Sua figura também encarnou o gesto do arcanjo, ao pisotear os demônios, papel geralmente atribuído a São Miguel. Além disso, as insígnias cristãs personificadas na figura da santa africana — tais como o hábito franciscano, a pena, o rosário, o menino Jesus, as chagas de Cristo — demonstram não só a apropriação desses símbolos pela beata, mas o reconhecimento obtido por sua comunidade de devotos no que se refere a sua santidade.<sup>1208</sup>

Em seus êxtases espirituais, Rosa Egipcíaca conciliou práticas católicas de ascese espiritual com o uso de danças em frente ao altar,<sup>1209</sup> além de trazer um histórico de rituais de possessão, interpretadas como exorcismo pelo padre português Francisco Gonçalves Lopes. Ao longo de sua assistência espiritual, Rosa recebeu aconselhamentos de cura, sofreu visões

---

<sup>1205</sup> Além dessas pregações heterodoxas, Rosa Egipcíaca elaborou uma nova escatologia do Juízo Final, através de suas profecias. Segundo sua *Sagrada Teologia*, o Rio de Janeiro estaria fadado a sofrer um grande dilúvio e a Nova Arca de Noé seria o seu Recolhimento religioso. Após a Arca cruzar o oceano, a profecia se concretizaria, pois a santa encontraria com o rei encoberto (D. Sebastião) e com ele se casaria, fundando um novo império Cristão, isto é, um reino visível aos Sagrados Corações. Além das profecias, a Madre Rosa costumava distribuir relíquias, “notadamente uma espécie de biscoito feito com saliva (...), amassada com farinha” que tinha por intuito curar enfermidades. Cf.: Idem, p. 13-15.

<sup>1206</sup> Idem, p. 10

<sup>1207</sup> Idem, p. 13.

<sup>1208</sup> Idem, p. 10-14.

<sup>1209</sup> Segundo Mott, a descrição de uma cerimônia conduzida por Rosa Egipcíaca lembra as seções de gira nos terreiros de umbanda e de candomblé. Consoante o processo consultado pelo autor: “Na capela do Parto, Rosa tirava às vezes algumas imagens do altar, dizendo que [ela] era Deus, e metia as imagens na mão de algumas irmãs e ia dançando até ao pé delas, e lá as deixava e ia buscar outra, e entrava a apertar a dança, arrondando-as, e caía no colo de alguma irmã e ficava como [estivesse] a fora de si, e depois de muito tempo, se tornava a si e começava a perguntar aquilo o que era, quem a tinha trazido por ali, e isto era quase sempre, e se não críamos, levantando-se da sua passividade, roncando, se agarrava pela goela e entrava a bater pelo chão, dando murros (...)” Cf.: Idem, p. 11. Ver também: ANTT, Processo do Padre Francisco Gonçalves Lopes e de Rosa Maria Egipcíaca (1763-1767). Inquirição de Lisboa, Processos 1536-1821. Disponível em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2302833>

intermitentes e permitia que suas auxiliares pitassem cachimbo, numa clara alusão aos costumes de origem africana. Assim como Luzia Pinta, Rosa Courana, ao ser sentenciada como herege e feiticeira, disse ter acreditado “em tudo que viu e ouviu”. E todas as suas ações foram feitas em nome de Deus porque se via escolhida pela misericórdia divina a fim de “revelar ao mundo seus fantásticos desígnios.”<sup>1210</sup>

Sendo assim, não há superficialidade de crenças católicas para acobertar crenças africanas. Tanto Luzia Pinta de Nação Angola como Rosa Maria Egípcíaca de Nação ou Courá ou Courana foram lideranças religiosas que tinham plenas convicções em seus valores, práticas e pregações forjadas de modo imprevisível na vivência da experiência atlântica. Todavia, este intercâmbio cultural — de caráter móvel e processual — não estava isento de conflitos, disputas simbólicas e das fronteiras identitárias, próprias dos campos de tensões do mundo colonial e das segmentações culturais na diáspora.

As identidades plurais — engendradas não pela coexistência ou justaposição de elementos, nem pelos paralelismos de crenças — ocorreram numa linguagem polissêmica em torno de disputas e negociações simbólicas, onde as *heranças* não se constituíram em remanescentes passivos, mas em expressões atualizadas e atuantes na recriação das novas *representações*. Deste modo, não havia como retornar a *casa ou à cena primária* (pré-travessia),<sup>1211</sup> com a mesma percepção do *eu*, pois nem a leitura de si, quiçá a do mundo se fazia de modo unitário, cristalizado e compacto. Por isso observamos problemas nas noções das *transposições*,<sup>1212</sup> uma vez que as hibridizações culturais processadas na pré-travessia não eram exatamente as mesmas daquelas elaboradas na outra margem do Atlântico.

Por outro lado, mesmo com significados re-editados à luz dos conflitos e ambiguidades deparados no Novo Mundo, essas *heranças* reinventaram o *modus vivendi* desses homens e mulheres restabelecidos em contexto multiétnico. Muitos poderiam acreditar na Virgem negra, ou no Cristo e Santo Antônio congolês, sem deixar de venerar os seus mortos, ainda que esses passassem a ser enclausurados no purgatório católico. Outros *estrangeiros* rogavam, na hora da morte, pela Santíssima Trindade, pela Mãe de Deus ao lado de toda corte celestial de anjos e santos. De qualquer modo, a preocupação com a morte e com os mortos e a necessidade de reintegração com o universo espiritual, através do princípio da

---

<sup>1210</sup> A partir de 1765, última seção de perguntas à Rosa Egípcíaca, o processo se interrompe e se apresenta inconcluso quanto ao destino da santa africana. Quanto ao Padre “Xota Diabos”, após ter se retratado, foi condenado ao degredo ao sul de Algarves em 27 de outubro de 1765. Cf.: *Idem*, p. 17

<sup>1211</sup> Eu me refiro ao trecho citado na primeira nota da introdução deste trabalho. Cf.: CAHMBERS, I. Bourder Dialogues Jouners. In: Post. Modernity. London: Routledge, 1990, p. 104. Apud. HALL, Stuart. *Da Diáspora: Op. Cit.*, p. 27

<sup>1212</sup> As críticas mais elaboradas às transposições culturais estão em: MINITZ & PRICE, *Op. Cit.*, p. 25-43.

*ventura-desventura*, estiveram presentes nas diversificadas expressões religiosas das culturas atlânticas.

Ainda em solo africano, podemos notar o movimento dessas 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, é possível localizarmos o processo de negociação de símbolos, principalmente no que se refere ao culto dos mortos e às práticas fúnebres. 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.<sup>1213</sup> (Grifos Nossos)

Em caso de da morte de reis ou nobres, o funeral era considerado a maior solenidade do reino. O cadáver do soberano recebia panos europeus, enquanto que dois escravos ficavam responsáveis pela vigília noturna da campa.<sup>1214</sup> Se o velório ocorresse aos sábados “dia dedicado à Gloriosa Virgem padroeira daquelas almas”<sup>1215</sup>, as orações deveriam ser intensificadas por meio da recitação de rosários. De acordo com Thornton a meditação dos mistérios na língua *kikongo* se tornou costume arraigado nas cidades e vilarejos do interior da África Central. Utilizada também em funerais, a recitação do terço antecedia o ritual da missa fúnebre. Bernardino Ignazio da Vezza expressou em aquarela, a africanização do catolicismo deste cerimonial no Congo, ao assinalar a presença de oferendas ao morto diante da cruz, de frente ao altar. Neste momento, o celebrante se via acompanhado por acólitos nativos (*nlekes* ou “escravos da igreja”), personagens responsáveis pelo auxílio nas atividades sacramentais.<sup>1216</sup> (ver *imagem 10*).

---

<sup>1213</sup> BNL, CAVAZZI, *Op. Cit.*, p. 124.

<sup>1214</sup> *Idem.*

<sup>1215</sup> *Idem*, p. 125.

<sup>1216</sup> Segundo Thiago Clemêncio Sapede, “*nleke* é um termo recorrente na documentação quando trata dos chamados ‘escravos da igreja’, este vocabulário é, em *kikongo*, um adjetivo com o sentido de juventude (que deu origem a palavra moleque no português brasileiro. Isto demonstra que estes “escravos” eram em geral jovens congoleses vinculados à igreja e o trabalho sacramental, portanto aprendizes. Mas não eram exclusivamente jovens; parece existir uma hierarquia entre eles na qual escravos mais velhos ocupavam local de maior prestígio.” Cf.: SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: FFLCH/ USP, 2012, p. 183

**IMAGEM 10. Aquarela: Missa funerária no Congo (circa 1750).**

In.: DA VEZZA, Bernardino Ignazio. “Missione prattica Padri capuccini ne’ Regni di Congo, Angola Et adiacenti.” In.: Biblioteca Civica Centrale di Torino. Disponível em: [http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziative\\_mostre/mostre/missione/frontespizio.html](http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziative_mostre/mostre/missione/frontespizio.html)



Na aquarela seguinte (ver *imagem 11*), podemos observar a retratação da visão de Maria, neste mesmo território, pelos congoleses (à direita) e missionários (à esquerda). Segundo Thornton, “a milagrosa e simultânea aparição em sonhos da Virgem”, ocorreu através da co-revelação e das traduções plurais dos significados desses milagres utilizados como método de validação das mensagens do *além*, assim como era feito com os presságios nativos.<sup>1217</sup> O culto mariano — associado aos *nkisi* ou *minkisi*, tal como a cruz (cosmograma) — foi incorporado à cosmologia religiosa *banto* com o objetivo de intensificar o culto dos mortos e afastar o infortúnio e os malefícios causados pela ação da feitiçaria e das forças malévolas.

<sup>1217</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial no Congo...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p.95

**IMAGEM 11:** Aquarela: **Aparição da Virgem no Reino do Congo** (circa 1750).  
In.: DA VEZZA, Bernardino Ignazio. “Missione prattica Padri capuccinni ne’ Regni di Congo, Angola Et adiacenti.” In.: Biblioteca Civica Centrale di Torino. Disponível em: [http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziative\\_mostre/mostre/missione/frontespizio.html](http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziative_mostre/mostre/missione/frontespizio.html)



Conforme os relatos registrados pelo franciscano Rafael Castelo de Vide — missionário no Congo entre 1779 a 1785 — os cânticos de louvor, as novenas, ladainhas e os rosários à Nossa Senhora eram proferidos em *quicongo* e passaram a ser ensinados por *mestres* e também mediadores linguísticos dos missionários católicos. Esta autonomia dos mestres<sup>1218</sup> na evangelização da segunda metade do século XVIII pode ter contribuído para o desenvolvimento da africanização dos preceitos católicos. Consoante o franciscano:

*À noite se ajuntou o Povo a cantar o Terço de Maria SS.ma na sua língua, e a Ladainha como se costuma, a que nós assistimos, animando-os nesta santa Devoção; para que lhe pus diante uma devota e perfeita imagem de Nossa Senhora da Conceição, que trazia na minha companhia, que eles não se saciavam de ver, porque não tinham no seu pobre oratório mais do que uma pouco (sic) perfeita imagem do N. P. Francisco, e advertia aqui, e para diante serem estes Povos devotos de Nossa Senhora, pois lhes ouvia de noite, e*

<sup>1218</sup> Segundo Sapede, “estes mestres e intérpretes pareciam ter origem nas elites políticas congoleas; em muitos casos os próprios chefes de *mbanzas* ou províncias eram também mestres ou intérpretes. (...). Ao contrário dos mestres de períodos iniciais de contato com os europeus, estes mestres tinham como principal fonte de saber, a tradição local das práticas católicas, que se dava em lingual local e por preceitos específicos.” Cf.: Idem, p. 190.

*muitas vezes de madrugada, entoar os seus louvores, os quais eu muitas vezes acompanhava animando-os com algumas práticas.*<sup>1219</sup> (Grifos Nossos)

O mesmo missionário disse ter o costume de cantar aos sábados — “revestido de capa de asperges” — os louvores de “Salve”, feitos na mesma língua nativa, à *maneira particular dos povos do Congo*, conforme aprendeu a partir dos costumes católicos mantidos pelos mestres locais.<sup>1220</sup> Em contrapartida, o franciscano ensinava a esses líderes os ofícios em latim, principalmente aqueles em que acreditava ter eficácia contra as pestes e aos infortúnios daquela região.<sup>1221</sup> No entanto, a troca *de fazeres e saberes* nem sempre ocorreu de forma amigável. Conforme observamos pela representação imagética do capuchino Bernardino Ignazio da Vezza, muitas vezes os missionários empregaram a força e a agressão física e material aos símbolos sagrados dos nativos.<sup>1222</sup> Por seu turno, esta liturgia católica reequacionada aos “costumes e leis do Congo” teve entrada e alcançou legitimidade naquele território principalmente pela assistência fúnebre acrescentada à cultura *bakongo* ancorada na veneração e reciprocidade dos ancestrais.

Na região de Angola, os relatos do século XVIII expressam o intercâmbio cultural entre o culto nativo e o catolicismo-congolês. Muitas expedições à região de *Ndongo*, como mencionado, partiram do Reino do Congo e enfrentaram muitas resistências até a conversão de Njinga.<sup>1223</sup> Os relatórios enviados à Coroa, consultados por Linda Heywood, descrevem como os “ritos não cristãos” vieram a dominar as práticas celebradas dentro das igrejas católicas.<sup>1224</sup> Um deles chamou atenção pelo tom de denúncia com que os missionários alertaram às autoridades régias sobre a participação de brancos em ritos *pagãos*. Na realização dos rituais de puberdade (*casas de uso*), dos sepultamentos de *tambos* (*entambes*), das adivinhações com os *xinguilas*, os portugueses adoravam os ídolos, praticavam a circuncisão

---

<sup>1219</sup> CASTELO DE VIDE, *Op. Cit.* Ms Vermelho, 296. Outra versão: CORREA, Arlindo. *Viagem no Congo de Fr. Rafael Castelo de Vide (1780-1788)*, 2007, p.32-33. Disponível em: <http://arlindo-correia.com/041207.html>

<sup>1220</sup> Consoante Castelo de Vide: “Em obséquio desta mesma Senhora Mãe de Deus e dos pecadores e, nessa particular protetora, faço celebrar todos os sábados em louvor da sua Imaculada Conceição, cantando o Povo o seu Rosário na Igreja; logo eu, revestido de capa de asperges, que a temos preciosa, levanto a Salve na mesma língua do Congo, e a canto com o Povo a seu modo.” Cf.: CASTELO DE VIDE, Rafael. *Viagem e missão no Congo...*, *Op. Cit.*, p. 217.

<sup>1221</sup> Conforme o franciscano: “Logo se segue a Missão, no fim a Ladainha cantada com antífona Tota pulchra, que eu tenho ensinado aos Mestres e discípulos, como também o hino da Santa Bárbara todos os dias para ser nossa advogada, em terra de tantas trovoadas; e a antífona Stella Coelo por causa da peste, que tem havido, o que já eles fazem sofrivelmente.” Cf.: CASTELO DE VIDE, *Op. Cit.*, 217.

<sup>1222</sup> Outros posicionamentos intransigentes foram tomados pelo frei Raimundo Dicomano, crítico contundente das práticas e costumes locais. Cf.: SAPEDE, *Op. Cit.*, p. 191.

<sup>1223</sup> THORNTON, “Religião e vida cerimonial no Congo...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p.98-99.

<sup>1224</sup> HEYWOOD, “De português a africano...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p. 109-110.

e adotavam a poligamia como hábito de vida.<sup>1225</sup> Já por volta de 1790, Silva Correa descreveu a presença de “práticas africanas coexistindo no coração dos rituais da Igreja.” Em casamentos, sepultamentos e nas próprias missas havia “tambores demorados” e a dança conhecida genericamente por batuque.<sup>1226</sup>

Décadas antes, em 1722, o capitão de Benguela Antônio de Freitas foi acusado de feitiçaria por encomendar um *entambe* para apaziguar a *alma* de sua mulher falecida.<sup>1227</sup> O capitão, já bastante enfermo, recebeu orientações do *ambundu* (feiticeiro) que, ao diagnosticar o seu estado, o aconselhou a tratar da *alma* de sua esposa que vagava “sem sossego”, como um *zumbi*.<sup>1228</sup> No cerimonial realizado a mando do capitão, foram encomendados atabaques, oferendas e danças e muitas pessoas da comunidade participaram do ato, inclusive os filhos do capitão, morto (por causas naturais) quatro meses depois da denúncia do bispo Manoel de Santa Catarina.<sup>1229</sup> Em São Paulo de Luanda e outras partes do reino de Angola, o ritual de sepultamento perdurava dias e contava também com a celebração de missas, recitação do rosário e ladainhas a Nossa Senhora, além das danças, sacrifícios, possessões e oferendas costumeiras.

Não obstante, os depoimentos de missionários demonstram, com riqueza de detalhes, como se desenrolava este complexo ritual de passagem, antes mesmo de receber influência dos costumes católicos.<sup>1230</sup> Segundo Artur Ramos, a partir de Ladislau Batalha, nesses cerimoniais angolanos conhecidos por *entambes/ itambi*, “chora-se, dão-se tiros em sinal de tristeza, mas simultaneamente jogam, brincam, comem e embriagam-se.”<sup>1231</sup> Por fim, a família do falecido oferece o banquete ritual aos convidados. Em alguns funerais praticava-se também o costume de *cum bandama*, isto é, “quando um dos cônjuges falece, o sobrevivente tem de dormir uma noite com o cadáver e com ele coabitar!”<sup>1232</sup>

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.<sup>1233</sup> Uma exposição muito próxima desta apresentada por Arthur Ramos foi identificada em Cavazzi, quando este religioso chamou a atenção para os

---

<sup>1225</sup> AHU, Relatório de D. Alexandre, Bispo de Malaca, Angola, 20/06/1788. Apud: *Idem*, p. 110.

<sup>1226</sup> CORREA, Elias Alexandre da Silva. História de Angola. Lisboa: Editorial Ática, 1937, vol. 1, p. 93.

<sup>1227</sup> PANTOJA, Selma. “Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola.” In.: *Revista Lusófona de Ciência das religiões*. Ano III, 2004, n° 5/6, p. 117-136.

<sup>1228</sup> *Idem*, p. 124

<sup>1229</sup> *Idem*, p. 124-125.

<sup>1230</sup> Ver os depoimentos de CAVAZZI, *Op. Cit.*, Vol. Vol. 1, p. 128-129.

<sup>1231</sup> RAMOS, *Op. Cit.*, p. 142.

<sup>1232</sup> *Idem*.

<sup>1233</sup> *Idem*, p. 142-143.



rituais de passagem impressos em práticas como oferendas, danças, banquete e transe espiritual:

Conhecendo-se a morte de uma pessoa, logo amigos e parentes se preparam para celebrar conjuntamente o *tambo*, como é chamada a cerimônia dos funerais. Primeiramente, se o defunto for pessoa qualificada, constroem ao redor da sua casa muitas outras palhotas, para nelas morarem durante oito dias os participantes na função. No meio, como disse, fica a *casa do morto*, diante da qual se arranja um soalho coberto de esteiras e sobre este, uma cadeira na qual se coloca o falecido com a cabeça inclinada para trás. Oito dias fica o cadáver nessa posição para receber as homenagens de toda população. Um cavalheiro, constituído diretor das danças, da música e dos outros ritos, será digno de grandes louvores se procurar que nada falte para o bom êxito da cerimônia. Também será muito louvado quem, pelo espaço de quatro horas seguidas, dançando sem descansar, tenha encorajado os companheiros a não interromper a dança, nem por causa do calor, nem por causa do cansaço.

A festa começa pela madrugada e, durante todo o tempo que durar aquele infernal tripúdio, ficam atordoados todos os arredores até a distância de uma milha. *Os dançarinos, com grande admiração de quem os vê, giram como peões sobre um único pé; depois invencilhados (sic) entre si, dão voltas precipitadamente, levantando vozes confusas, sem que ninguém possa compreender se eles falam, cantam, choram, riem, se queixam ou se alegram pela morte daquela pessoa. (...) Entretanto, não se esquecem de si mesmos, comendo para retomar o vigor, nem do defunto, julgando que ele precisa igualmente da comida. Então saciados quanto ao ventre, lançam o resto da comida e da bebida sobre o cadáver (...).*<sup>1234</sup>(Grifos Nossos).

Em estudo etnográfico na região de Benguela, Augustos Bastos apresenta a ocorrência de práticas muito similares dessas descritas acima.<sup>1235</sup> Em uma das cerimônias mortuárias, a mobília e os trastes do morto eram retirados do quarto, em seguida, lavava-se o cadáver para que seu corpo recebesse o vestuário especial para o sepultamento (mortalha). Após o arranjo da casa mortuária, no início do escurecer, quando todos se viam recolhidos, retirava-se o cadáver do quarto, depois este era colocado em uma tipóia e conduzido até o local da cerimônia. O feiticeiro [começava] então a perguntar ao morto qual foi a causa da morte, se devido a feitiço ou espírito.<sup>1236</sup> A depender da qualidade distintiva do falecido, o funeral poderia durar de três a dez dias; durante as exéquias, havia “danças, cantos, bebidas, matando-se dias a dias um porco para comerem.”<sup>1237</sup> Antes da inumação, prossegue Augusto Bastos:

(...) vai um mensageiro apregoar ao redor do cemitério que vai ser enterrado fulano de tal filho de fulano, rezando a genealogia e qualidades do morto. No cemitério é morto outro boi, cujo sangue é vazado na sepultura, depois

---

<sup>1234</sup> BNL, CAVAZZI, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 128-129.

<sup>1235</sup> BNL, BASTOS, Augusto. *Traços gerais sobre a etnografia do Distrito de Benguela*. Lisboa: Tipografia Universal, 1909, p. 53.

<sup>1236</sup> *Idem.*

<sup>1237</sup> *Idem.*

colocam nesta também, a cabeça inteira do boi morto, servindo de almofada à cabeça do morto. Depois destas cerimônias é que procede inumação.<sup>1238</sup>

Após o sepultamento, a carne do boi era distribuída entre os presentes no cemitério. As pessoas participantes do ritual presenteavam o morto com “galinhas, porcos, aguardente e *quimbombo*” (bode).<sup>1239</sup> Entre os *ganguelas* perdurou-se o hábito de enterrar os defuntos nobres com escravos vivos, como sinal de distinção social do morto, obedecendo à crença de que os cativos sacrificados o serviriam no mundo pós-túmulo.<sup>1240</sup> Quanto aos rituais de possessão- atribuídos por Bastos como fenômeno de “magnetismo”, isto é, “a encarnação dos espíritos no cérebro do indivíduo - tinham por objetivo aplacar as enfermidades e adivinhar “as causas e os efeitos dos males.”<sup>1241</sup> Os *mortos*, quando invocados neste ritual, exigiam, segundo a crença, “alguma coisa que era preciso cumprir”, mas precisamente um funeral adequado, orações, sacrifícios, e homenagens para o apaziguamento do seu estado de perturbação no reino dos mortos.<sup>1242</sup>

Em outras descrições de sepultamentos ou outras modalidades de *entambes*, Cavazzi 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, 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 e numa aquarela de Debret quando o viajante retratou o funeral do filho de um rei africano. Nesta aquarela, os tocadores de caixa dividiam espaço com um homem de cabeça para baixo, provavelmente um conhecedor das artes do *além*, sinalizando algum gesto sagrado para as pessoas presentes no ritual. (Ver *imagem 12*)

---

<sup>1238</sup> *Idem*, p. 54

<sup>1239</sup> *Idem*, p. 54.

<sup>1240</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>1241</sup> *Idem*, p. 53-56.

<sup>1242</sup> *Idem*, p. 56-57

**IMAGEM 12: Enterro do filho de um rei negro (1834).** In. DEBRET, *Op. Cit.* Vol. 2, p. 533



Segundo o africanista, ao fazer a leitura desta imagem, a posição sugere a inversão do mundo dos vivos com o mundo dos mortos (*Kalunga*) a fim de resgatar as forças do universo espiritual.<sup>1243</sup> Como se vê pela prancha apresentada acima, as piruetas, cambalhotas e outros gestos — estranhos ao olhar etnocêntrico do viajante — possuíam uma função ritual pela qual ultrapassava o caráter meramente festivo. Por esta representação, podemos notar o transporte do cadáver 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.<sup>1244</sup>

Seguindo o funeral cristão do *filho de um rei negro* até as igrejas das irmandades negras (velha Sé, Lampadosa e de N. Sra. do Parto), o préstito, como mencionamos em linhas anteriores, se compunha pelo mestre de cerimônias, porta-bandeira, capitão da guarda, além dos tocadores de caixa, crianças, familiares e conhecidos. Acompanhado de muitas palmas, rojões, cânticos africanos, batidas de caixa à maneira africana de reverenciar os mortos, o cortejo funerário demonstra — pelas impressões de Debret — suas feições híbridas. Ao recorrerem ao funeral cristão, os negros da diáspora faziam uso da água benta, do pano mortuário, 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.<sup>1245</sup>

Elementos semelhantes foram identificados no cortejo feminino de uma moçambicana em que o rufô 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 do júízo dos mortos presente na escatologia católica. A cena ainda retrata

<sup>1243</sup> SWEET, *Op. Cit.*, p. 171.

<sup>1244</sup> DEBRET, *Op. Cit.*, Vol., p. 531-534.

<sup>1245</sup> *Idem*, p.531-534.

a presença de quitandeiras com cestos na cabeça em acompanhamento do cortejo; junto ao corpo carregado por dois homens e pelas parentes, as mulheres acompanhantes colocavam, “cada uma,” “a mão sobre a mortalha”. Concomitante ao canto, em língua moçambicana, podia-se ouvir os sinos da igreja da Lampadosa cujos os sons se fundiam com os “ranger dos gonzos enferrujados” e o rufo dos tambores, enquanto as negras depositam no chão seus diversos fardos” intensificando as palmas em honra da defunta .<sup>1246</sup>(Ver imagem 13).

**IMAGEM 13. Enterro de uma moçambicana (1834).** In.: DEBRET, *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 533.



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.<sup>1247</sup> Em Pernambuco o séquito fúnebre chegava a perguntar em coro diante do cadáver a causa da morte.<sup>1248</sup> Em Minas o mencionado 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,

---

<sup>1246</sup> *Idem.*

<sup>1247</sup> SWEET, *Op. Cit.*, p. 211.

<sup>1248</sup> *Idem.*, p. 210.

ajuntamento com comidas e bebidas lançadas às sepulturas.<sup>1249</sup> No Espírito Santo, conversava-se com os mortos, através do rito secreto chamado *cabula*. Cada reunião denominava-se *engira* realizada em uma clareira no mato (*camucite*). Dos iniciados (*camaná*s) exigia-se segredo absoluto e o ato de passar “três vezes de baixo das pernas do chefe” (*enbanda*), em sinal de humildade.<sup>1250</sup>

Nas reuniões, havia também as chamadas mesas de Santa Bárbara, Virgem Maria e de São Cosme e Damião. Seus participantes invocavam os espíritos ancestrais (*tatás*)<sup>1251</sup> e “usavam túnicas pretas, que cobriam o corpo todo”.<sup>1252</sup> Em outras seções, os mestres exigiam o uso de “camisa e calças brancas, descalços”.<sup>1253</sup> Postos na clareira sagrada, os praticantes da *cabula* “[faziam] uma fogueira e colocam a mesa do lado do Oriente, rodeando as pequenas imagens de velas acesas”.<sup>1254</sup> A primeira vela se acendia em honra ao mar (*carunga*) e, em seguida, junto às cantigas, [batiam-se] “palmas compassadas, enquanto o *enbanda* em contorções, [viravam] os olhos, [fazendo] trejeitos, [batendo] no peito, com as mãos fechadas e compassadamente [emitia] roncos profundos”.<sup>1255</sup>

O seu auxiliar (*cambone*) “[trazia] um copo de vinho e uma raiz. O *enbanda* [mastigava] a referida raiz e bebe o vinho.” O *cambone* servia o fumo e entoava outra cantiga. “O *enbanda*, ora dançando ao bater compassado de palmas, ora em êxtase, recebe do *cambone* o *candarú* (brasa em que foi queimado o incenso), [trincando] os dentes, [começava] a despedir chispas pela boca.”<sup>1256</sup> Cada iniciante desenvolvia o conhecimento de uma língua secreta de origem angolana, após o ritual de morte de renascimento recebiam um novo nome, adquirindo um espírito protetor individual.<sup>1257</sup>

Algumas dessas características da *cabula*, respeitando a historicidade dessas heranças, remetem claramente às práticas de possessões dos *xinguilamentos* e *kimpasis* e aos *entambes* angolanos, principalmente no que diz respeito aos elementos da dança, do transe e

---

<sup>1249</sup> AEAM, Governos Episcopais (Avulsos), 1726.

<sup>1250</sup> O ritual foi documentado pelas memórias do Bispo João Batista Correa Nery (1901) e reproduzido por: RAMOS, *Op. Cit.*, p. 89-94

<sup>1251</sup> Segundo Slenes *tata* significava: em *kikongo*, *tatá* (bom espírito, ou entidade protetora); em *kimbundo*, *táata* (pai, tio tia, chefe); e em *umbundu*, *tate* (meu pai). Cf.: SLENES, “A árvore de *Nsanda*...”. In.: LIBBY & FURTADO, *Op. Cit.*, p. 293-295.

<sup>1252</sup> RAMOS, *Op. Cit.*, p. 90-91.

<sup>1253</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>1254</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>1255</sup> *Idem*, p. 91

<sup>1256</sup> *Idem*, p. 92

<sup>1257</sup> Ver os apontamentos de SLENES, “A árvore de *Nsanda*...”. In.: LIBBY & FURTADO, *Op. Cit.*, p. 297.

do contato com os mortos (possessão). Nos funerais do candomblé<sup>1258</sup> e de outras religiões de matriz afro no Brasil preservaram-se algumas reminiscências dos *entambes*, pois a morte no terreiro exige um ritual complexo, onde os filhos-de-santo celebram a passagem com “danças e sacrifícios de animais em honra á alma do morto e aos santos protetores”.<sup>1259</sup> Nos velórios populares do início do século XX, Arthur Ramos registrou o costume de “montar guarda ao defunto, com bebedeiras e algazarras, [e com] missas de 7º e 30º dias”.<sup>1260</sup>

\*

Certamente, os escravizados de origem *banto* desembarcados nas Américas recriaram elementos do catolicismo centro-africano, fazendo com que essas práticas, com bem pontuou Linda Heywood, acabassem por sofrer novas transformações “ao se tornarem parte da diáspora americana.”<sup>1261</sup> Os *benguelas* do Rosário de São João del-Rei redefiniram sua própria identidade grupal, através dos sinais diacríticos atrelados à *morte*, quando resolveram, a partir dos sufrágios católicos, intensificar a caridade votiva aos seus *parentes de nação*. A assistência aos irmãos defuntos *benguelas* pode-se relacionar à herança africana voltada para a obrigação dos vivos em aplacar o estado de perturbação dos mortos, neutralizando, assim, qualquer ação malévola causadora de enfermidades e infortúnios, então, provocados pela negligência terrena.

A percepção de reciprocidade entre vivos e defuntos reintegrou esses súditos da *Nobre Nação* em uma única comunidade, em que os laços de coesão não se encerravam, de acordo com este imaginário, no mundo terreno. Este sentimento particular de integração étnica fortaleceu os elos identitários desses *parentes* que esperavam, na assistência dos mortos, restaurar suas formas existência no mundo e de pertencimento no universo atlântico, sem com isso, renunciarem a identidade mais ampla de irmãos do Rosário. O purgatório, nesta segmentação da Nobre Nação, serviu como o *fiel da balança*, na medida em que o *além intermediário* aprofundou a relação dos *vivos e defuntos*, através da caridade e dos sentimentos de reciprocidade numa perspectiva étnica. Quanto à ancestralidade africana, esta recebeu contornos atlânticos, a partir dos códigos católicos e das heranças da pré-travessia,

---

<sup>1258</sup> A mitologia e as práticas do candomblé são fundamentalmente recriações das crenças dos africanos da Costa da Mina, no entanto a religião também sofreu influências da *matriz banto* e do catolicismo. Cf.: RAMOS, *Op. Cit.*, p. 105-127.

<sup>1259</sup> RAMOS, *Op. Cit.*, p. 143

<sup>1260</sup> Cf.: *Idem*. Em Penedo (Alagoas), Mello Moraes Filho ressaltou a importância dos “banquetes funerários” na secular Festa dos Mortos de origem Jeje ou malê. Nesta comemoração, conciliavam-se penitências, jejuns, rezas católicas, sacrifícios, oferendas de comidas sagradas e danças. Cf.: MORAES FILHO, *Op. Cit.*, p. 307-317.

<sup>1261</sup> HEYWOOD, “De português a africano...”. In.: HEYWOOD, *Op. Cit.*, p

demarcando fronteiras de distinção cultural na irmandade capaz de assegurar um lugar especial na re-edição dessas memórias: o *Palácio da Nobre Nação*.

\*

No capítulo de encerramento discutimos as estratégias de *bem morrer* empregadas pelos segmentos de cor da Freguesia do Pilar, sobretudo aquelas tecidas pelos irmãos do Rosário, com ênfase aos gestos propiciatórios presentes na feitura dos testamentos dos confrades libertos. Em que frequência havia a procura ou a possibilidade de ser assistido pelos sacramentos da hora da morte? Como os testadores administravam a procedência do próprio funeral? Quais intercessores poderiam ser requisitados durante o momento da agonia? Como se processava a escolha da mortalha e que papel esta vestimenta exercia para o trânsito espiritual e chegada no mundo pós-túmulo? Como os confrades, de modo geral, assimilaram as mudanças das práticas de sepultamento com as proibições de enterro nas igrejas, a partir da aplicação da legislação sanitária na Vila? Esses temas serão abordados logo a seguir.

## CAPÍTULO 8:

### **Os irmãos perante a morte: Os rituais *de passagem* e de incorporação no *além***

A visão de corpos humanos em decomposição era lugar-comum. Todos, inclusive as crianças, sabiam como eram esses corpos; e porque todos sabiam, podiam falar disso com relativa liberdade, na sociedade e na poesia. Hoje as coisas são diferentes. Nunca antes na história da humanidade foram os moribundos afastados de maneira tão asséptica para os bastidores da vida social; nunca antes os cadáveres humanos foram enviados de maneira tão inodora e com tal perfeição técnica do leito da morte à sepultura. (...) há um desconforto peculiar sentido pelos vivos na presença dos moribundos. Muitas vezes não sabem o que dizer. A gama de palavras disponíveis para uso nessas ocasiões é relativamente exígua. O embaraço bloqueia as palavras.<sup>1262</sup>

A *solidão dos moribundos*, a qual se refere Norbert Elias ao tratar sobre o *tabu* da morte em sociedades contemporâneas, não era um problema enfrentado pela sociedade escravista nas primeiras décadas do século XIX, mesmo diante da inserção gradual da *civilização dos costumes* e *segregação dos mortos na cidade dos vivos*.<sup>1263</sup> A melhor forma de morrer naquela época ainda primava pelo hábito tradicional, em que o preparo, o espetáculo público, a solidariedade coletiva e a “extraordinária mobilização ritual” marcavam cotidianamente a separação trágica, mas não estranha e desolada despedida dos vivos para com os seus mortos.

O redimensionamento das atitudes perante a morte ao longo do Oitocentos adquiriu proporções amplas não só no Brasil,<sup>1264</sup> mas em outras partes do mundo quando houve a preocupação inicial das autoridades em cuidar da salubridade pública, através do planejamento urbano, das medidas preventivas de higiene e de controle social das camadas sociais mais pobres. Este movimento, atrelado aos ideais de civilização e de coerção aos segmentos não enquadrados aos padrões idealizados de higiene pública, norteou-se

---

<sup>1262</sup> ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 30-31.

<sup>1263</sup> Em referência ao título do trabalho de RODRIGUES, *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*. *Op. Cit.*

<sup>1264</sup> Segundo Rodrigues, as concepções médico-higienistas na Europa abalaram a “familiaridade entre vivos e mortos (...) exatamente no final do século XVIII (...). Cf.:\_\_\_\_, *Nas fronteiras do Além*, *Op. Cit.*, p. 350. No entanto, em Portugal este processo ocorreu de forma tardia, principalmente da região do Minho, quando os moradores reagiram à Lei de 1835, pela qual se proibia enterros nas igrejas. Consoante Reis, esta “lei nunca foi respeitada pela população — nem mesmo em Lisboa — que prosseguiu enterrando nas igrejas e cemitérios paroquiais.” Foi preciso reforçar a legislação, com a criação da Lei de Saúde Pública em 1844 e mesmo assim, as medidas não foram suficientes para evitar o motim de mulheres no Norte de Portugal em 1846, em reivindicação das práticas fúnebres tradicionais. Cf.: REIS, *A morte é uma festa*. *Op. Cit.*, p. 85.



principalmente pelos parâmetros de secularização<sup>1265</sup> do Estado difundido pela doutrina liberal. Com efeito, as autoridades imperiais — através das posturas das câmaras municipais e leis provinciais — passaram a legislar sobre os antigos costumes<sup>1266</sup> de modo a efetivar as medidas profiláticas orientadas pela Sociedade de Medicina<sup>1267</sup> acerca dos cuidados contra os surtos epidêmicos que assolavam as aglomerações urbanas daquele período.<sup>1268</sup>

Sendo assim, as preocupações contundentes com a *higienização da morte* fizeram do afastamento dos cadáveres do convívio cotidiano, um imperativo crescente. Isso ocorria na medida em que as proibições das inumações em igrejas e criação de cemitérios extramuros alertavam para o perigo de contaminação causada pelas *emanações* provenientes da decomposição dos corpos. Deste modo, esta transposição dos mortos abalou, numa perspectiva de *longa duração*, o universo de práticas tidas como sagradas. Outrossim, a morte

---

<sup>1265</sup> Cláudia Rodrigues problematiza o termo *secularização* ao explicar o “recuo da sensibilidade barroca” e o esvaziamento das preocupações soteriológicas na redação dos testamentos da Corte, no decorrer da segunda metade do Oitocentos. Segundo a autora, o surgimento do enterramento civil, ao lado da secularização dos cemitérios “apontam claramente para a situação de perda da Igreja católica sobre os assuntos relacionados à morte, ao morrer e ao além-túmulo (...)” Deste modo, a perda da hegemonia das instituições eclesiásticas neste processo, não significa uma “descristianização” (tese afirmada por Vovelle em sua obra “Piedade barroca e descristianização de Provença do século XVIII”). A partir da leitura de Delumeau - “O sujeito e a descristianização”, a autora chama atenção para a pluralidade do discurso religioso em função da inexistência de “padrão homogêneo de cristianização”. Nesse sentido, não houve perda da religiosidade e sim “uma redefinição de seu papel e de seus espaços, através da individualização da vivência religiosa, que passaria ser uma experiência cada vez mais conduzida a nível privado (...)” Cf.: RODRIGUES, *Nas fronteiras do Além... Op. Cit.*, p. 338-352. Sobre as noções de perda de *plausibilidade religiosa* ver: BERGER, *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985, p.50-64.

<sup>1266</sup> Em 09 de janeiro de 1801, o príncipe regente Dom João encaminha aos governadores e bispos do Brasil uma carta proibindo as inumações dentro das igrejas e orientando acerca da construção dos cemitérios. Cf.: RODRIGUES, *Lugares dos Mortos... Op. Cit.*, p. 112. Em 1828, um Decreto Imperial regulamentou o “o estabelecimento dos cemitérios fora dos templos”, contando com o auxílio das legislações locais (posturas municipais). Cf.: *Idem*, p. 90.

<sup>1267</sup> Fundada no Rio de Janeiro em 1829, esta associação visava, segundo Bercho: “a regulação da profissão, a maior preocupação da corporação médica por práticas sanitárias e a publicação de mecanismos de comunicação que divulgassem o saber médico.” Cf.: BERCHO, Carolina Fuzaro. “As artes de curar: higiene e educação médica na sociedade imperial.” *Revista Trilhas Pedagógicas*, vol. 3, nº 3, pp. 51-68, Ago. 2013, p. 58. Em 1830 a sociedade médica desta instituição criou a Comissão de Salubridade Geral que viria interferir diretamente nas medidas de saúde aprovadas nas Posturas Municipais do Rio de Janeiro em 1832. Maiores informações, ver: RODRIGUES, *Lugares dos mortos... Op. Cit.*, p. 57-58.

<sup>1268</sup> Nas cidades como o Rio de Janeiro e Recife, por exemplo, os sepultamentos em cemitérios públicos se estabeleceram efetivamente só após as graves conseqüências da febre amarela, em 1850. Na Freguesia de São Salvador dos Campos dos Goitacases (RJ), o cemitério público foi inaugurado em 1855, por ocasião da cólera-morbo. Em São Paulo até 1850, era costume ainda o sepultamento dentro das igrejas até a ocorrência do surto de cólera em 1856, o que levou o benzimento do cemitério dois anos depois. Cf.: *Idem*, p. 103. Em Juiz de Fora (MG), o cemitério municipal foi inaugurado em 1864 por pressões sanitaristas das autoridades locais amedrontadas pelas ameaças de surtos de cólera em 1855-1856. Cf.: COSTA, Fernanda Maria Matos da. *A morte e o morrer em Juiz de Fora*. Transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890. Dissertação de Mestrado em História. Juiz de Fora: UFJF, 2007, p. 24.

familiar ou *morte domesticada*<sup>1269</sup> foi sendo gradativamente posta em causa com a expansão do *processo civilizador*, iniciado com a medicalização da sociedade.

Todavia, o avanço das transformações fúnebres não significou uma perda de religiosidade nem a ausência imediata das instituições eclesiásticas nas práticas da morte; haja vista a administração dos cemitérios públicos ter se encarregado dessas instâncias juntamente com o poder municipal.<sup>1270</sup> Antes de autorizar o funcionamento de qualquer cemitério público nesse período, era preciso benzê-lo, tornando-o assim um espaço sagrado para a recepção dos mortos.<sup>1271</sup> Ademais, as leis contra a profanação — reproduzidas nas legislações municipais — estavam submetidas à jurisdição eclesiástica.<sup>1272</sup>

Em São João del-Rei, a construção do Cemitério Geral da Vila foi discutida nas atas da Câmara Municipal. A proposta inicial do poder legislativo local consistia em transferir a responsabilidade financeira à Fábrica da Matriz e às irmandades leigas para o financiamento “do cemitério ou cemitérios” a serem erguidos na Vila e suas imediações.<sup>1273</sup> Caso contrário, o empreendimento seria terceirizado ao patrocínio de empresários, como sugere a documentação camarária. Além da benção oficial da nova necrópole, o espaço também deveria contar com um “altar para a celebração do Santo Ofício da Missa”.<sup>1274</sup> Nesse sentido, até chegarmos ao desolamento descrito pela *solidão dos moribundos*, o processo de secularização dos cemitérios foi longo, heterogêneo e longe de ser linear. Um exemplo de que a repressão dos costumes fúnebres não foi absorvida passivamente pela população e nem ocorreu de forma evolutiva e simultânea em todas as cidades do Império pode ser vista pela resistência impressa no movimento da *Cemiterada* na Bahia (1836).<sup>1275</sup>

Como se vê, o processo de *secularização da morte*, vinculado às transformações culturais deste período, desmembrou-se até os nossos dias, numa mudança lenta e gradual das

---

<sup>1269</sup> O termo se refere à familiaridade com a morte e a coexistência entre vivos e mortos na sociedade cristã do período medieval e do catolicismo pós-tridentino. Cf.: ARIËS, *História da Morte no Ocidente*. Op. Cit., p. 40.

<sup>1270</sup> A administração dos cemitérios municipais do Rio de Janeiro ficou sob responsabilidade da Santa Casa de Misericórdia. Outros cemitérios públicos também vinculados às irmandades foram construídos: Ordem Terceira de Nossa senhora do Carmo, Irmandade de Nossa senhora da Conceição, Ordem terceira de São Francisco de Paula. Cf.: RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, Op. Cit., p. 133-135.

<sup>1271</sup> *Idem*.

<sup>1272</sup> Ver o exemplo da legislação municipal do Rio de Janeiro, em que as regras contra a profanação dos túmulos ficaram submetidas à jurisdição eclesiástica. Cf.: *Idem*, p. 132.

<sup>1273</sup> BMBCA-SJDR, Livro de Leis, Alvarás e Decretos, 1828, Posturas Municipais de São João del-Rei, Art. 66 e Art. 69.

<sup>1274</sup> BMBCA-SJDR, Livro de Leis, Alvarás e Decretos, 1828, Posturas Municipais de São João del-Rei, Art. 66 e Art. 65.

<sup>1275</sup> Cemiterada foi o movimento popular ocorrido em Salvador que resultou na destruição do Campo Santo (cemitério) inaugurado em 1836. A mobilização se deu pela ação das irmandades e ordens terceiras, por não aceitarem a lei provincial, pela qual se impedia os *enterramentos ad sanctos*. Cf.: REIS, *A morte é uma festa*. Op. Cit., p. 13-22.

estruturas mentais até alcançar a experiência do recalque coletivo sobre o fenômeno do aniquilamento vital do homem.<sup>1276</sup> Hoje enfrentamos, de forma quase inconsciente, o incômodo e o desconforto em lidar com a falência física principalmente das pessoas com as quais convivemos durante anos. Certamente este sentimento reprimido, característica de nossa *civilização*, para utilizamos o termo de Norbert Elias, possui suas raízes fincadas num período em que muito se discutiu sobre as ameaças dos mortos, não no sentido sobrenatural, mas no sentido biológico, quando a putrefação dos cadáveres transformou a *sensibilidade olfativa* dos vivos.<sup>1277</sup> Surge através da campanha médica, a rejeição ao odor cadavérico, o medo do contágio de pestilências causadas, segundo a *doutrina dos miasmas*,<sup>1278</sup> pelas exalações pútridas.

O repúdio também se dirige à antiga familiaridade com os moribundos e defuntos em razão de justificativas científicas. Estas não toleravam mais as encomendações dos corpos dentro das igrejas, o velório público e demorado e até mesmo o *dobre* dos sinos cuja prática deixou de ser recomendada aos doentes terminais.<sup>1279</sup> Com o passar do tempo, o modelo de recolhimento e o caráter íntimo da morte (restrita à família) obtém legitimidade frente à sociedade atraída pelo discurso médico. Aos poucos, os ideais da *morte higiênica* parecem tomar conta dos hábitos coletivos, até chegar ao ponto de causar o mal estar generalizado em se falar no assunto, gerando o desconforto consensual e o silêncio constrangedor diante da experiência amarga da falência física inevitável.

Neste capítulo procuramos abalizar o início dessas transformações higienistas e a implementação dos primeiros cemitérios públicos na cidade. Nesta análise abrimos espaço para a discussão sobre o impacto da nova legislação de saúde e as mudanças de regras nos processos de sepultamentos praticados na Vila, além de tangenciarmos acerca das alterações das *sensibilidades da morte* vigentes na localidade, tais como as formas de aplicação dos sacramentos *ante-mortem* entre a população de cor (escrava, livre e liberta).

Desta forma, seguindo o rastreamento dos registros paroquiais de óbitos dos grupos estudados, buscamos identificar a *causa mortis* dos falecidos e as possibilidades de tratamento das enfermidades oferecidas na vila sanjoanense. A seguir, reconstituímos o mapeamento dos

---

<sup>1276</sup> ELIAS, *Solidão dos moribundos...*, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>1277</sup> RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p. 66-68.

<sup>1278</sup> Segundo Reis, desenvolvida pela ciência do mundo ocidental do século XVIII, a doutrina dos miasmas consistia na crença de que a corrupção do ar causava doenças epidêmicas. Sendo assim “matérias orgânicas em decomposição, especialmente de origem animal, sob a influência de elementos atmosféricos – temperatura, umidade, direção dos ventos – formaram vapores ou miasmas daninhos à saúde, infectando o ar que se respirava.” REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, p. 75.

<sup>1279</sup> RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p. 63-64

sepultamentos na localidade, vislumbrando, inicialmente, a distribuição das sepulturas nas igrejas e, a partir de 1820, a inumação em cemitérios — ocorrida em concomitância aos sepultamentos *ad sanctos* até a extinção gradual da prática em 1837 — quando localizamos o último registro de enterros nas igrejas.<sup>1280</sup>

O uso da mortalha e as invocações de protetores celestes receberam atenção ao explorarmos o conjunto de 71 testamentos de irmãos libertos sepultados na igreja do Rosário entre 1782-1828. Nesse sentido, tivemos necessidade de recuarmos algumas décadas da criação dos cemitérios públicos da Vila para apreendermos os significados das permanências e transformações nas práticas do *bem-morrer* entre os segmentos da irmandade do Rosário.

### **8. 1 As transformações sanitárias em São João del-Rei e a *causa mortis* dos escravos, libertos e livres de cor:**

Segundo a discussão sobre a regulamentação sanitária na Vila de São João del-Rei, em obediência às resoluções do Conselho Geral da Província e ao Decreto Imperial de Primeiro de Outubro de 1828, a câmara municipal presumiu em seu Título Terceiro do Artigo 66º que:

(...) Terão o seu cargo tudo quando diz respeito à Polícia e Economia das Povoações e seus Termos pelo que tomarão deliberações e proverão por suas posturas os objetos seguintes: Parágrafo Primeiro: Alinhamento, limpeza, iluminação e desempachamento (sic) das ruas, cães, praças, conservação e reparos de muralhas feitas para a segurança dos edifícios e prisões públicas, calçadas, pontes, aquedutos, chafarizes, poços, tanques e quaisquer outras construções em benefício comum das habitações ou para o Decoro e ornamento das Povoações.

Parágrafo Segundo: *Sobre o estabelecimento de cemitérios fora do recinto dos templos conferindo a esse fim com a principal com a principal Autoridade Eclesiástica do lugar; sobre o esgotamento dos pântanos e qualquer estagnação das águas infectas; sobre a economia e asseio dos currais e matadouros públicos, sobre a colocação dos curtumes e quanto possa alterar (...) e corromper a salubridade da atmosfera.*<sup>1281</sup>(Grifos Nossos)

Nota-se a partir do trecho a preocupação das autoridades em redefinir o espaço urbano, utilizando-se de uma política preventiva para a diminuição da corrupção dos ares, da infecção das águas e dos pântanos, como previa a campanha sanitária iniciada na corte do Rio de

---

<sup>1280</sup> Em 30 de maio de 1837 foi sepultada no interior da Igreja de São Gonçalo Garcia, Josefa parda, filha legítima de Manoel dos Passos Nunes. A “inocente” foi sepultada dentro da Igreja de São Gonçalo Garcia. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1829, fev.-1840, mar.)

<sup>1281</sup> BMBCA-SJDR, Livro de Leis, Alvarás e Decretos, 1828, Posturas Municipais de São João del-Rei, Art. 66 e Art. 66. Título Terceiro, fl. 121

Janeiro. Nesse sentido, a localidade se inseriu formalmente ao projeto civilizador, quando suas autoridades municipais se comprometeram a fiscalizar o asseio dos currais, matadouros, curtumes, prisões, hospitais; além de coibir os sepultamentos nos recintos dos templos. Vimos no início deste capítulo que a discussão legislativa sobre a proposta da construção do Cemitério Geral da Vila ocorreu neste mesmo período. Em 1828, em observância ao decreto Imperial, a vereança local reafirmou a importância da construção de cemitérios públicos, um deles já edificado em “lugar contíguo ao paredão de trás [da] Cadeia”, proibindo a partir de 1830 em diante, qualquer enterro em templo religioso, sob prisão de 30 dias e multa de trinta réis.<sup>1282</sup>

Não obstante, em década anterior, a Santa Casa de Misericórdia de São João del-Rei<sup>1283</sup> se preocupou em construir um muro de pedra em sua Casa dos Lázaros “para evitar que eles possam ir comunicar-se e infestar os moradores da Vila,”<sup>1284</sup> fortalecendo assim, a medicalização desses doentes, através da segregação social. Neste mesmo período, a instituição caridosa recebeu a doação de um terreno feita por D. Luiza Feliciano Sinforosa de Bustamante para servir à construção do primeiro cemitério da Misericórdia.<sup>1285</sup>

Com o novo regimento do Hospital, assinado pelo provedor interino — Batista Caetano de Almeida — em 23 de junho de 1826, regulamentou-se as divisões internas das enfermarias. Neste estatuto também foram normatizados os cuidados higiênicos com “roupas, móveis, utensílios”<sup>1286</sup> e o tratamento aos enfermos, a maioria em condição de indigência e abandono absoluto (muitos deles escravos ou libertos com idade avançada).<sup>1287</sup> Durante a reforma interna do hospital, foram contratados médicos estrangeiros para a orientação dos receituários e aplicação de vacinas contra as moléstias infecciosas que inflavam os leitos de

---

<sup>1282</sup> BMBCA-SJDR, Livro de Leis, Alvarás e Decretos, 1828-1830, Posturas Municipais de São João del-Rei, Cap. 3 “da saúde pública”; Art. 61, fl. 127. O cemitério Geral da Vila é anterior à reforma imperial de 1828, em consulta aos assentos constatamos que os primeiros enterramentos de escravos e libertos ocorreram neste cemitério a partir de 1821. Em 26/12/1820, identificamos o registro de óbito de Maria inocente, filha de Maria Rosa Parda Forra enterrada em “cemitério”, provavelmente referente ao “Cemitério Geral da Vila”, construído naquele ano. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1818, ago-1824, fev.).

<sup>1283</sup> A aprovação régia da Santa Casa de Misericórdia de São João del-Rei foi emitida em 31 de outubro de 1816. No entanto, desde 1786 havia a assistência oferecida pela Casa de Caridade, além da ação promovida pelos irmãos das Almas. Cf.: ALVARENGA, *Op. Cit.*, p. 36-37.

<sup>1284</sup> Reunião da Santa Casa de Misericórdia de São João del-Rei de 23 de janeiro de 1817. Cf.: *Idem*, p. 39.

<sup>1285</sup> O terreno doado em janeiro de 1818 para servir de cemitério, localizava-se em frente ao Hospital da Santa Casa. Cf.: *Idem*, p. 40

<sup>1286</sup> *Idem*, p.43.

<sup>1287</sup> Segundo Alvarenga, até 1819 a Santa Casa só admitia internação de doentes pobres e indigentes. A partir deste ano, a instituição passou a aceitar a internação de doentes pensionistas. Cf.: *Idem*, p. 41. Em estudo sobre o perfil dos internados da Santa Casa de São João del-Rei entre 1817-1838, Resende & Silveira concluíram: “a maior parte dos enfermos que davam entrada na Santa Casa para tratamento médico era negra ou mulata – provavelmente escravos ou forros.” Cf.: RESENDE, Maria Leônia Chaves & SILVEIRA, Natália Cristina. “Misericórdias da santa casa: um estudo de caso da prática médica nas Minas Gerais Oitocentista.” In.: *História Unisinos*, 10, Vol. 1, p. 5-13, jan./abr. 2006, p. 8

internação.<sup>1288</sup> Além disso, passaram a contar com a disposição de uma botica própria,<sup>1289</sup> um abrigo para os presos<sup>1290</sup> e um manicômio para os pacientes que sofriam dos “ataques de nervos.”<sup>1291</sup>

Este conjunto de medidas de reforma na administração da Santa Casa e nos tratamentos dispensados aos doentes está relacionado às inserções da elite local nos negócios e assuntos políticos da Corte. A interiorização da metrópole, através dos costumes e da etiqueta da Corte, se intensificou com a aproximação da elite sul-mineira nas questões políticas delineadas no Primeiro Reinado e, posteriormente na Regência. Nesse sentido, estas inserções mercantis e políticas no Rio de Janeiro provavelmente viabilizaram a discussão das preocupações sanitárias como medidas de interesse público, acionada pela elite sanjoanense.

No início do Oitocentos, por exemplo, a câmara municipal reclamou sobre a “miséria e desamparo” com que viviam os “inumeráveis indivíduos necessitados, pobres e indigentes” por não poderem contar com a existência de um hospital público capaz de atender as demandas crescentes da Vila.<sup>1292</sup> A Casa de Caridade — responsável pelo atendimento aos lázaros, desvalidos, prisioneiros e alienados — possuía, em janeiro de 1783, apenas trinta leitos<sup>1293</sup> e seu funcionamento ficava sempre à mercê das esmolos incertas dos devotos e doadores, justamente por não ter a instituição uma frequência de doações regulares.<sup>1294</sup>

De acordo com uma reunião camarária de São João del-Rei, em 1805, “as pessoas lazarentas [vivem] sem cautela nem temor de infeccionar os mais, caminham impunemente pelas ruas dos particulares, entram de mistura nos templos onde, (...) passam a lavar as chagas na água benta.”<sup>1295</sup> Deste modo, nota-se a partir deste discurso das autoridades legislativas uma criminalização crescente do estado de enfermidade das pessoas indigentes e a necessidade de tomar medidas médicas de reclusão desses grupos considerados “perigosos” à saúde pública de São João del-Rei. Com isso, o poder local emitia insistentemente à Coroa, requerimentos pedindo a licença régia para construção do lazareto.<sup>1296</sup> Em 1817, como foi dito acima, tivemos a notícia de seu pleno funcionamento, através da aplicação da medida de

---

<sup>1288</sup> ALVARENGA, *Op. Cit.*, p. 40-43.

<sup>1289</sup> A criação da farmácia foi aprovada em oito de setembro de 1819 e passou a funcionar no ano seguinte. Cf.: *Idem*, p. 327.

<sup>1290</sup> *Idem*, p. 45.

<sup>1291</sup> *Idem*, p. 143.

<sup>1292</sup> BMBCA-SJDR, Livro de Leis, Alvarás e Decretos de São João del-Rei, 1804, (Livro 93), fl. 31-32.

<sup>1293</sup> ALVARENGA, *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>1294</sup> BMBCA-SJDR, Livro de Leis, Alvarás e Decretos de São João del-Rei, 1804, (Livro 93), fl. 31-32.

<sup>1295</sup> BMBCA-SJDR, Livro de Leis, Alvarás e Decretos de São João del-Rei, Ata de 13/07/1805 (Livro 92), fl., 375-376.

<sup>1296</sup> Os requerimentos foram expedidos entre 1804 a 1806. Cf.: BMBCA-SJDR, Livros de Leis, Alvarás e Decretos de São João del-Rei, (Livros 92 e 93)

proteção sanitária urbana com o patrocínio da edificação de muralhas para impedir o contato entre os doentes e o restante da população.

Ainda neste início do século XIX, Sebastião de Oliveira Cintra, em seu livro sobre a história local de São João del-Rei traz relatos sobre a proliferação de uma epidemia na Vila, ocorrida no ano de 1808. Ao consultar as atas da câmara municipal confeccionadas no período de surto endêmico, o autor pôde transcrever a série de medidas profiláticas indicadas pelos médicos contratados:

Os vereadores tomam providências *para combater a epidemia que vinha causando grande mortandade em São João del-Rei*. O Senado da Câmara convocou professores de cirurgia e de medicina, que deveriam indicar os meios de debelar a epidemia. A Câmara mandou o escrivão passar edital, que determinava as seguintes medidas: fogueiras todas as noites, nas quais seriam queimadas ervas aromáticas (rosmaninho, manjerição-do-campo, pinheiros, coqueiros-da-serra e sassafrás); disparar tiros, queimar pólvora em casa; lançar vinagre em ferro em brasa; tomar ponches e vinagradas quentes, usar vegetais adubados com bastante vinagre. “O que tudo foi assinado pelos ditos professores e se continuará durante a dita epidemia em refrigério e benefício dos corpos.”<sup>1297</sup> (Grifos Nossos).

Embora Cintra não mencione o nome da doença causadora da epidemia endêmica na Vila, suspeitamos se tratar de casos de varíola (bexigas), em razão de localizarmos nos assentos de óbitos duas mortes provocadas por esta moléstia no mesmo ano. Levando em consideração os índices elevados de omissão da *causa mortis* nesses registros, é possível que a doença tenha afetado muito mais a população local do que os números registrados nos assentos paroquiais (ver *quadro 7*). Neste ano de 1808, faleceram de *bexigas*, Salvador pardo, e Patrício, escravo, foragido da capitania de São Paulo; ambos presos na Cadeia de São João del-Rei. Em 1809, veio a óbito por esta mesma moléstia, Maria da Silva, crioula forra, internada no Hospital da Vila.<sup>1298</sup>

Mary Karasch adverte para o estado precário das Santas Casas de Misericórdia e penitenciárias ou casas de correções da sociedade escravista.<sup>1299</sup> Muitas vezes esses lugares se tornavam verdadeiros focos de transmissão de doenças endêmicas nas aglomerações urbanas. As péssimas condições de alojamento, tratamento e alimentação contribuía para que os reclusos enfermos ou penitenciários viessem a óbito por motivos de contaminação e, no caso das casas de correção, por maus tratos e castigos físicos. As Santas Casas de Misericórdia —

---

<sup>1297</sup> CINTRA, Sebastião de Oliveira. *Efemérides de São João del-Rei*. Vol. 2. São João del-Rei: IHG/MG e Academia Municipalista de Letras de Minas Gerais, 1967, p. 102.

<sup>1298</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos: Patrício escravo (11/08/1808), Salvador Pardo (07/08/1808) e de Maria da Silva crioula Forra (04/06/1809).

<sup>1299</sup> KARASCH, *A vida dos escravos... Op. Cit.*, p. 176-196

apesar de constituir uma das poucas associações leigas a prestar serviços de assistência aos não filiados, principalmente aos pobres desvalidos — eram temidas no imaginário da população escrava e liberta sem recursos, justamente porque eram vistas como abrigo para a espera da morte.<sup>1300</sup>

Os *homens de cor* confiavam muito mais no tratamento oferecido pelos curandeiros, barbeiros-cirurgiões, calundeiros ou benzedores do que no tratamento de saúde das Santas Casas, tidas como espaços de abandono no momento derradeiro. As pessoas abastadas eram assistidas em domicílio, por visitas de médicos particulares, boticários e acolhidas por assistência integral da família. Os pobres também preferiam morrer em casa, sob o acolhimento familiar, mas quando não havia recursos, ou por ocasião da negligência senhorial, muitos proprietários mandavam seus escravos enfermos aos hospitais das Misericórdias para se livrarem dos cuidados das doenças em estágio terminal.<sup>1301</sup>

Em São João del-Rei, a cadeia pública pode ter sido um dos focos de epidemias, a considerar as condições precárias emitidas em parecer do Juiz de direito da Comarca, Manoel Machado e Nunes e por José Antônio Marinho: “ (...) nem merece o nome de cadeia (...) parece mais um lugar de martírio onde superabunda a imundície, a falta de todo os misteres da vida.”<sup>1302</sup> Já a Santa Casa de Misericórdia recebeu pareceres positivos da Comissão, embora o alojamento “para doudos” fosse considerado “abafado” e “suscetível a melhoras”.<sup>1303</sup> John Lucock chegou a mencionar, em 1818, o “bom estado” convenientemente *bem arranjado* do Hospital em sua visita ao lugar. Já José Antônio Rodrigues, em seus *Apontamentos*, fez referência ao índice baixo de mortalidade (20%) em relação à media de 240 enfermos tratados anualmente.<sup>1304</sup>

No que diz respeito aos indícios da *causa mortis* extraídos dos assentos de óbitos, apreendemos um panorama incompleto desta informação, em função da natureza imprecisa desses dados, sendo comum o registro de expressões: “morreu repentinamente”, “morreu por moléstia”, etc. Além disso, a imprecisão pode ser atribuída à omissão dos párocos em registrar a causa da morte e às dificuldades em distinguir as causas dos sintomas apresentados, como se pode visualizar pelo quadro a seguir:

---

<sup>1300</sup> *Idem*, 194-196

<sup>1301</sup> *Idem*, p. 196.

<sup>1302</sup> Referente à Comissão de Higiene encarregada pela Câmara Municipal a visitar hospitais, cadeias, prisões militares da Vila de São João del-Rei em 1835. Cf.: CINTRA, *Op. Cit.*, p. 13.

<sup>1303</sup> *Idem*.

<sup>1304</sup> Cf.: LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil tomadas durante uma estada de dez anos neste país, 1808-1818*. São Paulo: Livraria Martins, 1942. RODRIGUES, José Antônio. *Apontamentos da População, Topografia e Notícias Cronológicas de São João del-Rei*. São João Del-Rei: Tipografia de J. A. Rodrigues, 1859, fl. 16. Apud: ALVARENGA, *Op. Cit.*, p. 140-143.



**QUADRO 7: Relação da *causa mortis* dos obituários adultos (1782-1850):**

<b>DOENÇAS:</b>	<b>Nº</b>
<b>INFECTO-PARASITÁRIAS</b>	<b>139</b>
Febre Perniciosa/ Febre maligna/ Febre perniciosa (malária)	51
Tubérculo/ Tuberculose/ Tísica/ Moléstia de peito	47
Bexiga (Varíola)	21
Diarréia de sangue/ disenteria	15
Lombrigas	2
Bouba	1
Sarampo	1
Barriga d'água	1
<b>SISTEMA DIGESTIVO</b>	<b>8</b>
Febre Biliosa	2
Inflamação no fígado	3
Icterícia	1
Moléstia de ventre	1
Vômitos	1
<b>SISTEMA RESPIRATÓRIO</b>	<b>59</b>
<b>Pleuris/ Pleurisia</b>	<b>20</b>
Constipação	11
Defluxo/ defluxo asmático	10
Garrotilho	5
Tosse	5
Catarral/ pneumonia	3
Enfisema	3
Hematose	1
Pneumonia	1
<b>SISTEMA NERVOSO</b>	<b>35</b>
Apoplexia/ derrame cerebral	13
Estupor	11
Tétano/ espasmos/ convulsões	6
Catapora	2
Paralisia	2
Loucura	1
<b>SISTEMA CIRCULATÓRIO</b>	<b>22</b>
Câimbras/ câimbras de sangue	6
Aneurisma	5
Dores do peito/ coração/ infarto	5
Encalhe (enfarto)	3
Ferida gangrenada	1
Formigueiro	1
Gangrena	1
<b>SISTEMA GENITURINÁRIO</b>	<b>7</b>

Retenção urinária	5
Cancro	1
Moléstia venérea	1
<b>SISTEMA OSTEOMUSCULAR</b>	<b>9</b>
Reumatismo	9
<b>SISTEMA EPITELIAL/ CONJUNTIVO</b>	<b>30</b>
<b>Doença de Lázaro/ Morféia/ Elefantíase dos gregos</b>	<b>14</b>
Erisipela	7
Sarnas/ sarnas recolhidas/ Tifo	6
Escorbuto	3
<b>CAUSAS MAL DEFINIDAS</b>	<b>854</b>
<b>Repentinamente/ apressadamente/ morte súbita</b>	<b>450</b>
<b>Hidropisia</b>	<b>205</b>
<b>Febre</b>	<b>81</b>
<b>Moléstia</b>	<b>46</b>
Postema (sic)	13
Enfermidade	11
Obstrução	5
Idade avançada/ velhice	4
Inflamação	4
Pontada repentina	4
Acesso no bofe/ feridas na garganta	4
Apostema	3
Feridas/ feridas mortais	3
Frouxo (sic)	3
“Comer terra”	3
Sobre-parto	2
Sufocado (a) em sangue	2
Entravado (a)	2
Ataque repentino	2
Bebedice	1
Corrupção	1
Desgraça	1
Doença interna	1
Febre podre	1
“Pessimamente”	1
Suspensão	1
<b>ACIDENTES/ CAUSAS VIOLENTAS</b>	<b>91</b>
Afogamento	30
Assassinato	15
Acidente/ acidente no trabalho	13
Parto	9
Suicídio	4
Acidente de raio	4
Paralítico	3
Queimadura	3
Envenenamento / “figo bravo”	2

Quebradura	2
Tombo	2
Açoites	1
Afogamento/ doença de gota	1
Fome e frio	1
Picada de cobra	1
Não Menciona	3755
Ilegível/ trecho rasgado	18

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850) referentes aos 7.763 falecidos escravos/ libertos e livres de cor. Não foram considerados os registros de 2.576 inocentes. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843. Quadro composto a partir de KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 497-502

A moléstia mais frequente nos assentos de óbitos, considerando a omissão de 72.39% dos registros foi a hidropisia<sup>1305</sup> — nome genérico dado à acumulação de líquidos em cavidades do corpo — com 205 casos. Segundo Chernoviz, a doença representava um dos sintomas das febres intermitentes (malária), como também poderia sinalizar para prováveis doenças renais ou coração. Isso ocorria quando o inchaço era provocado nos membros inferiores.<sup>1306</sup> De acordo com Karasch, a enfermidade foi indicada como a sétima maior causa de morte dos internos da Santa Casa do Rio de Janeiro (1833-1849).<sup>1307</sup> Neste mesmo estudo, os registros de sepultamentos da Santa Casa da Corte indicaram as “moléstias infecto-parasíticas” como as principais causas de morte entre a população escrava e liberta. Nesse sentido, a aniquilação precoce de vidas entre esses segmentos sociais estava relacionada às péssimas condições de alimentação, moradia e saneamento, em vista das baixas serem provocadas por doenças como a tuberculose, disenteria, diarreia, pneumonia, malária, varíola, hepatite, anemia, verminoses, etc.<sup>1308</sup>

Em São João del-Rei, as febres (sem especificação) aparecem como a segunda maior causa de mortes, sucedidas pelas *malinas/ malignas* ou *febre perniciosas* relacionadas às infecções de malárias (ver *quadro 7*). Esta moléstia atingiu alguns devotos do Rosário, como José Benguela de 36 anos (solteiro, escravo de Vicente Xavier Andrade), João Gonçalves

<sup>1305</sup> Segundo o dicionário de Chernoviz: “Dá-se o nome de hidropisia a todo derramamento de serosidade [sangue] em uma cavidade qualquer do corpo ou no tecido celular subcutâneo. Quando o tecido celular de todo o corpo está cheio de serosidade, como uma esponja embebida d’água, a moléstia tem o nome de anasarca; se esta hidropisia se limita a uma só região, chama-se edema, ordinariamente inchaço; a que ocupa o ventre denomina-se ascite, ou vulgarmente barriga-d’água; o nome de hidropisia de peito é reservado à da cavidade de pleuras, etc. (...). As moléstias de que resultam mais frequentemente as hidropisias são: as febres intermitentes, as inflamações crônicas do fígado e baço. As evacuações sanguíneas mui copiosas; as hemorragias abundantes podem tornar-se causa de hidropisia (...). Cf.: CHERNOVIZ, *Op. Cit.*, Vol. 2, p 160. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/4/hidropisia>.

<sup>1306</sup> *Idem*.

<sup>1307</sup> KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 210-249.

<sup>1308</sup> *Idem*, p. 258.

Crioulo (de idade de 74 anos e viúvo) e Joana Rodrigues das Neves Angola (de 60 anos, casada com Joaquim Gonçalves). Além desses adultos, crianças como Maria *inocente* (filha legítima de Vicente e Perpétua escravos do Capitão Francisco Antônio da Cunha) também faleceu de febre intermitente ou de *malina*, como sugerem os assentos de óbitos dos falecidos sepultados no Rosário.<sup>1309</sup>

As febres intermitentes (termo também usado para a malária) se tornaram endêmicas no Rio de Janeiro e em outras cidades brasileiras, principalmente durante as estações chuvosas, quando a umidade favorecia a proliferação do mosquito hospedeiro do protozoário causador da enfermidade.<sup>1310</sup> Segundo Chernoviz, os primeiros sintomas da doença se caracterizam por “bocejos, calafrios, tremor, pele fria, pulso pequeno e frequente; palidez geral, com lividez dos lábios e das unhas.”<sup>1311</sup> Na descrição mais detalhada de Mary Karasch, pode-se constatar a partir das autopsias atuais os seguintes danos provocados pela doença da malária:

(...) muitos órgãos, especialmente cérebro, baço e fígado, e o tecido adiposo mostram uma descoloração cinza-azulada para preta, causada pelo depósito do pigmento da malária, a hematina. O baço pode ficar azul-escuro a preto, e ‘pesar várias vezes mais do que o órgão normal’. O fígado também fica maior, congestionado e marrom escuro, enquanto no cérebro podem ocorrer numerosas hemorragias pequenas. Além disso, estão presentes manifestações intestinais, e outros sintomas podem ser ‘febres remitentes de vários dias de duração, bem como náuseas, vômitos, diarreia, bronquite, delírios, como a icterícia’.<sup>1312</sup>

A autora ainda chama atenção para o fato de que a doença só não foi mais devastadora entre os escravos em razão da pré-disposição genética conhecida como traço falcêmico (alteração da hemoglobina).<sup>1313</sup> Esta característica genética permitiu certa tendência a uma resistência natural contra a moléstia da malária.<sup>1314</sup> Por outro lado, os africanos sem o traço falcêmico e os escravos e libertos nascidos no Brasil não estavam imunes à moléstia, justamente porque muitos viviam em condições de penúria, em barracões próximos às áreas pantanosas, por isso se tornavam propensos às ações dos mosquitos *anopheles*.<sup>1315</sup>

---

<sup>1309</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos, Assento de Maria Inocente, filha legítima de Vicente e de Perpétua escravos (18/11/1824); José Benguela, escravo do Capitão Vicente Xavier Andrade (14/08/1819), João Gonçalves Crioulo (08/12/1822), Joana Rodrigues Neves Angola (07/08/1823).

<sup>1310</sup> *Idem*, p. 218.

<sup>1311</sup> CHERNOVIZ, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 1063. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/4/febre>

<sup>1312</sup> KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 219.

<sup>1313</sup> *Idem*, p. 220.

<sup>1314</sup> As mulheres com o traço falcêmico eram propensas ao aborto, à gestação de crianças anêmicas e às infecções pneumocócicas. Cf.: *Idem*, p. 221.

<sup>1315</sup> *Idem*.

Neste grupo de doenças infecto-parasitárias, a tuberculose pulmonar, também conhecida como tísica,<sup>1316</sup> foi devastadora entre a população negra. No Rio de Janeiro foi a responsável pelo maior número de mortes entre escravos e libertos internados na Santa Casa de Misericórdia entre 1833-1849.<sup>1317</sup> A nutrição deficiente, composta basicamente por farinha, carne seca e feijão, somada às precariedades dos alojamentos (dormitórios de esteiras instaladas no chão) expunham esses indivíduos à infecção pulmonar. Na região das Minas, a atividade da mineração obrigava seus trabalhadores a imergirem metade do corpo na água, ficando muito tempo expostos às diferenças de temperatura entre o calor tórrido do sol e as águas gélidas dos rios e riachos, onde mineravam.<sup>1318</sup> Nas galerias subterrâneas, os riscos eram impostos pelos acidentes de desmoronamentos, falta de ventilação, aumentando assim, as chances de infecções pulmonares — “resultantes das longas horas de trabalho debaixo da terra.”<sup>1319</sup>

Em São João del-Rei localizamos 47 casos de tuberculose, *tísica* ou *moléstia do peito*, entre 1782-1850, um número irrisório se levarmos em conta os altos índices de omissão desta informação. Podemos supor uma ocorrência muito maior da doença, dada a sua alta capacidade de contágio. Entre os devotos escravos e libertos que receberam sepultura no Rosário, faleceram deste mal as irmãs Matildes Pereira Cabra Forra (30 anos), Rosa Benguela (26 anos, escrava do Capitão José Francisco Lopes), Bárbara Parda (60 anos, cativa de Marcelino José Vianna), Maria Preta (escrava do Alferes Joaquim de Castro e Souza), Rita Parda (15 anos, escrava de Dona Joana Tereza Lobo Macedo), Joana (70 anos, cativa do Alferes Frutuoso Nogueira), entre outros.<sup>1320</sup>

Ao lado desta enfermidade, a *pleurisia/ pleuris, defluxo asmático, tosse, constipação, catarral, enfisema* também se constituíram causas de morte entre os escravos e libertos que faleceram na Freguesia do Pilar (ver *quadro 7*). Leônia Resende e Natália Silveira, em estudo sobre o Livro de Entradas e Saída de Pacientes da Santa Casa de Misericórdia da vila

---

<sup>1316</sup> Consoante Chernoviz, a tísica ou “moléstia do peito” consiste: “no desenvolvimento de tubérculos nos pulmões. Os tubérculos são corpos de cor branco-amarelada opacos, de grossura que pode variar desde o volume de um grão de arroz até ao de um ovo ou de uma laranja (...). Certos indivíduos emagrecem, tornam-se pálidos, perdem o apetite e tem tosse. Esta é ora seca, ora acompanhada de escarros claros, quase salivares. Aparecem suores noturnos, quase sempre limitados a algumas partes do corpo, como a região anterior do peito, a cabeça, a palma das mãos. (...) Depois destes primeiros sintomas aparecem escarros de sangue. Ao mesmo tempo, os doentes têm respiração difícil [com alternância de] ruídos naturais [e] ruídos anormais.” Cf.: CHERNOVIZ, *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 1092. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/4/tisica>

<sup>1317</sup> KARASCH, *Op. Cit.*, p. 210-213.

<sup>1318</sup> RUSSELL-WOOD, *Escravos e Libertos...*, *Op. Cit.*, p. 174.

<sup>1319</sup> *Idem.*

<sup>1320</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos, Assentos: Matilde Pereira Cabra Forra (23/11/1822), Rosa Benguela (06/12/1822), Bárbara Parda (17/01/1823), Tereza Cabra (10/02/1823) Maria Preta (08/03/1826), Rita parda (25/11/1819), Joana escrava (10/06/1821).

sanjoanense entre 1817-1838, constataram nas doenças pulmonares (*catarro pulmonar, inflamação no bofe, tuberculose, pleurisia, tísica*), a segunda causa das internações.<sup>1321</sup> Para estes males do sistema respiratório, os médicos da Santa Casa receitavam a “planta de *grindelia*, mais conhecida como girassol silvestre, nos casos de bronquites crônicas e afecções catarrais, ou ainda o cipó chumbo, para as *moléstias de peito*.”<sup>1322</sup>

Depois da hidropisia, febres, malária, tuberculose, a doença mais freqüente nos registros de óbitos são os casos de varíola, também conhecida como *bexigas*. Esta doença dizimou populações nativas inteiras durante as primeiras décadas de contato entre indígenas e europeus na América Portuguesa. Ao longo da intensificação do tráfico se tornou um dos pesadelos mais temidos da *kalunga*, ceifando milhares de vida em alto mar. Para combater os sucessivos surtos epidêmicos da moléstia, cada vez mais associada ao tráfico negreiro, as autoridades da Corte iniciaram uma campanha de vacinação de escravos novos desembarcados nos portos da cidade.<sup>1323</sup> A quarentena, ou seja, o isolamento dos escravos recém-chegados por alguns dias constituiu outra forma ineficiente de evitar o contágio em massa na cidade do Rio de Janeiro. As vacinas, embora tenham surtido algum impacto, não atendiam ao número estrondoso de escravos que chegavam, não evitando, nesse sentido, o alastramento da pestilência em anos alternados e consecutivos na cidade: 1825, 1828, 1831, 1834-1835-1836, 1848-1839, 1844, 1847-1848 e 1850.<sup>1324</sup>

Em São João del-Rei, conforme apontado acima, a doença chegou nos primeiros anos do Oitocentos, levando a Câmara Municipal a tomar medidas profiláticas, como a de contratar um médico inglês — Dr. George Such — para aplicar a vacina contra varíola entre os infectados internados na Santa Casa.<sup>1325</sup> Em consulta aos assentos de óbitos, notamos que o mal de *bexigas* chegou a afetar alguns devotos do Rosário, conforme indicaram as esparsas informações apresentadas pelos registros. A partir deles identificamos dos corpos de devotos enterrados no Rosário, os seguintes nomes: Dionísia Crioula (40 anos, escrava de Dona Francisca Maria Esperança), Benedito Crioulo (24 anos, pertencente a Francisco José de

---

<sup>1321</sup> A primeira causa das internações, depois do genérico diagnóstico “estado de enfermidade”, se devia às doenças venéreas (herpes, úlcera, ferida, chagas, sarnas, gomas; todas essas enfermidades seguidas do adjetivo “venéreo”). Cf.: RESENDE & SILVEIRA, *Op. Cit.*, p. 10

<sup>1322</sup> Cf.: RODARTE, Desidério da Silva. Plantas Mediciniais. São João del-Rei (s/d); manuscrito. Apud: *Idem*, p. 10.

<sup>1323</sup> KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 215.

<sup>1324</sup> *Idem*, p. 215.

<sup>1325</sup> George Such foi contratado pela Câmara Municipal de São João del-Rei em 12 de abril de 1826 pelo valor de quatrocentos mil réis. Segundo Alvarenga, o médico inglês aplicou a vacina contra a varíola na Vila, “com vírus recebido diretamente de Londres.” Cf.: ALVARENGA, *Op. Cit.*, p. 58.

Barcellos), Euzébio Correa Crioulo Forro e José Cambinda, o último cativo do Capitão José Dias de Oliveira.<sup>1326</sup>

Esta moléstia de *bexigas* se caracterizava inicialmente pelos sintomas da gripe: febres, dores muscular, perda de apetite, até evoluir para o surgimento erupções na pele, gerando cicatrizes no rosto, braços e pernas, caso o enfermo sobrevivesse ao ataque do vírus. Outras seqüelas poderiam ser a cegueira e a deformidade dos membros, conforme os esclarecimentos do Dicionário Popular do médico polonês Pedro Chernoviz:

Começam com calafrios mais ou menos vivos. Estes são logos seguidos de calor vivo na pele, de frequência do pulso, *sensibilidade do ventre, náuseas, sede, perde de apetite, rubor da língua, dores de cabeça e cansaço doloroso*. Estes sintomas são mais ou menos pronunciados, e nas crianças são frequentemente no rosto, debaixo da formas de pequenas nódoas vermelhas, lavra sucessivamente para o pescoço, o peito, os ombros e à medida que se estende os sintomas da inflamação intestinal diminuem ou desaparece totalmente. Brevemente, levantam-se em cima da pele *pequenas borbulhas vermelhas*. Estas borbulhas engrossam e a pele torna-se quente e dolorosa, o rosto intumescer, as pálpebras incham a ponto de fechar os olhos, às vezes por muitos dias; as mãos e dedos e pés ficam igualmente inchados. Ao terceiro e quarto dia, contados do princípio da erupção, sétimo ou oitavo da data da moléstia, as pústulas do rosto começam a empalidecer, a branquear na ponta, a serosidade que elas contêm torna-se purulenta, fazem-se depois amarelas e deixam sair o pus. (...). [Em casos de bexigas graves], a morte é frequentemente o resultado imediato da violenta inflamação e quando não sobrevém este fim funesto, acontece muitas vezes sobrevir *a perda da vista, a deformidade [dos membros], surdez e supurações abundantes*.<sup>1327</sup>(Grifos Nossos)

A morfêia, a lepra, *elefantíase-dos-gregos* ou hanseníase também chamou a atenção das autoridades sanjoanenses que viam na doença um risco à segurança social e à saúde pública do local. Conforme indicado no início deste item, a construção do Lazareto da Misericórdia, ao fundo do hospital, resultou de uma medida profilática de um programa social ancorado nos princípios de higiene que primavam, sobretudo, pela prevenção através da intervenção no espaço urbano e na segregação dos enfermos, tidos como fontes de contágio. Além disso, a indignação demonstrada pelos camarários — ao se referirem de forma pejorativa ao uso da água benta pelos enfermos para curar suas feridas — evidencia o estigma de *impuros* dado a esses enfermos portadores da doença, segundo o imaginário social

---

<sup>1326</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1783-1850), Assentos de: Dionísia Crioula (11/04/1823), Benedito Crioulo (25/06/1824), Euzébio Correa Crioulo Forro (22/09/1824) e José Cambinda (12/10/1824).

<sup>1327</sup> CHERNOVIZ, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 325. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/4/bexigas>

cristão.<sup>1328</sup> O tratamento mantido pelo recolhimento dos *lázarus* da Misericórdia se baseava na prescrição de banhos sulfurosos, preparos arsênicos para a cauterização de feridas.<sup>1329</sup> Chernoviz, em seus ensinamentos para a prática da medicina popular, prescreveu o uso de pomadas feitas com “*alcatrão, subcarbonato de potassa, flor de enxofre, sulfureto de potássio, banha*”; além de indicar “uma xícara de cozimento de fumaria.”<sup>1330</sup>

Já a disenteria e a diarreia constituíam em males corriqueiros que afetavam a população escrava e liberta, na visão de Karasch.<sup>1331</sup> Os alimentos contaminados e a falta de assepsia geravam enorme impacto na saúde dos escravos desde o episódio da travessia, em que os provimentos e a água eram mal armazenados causando grande mortandade nos navios negreiros. Nos casos mais letais, “sua vítimas perdiam rapidamente as forças, tinham febre e sofriam de movimentos intestinais cada vez mais frequentes, misturados com sangue e muco,”<sup>1332</sup> podendo vir a óbito em três ou quatro dias depois da infecção. Em São João del-Rei, a moléstia constituiu a quarta causa de morte entre as doenças infecto-parasitárias entre a população escrava e liberta. No entanto, presumimos que o impacto causado não só pela disenteria mas também por outras doenças deve ter sido muito maior, em razão da omissão do pároco na hora de registrar a *causa mortis*, interferindo consideravelmente na possibilidade de constituir séries precisas acerca desta informação.

Em síntese, podemos notar que do conjunto das causas de sepultamento dos adultos, a maioria das doenças mais bem definidas era de natureza infecto-parasitária. A febre perniciosa (malária),<sup>1333</sup> a tuberculose, a varíola e a disenteria atemorizaram a população escrava e liberta de São João del-Rei, causando verdadeiro impacto nas expectativas de vida desses segmentos sociais. Em seguida destacamos o agrupamento das doenças respiratórias

---

<sup>1328</sup> Segundo o requerimento dirigido pela Câmara Municipal à Coroa em 1805: “(...) Senhor, foram tão repetidos e multiplicados os clamores e queixas dos povos deste Termo respeito a liberdade e licença com que vivem as pessoas lazarentas que sem cautela, nem temor de infeccionar os mais, caminham impunemente pelas ruas, habitação, comem, bebem sem reserva nas casas dos particulares, entram de mistura nos templos, onde [?] passam a lavar as chagas em água benta, passando de mais a mais os dois sexos a terem entre si criminosos tratos, que bem depressa passam a aumentar o número dos desgraçados, de sorte que não há rua, casa, família, que se não lamente dessas vítimas sacrificadas pela imprudência, [...] nos obrigou a recorrer a Sua Alteza Real, suplicando o estabelecimento e ereção de um Hospital que se pudesse acolher tantos infelizes, assim em utilidade própria como em benefício e reparo da saúde pública. (...)” Cf.: BMBCA-SJDR, Livro de Leis, Alvarás e Decretos da Câmara de São João del-Rei, Livro 92, p. 375-376.

<sup>1329</sup> RESENDE & SILVEIRA, *Op. Cit.*, p. 11.

<sup>1330</sup> CHERNOVIZ, *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 291-292. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/4/lepra>

<sup>1331</sup> KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 213.

<sup>1332</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>1333</sup> Nossa hipótese é que a malária tenha atacado com mais frequência os crioulos e pardos dos segmentos de escravos e libertos, em função da defesa natural impressa no traço falciforme que muitos africanos traziam em sua constituição física. No entanto, esta afirmação requer estudos mais aprofundados o que foge de nossa proposta no momento.



como a pleurisia, a constipação e o defluxo asmático. Em terceiro lugar, convém realçar a frequência dos males do sistema nervoso: a apoplexia ou derrame cerebral, estupor, espasmos e convulsões. (ver *quadro 7*).

Nesse sentido, embora grande parte dos falecidos não tivesse em seus assentos a causa da morte precisa, observamos que muitos tiveram suas vidas interrompidas bruscamente, a notarmos pela justificativa: “morreu repentinamente/ apressadamente.” As mortes por causas violentas também permeavam o cotidiano daquela sociedade que tinha na força física um dos principais métodos de coerção e imposição da ordem. Este foi o motivo da causa da morte de Hilário Crioulo,<sup>1334</sup> sepultado sem sacramentos em razão do excesso de açoutes em 1797. Outros 15 óbitos foram causados por assassinatos, entre esses, dois foram enterrados na igreja do Rosário: Mateus Congo (escravo de Mariana Lopes da Guerra), “achado morto” na Rua Nova da Ponte e, Francisco Cabra, cativo de Manoel Fernandes Lombão que teve seu corpo dilacerado por muitas cutiladas.<sup>1335</sup>

O afogamento revelou uma das causas das mortes dos inúmeros acidentes corriqueiros entre os escravos e libertos. O trabalho de canoagem — “para fazer passagem à outra parte da vila” — ceifou a vida do irmão do Rosário, Antônio da Silva Guimarães Cabra, em 1787. Mateus da Silveira Crioulo, filho legítimo de Caetano da Silveira e Maria Silveira *Preto*, morreu por afogamento na “Cata d’água do Reverendo” e teve seu corpo sepultado na igreja dos *pretos*. Já o irmão, Antônio Mina, veio a óbito por afogamento e doença de gota, seu corpo também foi encomendado e sepultado neste mesmo templo.<sup>1336</sup> Desta *causa mortis* localizamos o total de 30 assentos, algumas vezes havia a indicação de que os corpos foram encontrados no Rio das Mortes, insinuando a situação de suicídio. Em outros casos, a referência se dirigia de forma explícita, como ocorreu com os assentos dos devotos Cipriano Crioulo e de José Antônio de Pinho Crioulo Forro. Ambos se jogaram *precipitadamente* do “Alto da Torre de São Francisco” e nem por isso lhes foram negados a sepultura sagrada na igreja do Rosário.<sup>1337</sup>

Das mortes provocadas por acidentes de trabalho, pelo menos 15 delas receberam esta notificação do pároco. Entre os acidentados, foram sepultados no Rosário, os devotos:

---

<sup>1334</sup> AMNSP-SJDR, Assento de Óbito de Hilário Crioulo, escravo de Vicente Pereira da Silva, faleceu sem sacramentos, “por morrer em açoutes” (26/06/1797). Cf. Livro de Óbitos (1796/jan-1799/abr.)

<sup>1335</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1782-1850), Assentos de: Mateus Congo (dezembro de 1793) e de Francisco Cabra (28/08/1796).

<sup>1336</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1782-1850), Assentos de: Antônio da Silva Guimarães Cabra (13/02/1787), Mateus da Silveira Crioulo (29/08/1784) e Antônio Mina (07/07/1793).

<sup>1337</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos, Assentos de Cipriano Crioulo, escravo de Dona Antônia Xavier da Conceição e de Antônio de Pinho Crioulo Forro (08/10/1806).

Sebastião Crioulo Forro, filho legítimo de Miguel Pereira da Costa e Mariana Pereira (*pretos forros*), Paulo Songo, escravo do Capitão Manoel Leite de Freitas e, Rita Moreira Preta Mina Forra, de 70 anos, agregada de Joaquim da Silva Vasconcellos.<sup>1338</sup> Já Alexandre Manuel Preto Mina registrado em 1803 veio a óbito por “fome e frio”, segundo a observação do pároco em exercício neste período. O estado de indigência absoluta como a do *preto mina* pode ter sido a causa da morte de muitos escravos e libertos que foram enterrados “pelo amor de Deus” no Adro da matriz ou que foram caracterizados como “mendigos, pedintes ou pobres” em seus assentos de óbitos.<sup>1339</sup> (Ver quadro 7)

No que se refere ao quadro de mortes dos *inocentes*, a imprecisão dos registros acerca da *causa mortis* se estende como regra no ato de confecção desses assentos. Em nossa amostra de 7.763 óbitos entre 1782-1850, vimos a presença de 2.576 crianças (33,18%) do total de falecidos escravos, libertos e livres de cor na Freguesia do Pilar de São João del-Rei. Este dado sugere uma incidência alta de mortalidade infantil, desses assentos, 2.030 (78,80%) *inocentes* não tiveram a causa da morte registrada.<sup>1340</sup> Entre aqueles assentos que indicaram a *causa mortis*, notamos a frequência, em primeiro lugar das febres (172 mortes por “febres”, 2 por “febre biliosa”, 52 por “febre maligna” e 1 por “febre podre”).<sup>1341</sup>

A tosse (60) foi a segunda grande causa da morte dos *anjinhos*; em seguida, o defluxo infantil, listado em 29 casos de óbito. Muitas crianças morriam logo ao nascer, mas apenas 39 delas tiveram esta informação registrada nos assentos desses segmentos sociais.<sup>1342</sup> As *lombrigas* foram também outro fator de morte entre os *inocentes* de até 07 anos, deste *mal* pelo menos 44 crianças escravas e libertas morreram em São João del-Rei no período mencionado.<sup>1343</sup> As “moléstias internas” (28), os problemas de dentição (13), as *bexigas* (7), a coqueluche (9), a disenteria e diarreia (11) e o nebuloso “mal de sete dias” (4) somavam o quadro tenebroso de mazelas enfrentadas pela primeira infância dessas crianças nascidas em cativeiro ou portadoras do estigma da escravidão, quando filhas de mães libertas.<sup>1344</sup>

---

<sup>1338</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1782-1850), Sebastião Crioulo Forro (23/07/1788), Paulo Songo (07/01/1809) e Rita Moreira Preta Mina Forra (22/5/1820).

<sup>1339</sup> Localizamos 225 falecidos classificados como “indigentes, pedintes, mendigos, pobres, indigestos, mendicantes”. Cf.: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850).

<sup>1340</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850) referentes aos 2.576 inocentes. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1341</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850) referentes aos 2.576 inocentes. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1342</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850) referentes aos 2.576 inocentes. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1343</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850) referentes aos 2.576 inocentes. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1344</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850) referentes aos 2.576 inocentes. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

Ao sobreviver ao parto, essas crianças enfrentavam altos riscos de morte durante uma semana de vida (*mal de sete dias*). Mary Karasch explica que os partos eram altamente arriscados pelas condições precárias de assepsia, aumentando assim os riscos de infecção da mãe e da criança.<sup>1345</sup> O costume de cortar o cordão umbilical muito longe da barriga e untá-lo com pimenta e azeite, como faziam as africanas, pode ter causado elevado índice de mortes provocado pelo tétano, *tetania*, espasmos ou convulsões nos recém-nascidos.<sup>1346</sup>

As carências do leite materno somada à alimentação pobre em proteínas causaram danos irreversíveis na saúde desses rebentos. Conforme o costume da sociedade escravista, as escravas, quando davam a luz, tinham por obrigação servir como “amas-de-leite”, aos filhos das senhoras brancas. Esta prática fez com que muitas crianças negras entrassem no período do desmame muito antes do tempo, fator que aumentou consideravelmente os riscos de morte e os problemas de formação como a falta de cálcio na dentição, a anemia e/ou outras sequelas como a deformação das pernas durante o crescimento.<sup>1347</sup>

Em relação às 159 crianças inocentes enterradas na igreja ou no cemitério do Rosário, muitas delas poderiam ser filhas dos confrades, em razão do compromisso legar à sepultura sagrada a todos os filhos legítimos de até 12 anos de idade.<sup>1348</sup> Com a reforma estatutária de 1841, a inumação estendida às crianças descendentes dos confrades foi mantida, com a observação de o sepultamento ser realizado no cemitério da mesma confraria.<sup>1349</sup> Das doenças raramente citadas nesses assentos, o defluxo, a *malina*, a morte causado durante o parto, a tosse, as lombrigas e a mudança na dentição assinalaram a causa dos óbitos desses *anjinhos* (0-7 anos) enterrados sob o manto protetor da devoção do Rosário.<sup>1350</sup>

## 8.2 Ritos de separação e de incorporação no *além*: os testamentos, as invocações celestes e a escolha da mortalha

---

<sup>1345</sup> KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 217.

<sup>1346</sup> *Idem.*

<sup>1347</sup> Além das causas de morte mencionadas, identificamos nas baixas dos inocentes: *parto mortis* (1), umbigo inflamado (1), “morte prematura” (1), pleuris (1), queimadura (3), “morte repentina” (8), “sarnas /sarnas recolhidas”(7), tísica (2), boubas (2), caxumbas (1), câimbras de sangue (2), estupor (1), cobreiro (1), catarro/ catarral (3), “comer terra” (1), constipação (1), encalhe (1), erisipela/ “erisipela na cabeça” (3), “feridas na boca” (1), gangrena (1), garrotilho (1), hidropisia (5), icterícia (1), inflamação (3), ilegíveis (4). Cf.: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850) referentes aos 2.576 inocentes. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1348</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Vila de São João del-Rei (1787), Cap. XI, fl. 12.

<sup>1349</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Cidade de São João del-Rei (1841), Cap. 9.

<sup>1350</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1782-1850).

João José Reis, a partir do estudo antropológico de Van Gennep, adverte para a existência de *ritos de passagem* ou de separação e os *cerimoniais para a incorporação no além*.<sup>1351</sup> Ao receber muitas significações simultâneas e de difícil distinção, 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. Segundo Reis:

São exemplos de ritos de separação a lavagem e o transporte do cadáver, a queima de objetos do morto, as cerimônias de purificação, de sepultamento, rituais periódicos de expulsão do espírito do morto da casa, da Vila, enfim, do meio dos vivos, o luto e tabus em geral. Ritos de incorporação seriam aqueles dirigidos a propiciar a reunião do morto com aqueles que seguiram antes, como, por exemplo, a comida servida para a sua viagem, a extrema-unção, o próprio enterro do cadáver. Os ritos de separação e incorporação se superpõem e até se confundem.<sup>1352</sup>

De qualquer 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.<sup>1353</sup> Sendo assim, tanto a religião cristã quanto o sistema religioso centro-africano primavam pelos cuidados de separação e de integração dos mortos.

No Reino do Congo, Cavazzi nos lembra de uma figura especializada em “amassar a água e a terra” para untar o corpo do cadáver, concorrendo, assim, para o descanso espiritual do morto.<sup>1354</sup> Fábio Leite — ao tratar sobre a questão ancestral na Costa do Marfim — adverte sobre a importância dos rituais de passagem (cerimoniais funerários) na própria *elaboração social do ancestral* nas culturas iorubás. Para o autor, o destino final do morto se efetua 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,

---

<sup>1351</sup> GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2ª Ed., 2011. Apud: REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, p. 89.

<sup>1352</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>1353</sup> *Idem.*, p. 89-90

<sup>1354</sup> BNL, Cavazzi, *Op. Cit.*, p. 124.

cânticos e danças mortuárias, refeições comunitárias e orações específicas. A morte para estes povos 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*).<sup>1355</sup>

Já na Colônia, os gestos propiciatórios da *boa morte* e os rituais de passamento se fizeram de maneira híbrida e plural.<sup>1356</sup> Após a lavagem e aplicação de infusões aromáticas no corpo do falecido, cortava-se o cabelo, aparavam-se as unhas e revestia-se o cadáver com a mortalha de sua escolha ou de seus familiares (determinada em testamento, quando havia algo para testar). Além disso, antes da morte propriamente dita, os vizinhos, confrades, parentes e familiares próximos se reuniam para a despedida definitiva, prestando solidariedade de orações e socorros materiais à família do moribundo. A morte ideal, ou seja, a “boa morte” era aquela previamente preparada e assistida de forma coletiva. As pessoas inseridas numa piedade barroca tinham um verdadeiro pavor da morte solitária ou da morte súbita, sem a solidariedade dos amigos e familiares e o pior, sem a recepção dos sinais divinos (sacramentos). A assistência aos moribundos constituía num dos principais deveres cristãos, e por isso foi normatizada em alguns estatutos de irmandades, como o Rosário de Baependi, quando os confrades prescreveram em uma das cláusulas a obrigação dos irmãos em assistir aos enfermos: “Se alguns dos irmãos cair (sic) em pobreza ou se cair em alguma enfermidade, aleijão ou cegueira, a irmandade o sustentará, curará e investirá, e por sua morte lhe fará os benefícios comprometidos.”<sup>1357</sup>

Em Campanha, vila vizinha de Baependi, identificamos em seu Museu Regional, algumas litografias que se reportam às imagens idealizadas do *bem morrer* pregadas pela doutrina católica. Nessas estampas, os temas da *morte do homem justo* e a *morte do homem pecador* foram reproduzidos de modo a acentuar a importância do julgamento individual e as conseqüências de uma vida devota ou pecadora.<sup>1358</sup> Conforme sugerem as representações imagéticas abaixo:

---

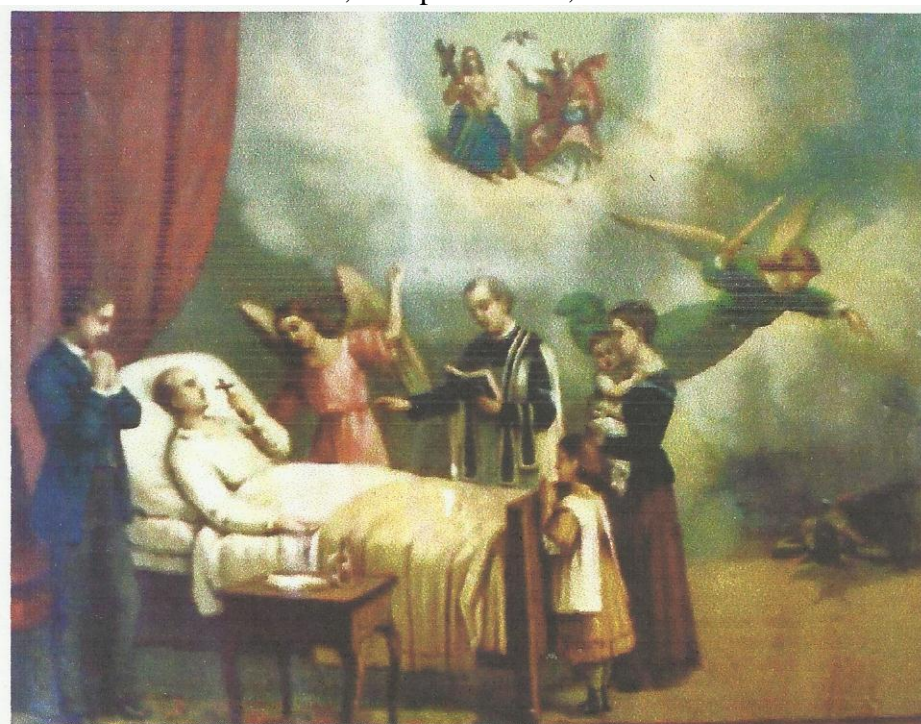
<sup>1355</sup> LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A Questão Ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008, p. 102-116.

<sup>1356</sup> REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*

<sup>1357</sup> APMC, Compromisso da irmandade do Rosário da Vila de Baependi, 1819, cf.: Cap. 14.

<sup>1358</sup> Essas litografias também foram trabalhadas por Sabrina Santana, a pesquisadora adverte para a existência de estampas idênticas localizadas na Igreja de Nossa Senhora do Carmo (“a morte do homem justo” e no Museu Regional do Serro (“morte do pecador”). Ambas, sem identificação de data, foram confeccionadas

**IMAGEM 14: “A morte do Homem Justo (s/d)”**  
MRSM, Campanha- MG, Acervo de Arte Sacra



**IMAGEM15: “A morte do Homem Ímpio (s/d)”**  
MRSM, Campanha- MG, Acervo de Arte Sacra



provavelmente no início do século XX, o que sugere a permanência dessas crenças religiosas numa perspectiva de longa duração. Cf.: SANTANA, *Op. Cit.*, p. 64-66.

Pela primeira imagem podemos notar que a cena do *juízo individual* perpassada no quarto do moribundo, como prescreviam as representações doutrinárias da *artes moriendi* católica. O moribundo deitado em sua cama se via acompanhado de sua família e assistido por um sacerdote, o qual conduzia a leitura. Rodeado por seres celestiais em sinal de atuação pela salvação da alma para expulsar o maligno, o *homem justo* segurava em suas mãos, os símbolos da fé (o crucifixo e o rosário da Virgem Maria). Ao fundo do quarto, transcorria a cena do *juízo*: à frente do enfermo — com seu semblante sereno — nota-se a figura de um anjo de luz acenando para a Santíssima Trindade; à direita da imagem há uma figura maligna, quase imperceptível; deitado ao chão, em meio às sombras. A cena sintetiza, através do duelo cósmico, o triunfo das forças celestes e a necessidade, para um católico, deste cerimonial “apaziguante que solenizava a passagem necessária – o passamento” – atuando como canal de salvação espiritual<sup>1359</sup>. Nesse sentido, a representação da morte do *homem justo* se encarrega em transmitir ao fiel a capacidade do devoto em levar, até o leito de morte, a demonstração de atitudes pias.

Em oposição à primeira litografia, *a morte do homem ímpio* praticamente emite uma mensagem avessa à da primeira imagem. Em seu leito de morte, seres infernais povoam o ambiente do quarto, provocando desordem, puxando lençóis, em comemoração a vitória ao se apoderarem da alma do homem pecador. O anjo, único ser celestial da cena, se afasta progressivamente do moribundo, tapando os olhos para o portal em chamas em representação do inferno. Sentado e coroado como um rei, a figura maligna — portando um tridente nas mãos, como se fosse o cetro real — aguarda a chegada da alma para a danação eterna. Deitado com o rosto virado para o lado oposto do sacerdote, o *homem ímpio* parecia recusar os últimos sacramentos, se sentindo mais atraído pela imagem refletida no espelho, objeto pelo qual trazia um dos demônios.

À frente do leito de morte se encontra uma figura feminina (provavelmente esposa), debruçada em lágrimas em sinal de falta de preparo para o enfrentamento do momento derradeiro. O comportamento inverso pode ser notado pela família do *homem justo*, em função dos seus gestos de serenidade na hora da despedida. Ao lado do enfermo surge um rapaz jovem com mãos postas demonstrando estar em estado de contemplação e oração. Já em relação à morte do pecador, a agonia é retratada como desespero e apego nítido aos bens terrenos. Pela mobília do quarto, é possível observar a presença de um baú de madeira, um

---

<sup>1359</sup> ARIÈS, *História da Morte no Ocidente. Op. Cit.*, p. 55.

saco de moedas envolvido por uma serpente e um porta-jóias ao lado da cabeceira da cama do enfermo em sinal do ambiente materialista e do apego aos prazeres e confortos terrenos. (ver *imagens 14 e 15*)

Em vista destas representações imagéticas, podemos constatar a valorização do *juízo individual* presente nas *estampas*, junto à ideia de que a agonia era percebida como um momento tragicamente decisivo pelos fiéis, isto é, o momento decisivo a ser traçado pela tragicidade da batalha espiritual *ante-mortem*. Neste instante poderia ser definida a salvação eterna ou a danação da alma. Se não houvesse arrependimento no ato da confissão e da contrição final, certamente a alma agonizante não teria chances de purgar seus pecados no *além intermediário*, aniquilando, assim, todas as suas possibilidades de redenção. Este sentimento de temor do instante derradeiro fez com que muitos testadores forros, ingressos na Irmandade do Rosário, relatassem seus receios de se verem desamparados pelas forças celestes ou de sucumbirem às tentações colocadas como prova no momento em que a *alma* também se via fragilizada.

A apreensão atinente ao *juízo individual* se fez presente 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”.<sup>1360</sup> 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.<sup>1361</sup> 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”.<sup>1362</sup> Outro irmão — José Ferreira de Sá Preto de Nação Mina, rogou à Virgem Maria — referenciada como “minha 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.”<sup>1363</sup>

---

<sup>1360</sup> 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.).

<sup>1361</sup> 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.).

<sup>1362</sup> 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.).

<sup>1363</sup> 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.).



Estando em 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 que ela fosse servi-lo na “bem-aventurança”.<sup>1364</sup> 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*.<sup>1365</sup> 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 a ela naquele instante de agonia.<sup>1366</sup> 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 “que a criou”, rogou ao “Pai Eterno” pela “paixão do seu filho” e pediu, em especial, a proteção de Nossa Senhora do Carmo.<sup>1367</sup> 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.<sup>1368</sup>

Depois de tantas invocações celestes, pedidos de intercessão e encomendação pela *alma* em interface às apreensões da *hora 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 temor<sup>1369</sup> 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*.<sup>1370</sup>

---

<sup>1364</sup> 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).

<sup>1365</sup> 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).

<sup>1366</sup> 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).

<sup>1367</sup> 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.).

<sup>1368</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de Rita Bastos (09/11/1783). Anexo ao assento de óbito (01/05/1788); Livro de Óbitos (1786, jun-1790, mar.).

<sup>1369</sup> 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, *Nas fronteiras do além...*, Op. Cit., p. 40.

<sup>1370</sup> *Idem*, p. 112.

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, jóias 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.<sup>1371</sup> O hábito do “Patriarca São Francisco” foi a indumentária mais requisitada, com 21.12% (ver *tabela 17*). 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.

Em segundo lugar, a escolha da indumentária ficou a encargo do testamentário. Identificamos igualmente este mesmo percentual em relação ao uso do lençol (branco ou sem distinção de cor) nas preferências apontadas pelas referências testamentárias (18.30%).<sup>1372</sup> João José Reis aventa a hipótese desta indumentária se relacionar ao Santo Sudário ou ainda ao fato de apresentar-se mais acessível entre os segmentos mais pobres da sociedade.<sup>1373</sup> Em Salvador, o lençol branco envolto nos cadáveres foi muito recorrente, fazendo desta cor o símbolo mortuário de muitas *nações* africanas.<sup>1374</sup> Posteriormente, a indumentária branca se tornou um dos distintivos dos rituais fúnebres do candomblé.<sup>1375</sup>

Rodrigues, ao identificar uma preferência acentuada dos africanos pela mortalha branca no Rio de Janeiro, acrescenta outros significados à cor mortuária, que se ligaria à ancestralidade entre os povos *bantos*. A prática do branqueamento com a *pemba* — “uma

---

<sup>1371</sup> Em nossa amostra dos 71 testadores, 50 eram mulheres e 21 homens. No que se refere à distribuição étnica, havia: 7 *tangolas*, 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).

<sup>1372</sup> Ver *tabela 17*. 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, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, 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, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p. 202.

<sup>1373</sup> REIS, *A morte é uma festa*, *Op. Cit.*, p. 124-127

<sup>1374</sup> *Idem.*

<sup>1375</sup> *Idem.*

espécie de giz branco”— nos rituais de iniciação e o uso de água de argila branca para o tratamento das enfermidades demonstram como a cor invocava “a imagem viva dos espíritos dos antepassados; por isso, para alguns grupos étnicos *bantos*, o branco representava a cor dos defuntos (...).”<sup>1376</sup>

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.”<sup>1377</sup> A adesão maciça à crença do purgatório pelos *segmentos de cor* 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, via 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.<sup>1378</sup>

**TABELA 17: 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).

### 8.3 Ritos de separação e de incorporação no *além*: os legados pios eos sacramentos

<sup>1376</sup> RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p. 205.

<sup>1377</sup> KARASCH, *A vida dos escravos...*, *Op. Cit.*, p. 370.

<sup>1378</sup> RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p. 196.

Um dos expedientes altamente valorizados na *economia de salvação* católica ocorria por meio da distribuição dos *legados pios*, do “acerto de contas” com os credores e da 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, irmandades, às instituições de caridade ou o ato de distribuir esmolas no dia do enterro, oferecendo roupas e comidas às pessoas indigentes significaram formas de expressão da solidariedade corporativa cristã.

Nestes atos de misericórdia, é importante lembrar que o benfeitor se coloca numa posição de privilégio em relação ao beneficiado. Este, por sua vez, se sente na obrigação de retribuir a benesse, fortalecendo assim as alianças sociais ancoradas nos princípios de caridade e filantropia cristã.<sup>1379</sup> Por seu turno, o moribundo — ao distribuir legados e esmolas em seu testamento — esperava dos beneficiados os investimentos em orações e sufrágios, fortalecendo, assim, 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 nosso conhecido 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, 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.<sup>1380</sup>

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.<sup>1381</sup> Pedro Álvares Maciel (natural do Reino do Congo) ordenou a seu testamenteiro que se dissessem “dez missas pelas almas das

---

<sup>1379</sup> Sobre os sentimentos de piedade cristã, ver: GEREMEK, *Op. Cit.*, p. 29-60. BOURDIEU, *Razões práticas...*, *Op. Cit.*, p.150.

<sup>1380</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de Francisco Gonçalves dos Santos (11/07/1797), anexo ao assento de óbito (12/12/1799). Livros de Óbitos (1782-1850).

<sup>1381</sup> 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).

peessoas” 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.<sup>1382</sup>

Rosa de Freitas de Nação Mina deixou como herdeira, depois da quitação de suas dívidas, a *preta* de Nação Benguela, Joana de Freitas, por se achar esta em sua companhia até nos momentos de enfermidade.<sup>1383</sup> 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”.<sup>1384</sup> 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.<sup>1385</sup>

Em vista dos fragmentos de vida mencionados, podemos notar como nesta ocasião os irmãos libertos buscaram pôr em prática o reconhecimento da gratidão ou do “mau comportamento” de alguns escravos, através da premiação liberdade ou da punição e revogação de alforrias. 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, igrejas e sufrágios aos mortos e as alforrias eram concebidas como práticas

---

<sup>1382</sup> 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).

<sup>1383</sup> 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)

<sup>1384</sup> 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.).

<sup>1385</sup> 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.).

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, esta 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.

Por outro lado, além dos interesses extraterrenos, o testamento poderia servir também como instrumento de “acerto de contas”, não só na tentativa de reparação dos erros mas de restituição material às pessoas com que o moribundo tenha contraído alguma dívida moral ou material. Na ânsia de livrar a sua consciência dos pecados com o próximo, o moribundo procurava perdoar, restituir o mal em forma de compensações materiais ou reconhecer suas através dos pedidos de perdão às pessoas ofendidas e a Deus. Todavia isso nem sempre foi uma regra, pois este “acerto de contas” poderia ser utilizado como mecanismo de punição ou vingança, remetendo desta forma a uma concepção de justiça daquela sociedade em que repreender o “injusto” ou o “ingrato” não significava necessariamente uma desvantagem na economia de salvação.

Sendo assim, a vingança ou a perda de benefícios foram interpretadas como aplicação de emendas ou medidas de correção, sem prejudicar, com isso, as possibilidades de salvação do testador. Influenciada por esta percepção de justiça, Ana Maria da Silva — *preta* de Nação Mina — *acertou as contas* com sua escrava *mulata* Bernarda, revogando a promessa que havia feito de libertá-la no final de sua vida. Segundo a senhora forra, a sua justificativa em invalidar os outros testamentos nos quais havia alforriado a *mulata* se devia ao comportamento de ingratidão e desobediência da escrava. Esta teria se casado sem sua permissão, dando provas de deslealdade e traição, conforme seu depoimento a seguir:

Declaro que trago um pleito com a minha *mulata* Bernarda e seu marido Mathias (...) a qual nunca passei carta alguma de liberdade e supor (sic) *fizesse essa intenção era no caso de que ela procedesse bem, e não me fosse ingrata* e eu a casasse com marido do meu gosto e eleição, mas como ela casou contra a minha vontade fugindo para esse fim de minha casa, e com marido que não foi do meu gosto, escolha e aprovação, *lhe não passo mais a esmola que lhe pretendia fazer em outros testamentos em que a deixava forra por minha morte, cuja determinação revogo inteiramente, por quanto a minha última vontade que pela ingratidão e pouco respeito com que por vezes me desatendeu, não só de palavras, como por obras, seja vendida para o que declaro isenta de toda esmola da liberdade que por minha morte lhe pertencia dar, como declarei em outros testamentos, que por este hei por revogado e sem validade alguma, pois só quero que este valha e se lhe dê todo o inteiro cumprimento, força e vigor (...).*<sup>1386</sup> (Grifos Nossos)

---

<sup>1386</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de Ana Maria da Silva (28/01/1793) Anexo ao assento de óbito (29/01/1793). Livro de Óbitos (1792, nov-1796, jan).

Da venda da escrava insubmissa e dos seus filhos, o dinheiro seria investido em esmolas pias à N. S. do Carmo, à N. S. do Rosário, à N. S. da Boa Morte, a São Gonçalo Garcia, ao N. Sr. dos Passos e à devoção das Almas. Ao obediente *moleque* José Angola, permitiu o *coartamento* no valor de vinte oitavas de ouro. Da mesma forma deixou “coartada para sua liberdade, a escrava Caetana de Nação Angola”, além de lhe doar toda roupa do seu uso. Já o filho de Caetana, o menino Ambrósio Crioulo, teve uma sorte mais avantajada que sua mãe, ao ser liberto “como se de ventre livre nascesse”. Depois de declarar as suas últimas vontades, Ana Maria morreu no dia seguinte da redação do seu testamento, foi amortalhada pelo hábito de N. S. do Carmo e sepultada dentro da igreja do Rosário dos *pretos*.<sup>1387</sup> Certamente a senhora forra acreditava ter “acertado as contas” com todos os seus afetos e desafetos, deixando esmolas às suas devoções de confiança e libertando escravos, conforme o “merecimento de cada um”, segundo as concepções de justiça da mentalidade senhorial. Do mesmo modo, a irmã forra possivelmente considerou que não seria condenada às chamas do inferno ao revogar a alforria de sua escrava Bernarda, pois na sua leitura, aquela atitude significava uma forma de reparação mediante a ingratidão, isto é, uma aplicação de emenda, sem inviabilizar, portanto suas possibilidades de salvação.

Na acepção de Jorge Benci, uma das demonstrações mais piedosas de *caridade* senhorial consistia em não permitir que os escravos morressem na penúria, sem os socorros materiais na doença e o acolhimento espiritual na hora derradeira.<sup>1388</sup> O missionário reclamou, muitas vezes, o abandono com que os senhores lançavam seus escravos no momento da morte. Em uma de suas pregações, chegou a ameaçar os negligentes com as chamas infernais ou com a vingança dos mortos, caso persistissem em não chamar o confessor para absolver e aplicar o sagrado viático a seus escravos moribundos:

Se os senhores do Brasil entendessem bem esta verdade certamente não deixariam morrer os seus escravos muitas vezes sem confissão e muitas vezes sem viático. Que senhor haverá, que não deseje morrer sacramentado? Pois estando o servo gravemente enfermo, porque não lhe chamar logo o confessor para que receba o sacramento da Penitência? Por que lhe dilatais de sorte que, quando chega o sacerdote, o acha destituído dos sentidos e talvez já morto? *E se, por causa do vosso descuido se perder a alma do escravo, que clamores e brados não dará ela do profundo do Inferno, pedindo vingança contra seu senhor, que por lhe não acudir com a confissão, a tempo, a deixou cair no abismo de penas? (...) Colhei agora*

---

<sup>1387</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de Ana Maria da Silva (28/01/1793) Anexo ao assento de óbito (29/01/1793). Livro de Óbitos (1792, nov-1796, jan).

<sup>1388</sup> BENCI, *Op. Cit.*, p. 75.

*daqui quais serão os brados e clamores daqueles miseráveis escravos que morreram sem confissão, contra os senhores, que foram a ocasião de sua eterna morte.*<sup>1389</sup> (Grifos Nossos)

Jorge Benci aludiu acerca da importância do *morrer sacramentado* como um dos principais aspectos do *bem morrer cristão*, independente da condição social, pois este momento representava a última chance em vida, de se redimir e de se reconciliar com Deus, por meio da confissão, absolvição e comunhão (viático). 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.<sup>1390</sup> 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, conforme a prescrição canônica que esclarece em pormenor:

Entrando em casa do enfermo dirá: *Pax huic do mui e posto o óleo sobre uma mesa, que para isso deve estar aparelhada com uma toalha limpa, e ao menos uma vela acesa*, dada a cruz a beijar o enfermo, querendo-se ele reconciliar o ouça: e logo continuará o mais do Ritual, lendo por ele as preces, e não as dizendo de cor e ungerà logo ao enfermo com os ritos, e cerimônias ordenadas pela Santa madre Igreja. E se o enfermo estiver em tanto perigo que não possa durar vivo, até se acabarem as cerimônias todas, o Pároco ou o Sacerdote deixando de dizer parte, ou todas as preces e orações fará logo as unções, dizendo as palavras da forma para que antes de morrer se lhe façam *as cinco unções substanciais: convém a saber nos olhos, orelhas, narizes, boca e mãos na forma do Ritual Romano*; e se o enfermo ainda durar vivo depois de o acabar de ungir, dirá as preces que deixou de dizer (...).<sup>1391</sup> (Grifos Nossos).

---

<sup>1389</sup> *Idem*, p. 100-101.

<sup>1390</sup> Sobre o costume de “armar” a casa para a visita do Santíssimo, ver: RODRIGUES, *Nas fronteiras do além...*, *Op. Cit.*, p. 134. REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, p. 100-104.

<sup>1391</sup> VIDE, *Constituições...*, *Op. Cit.*, Livro 1, Título 63, p. 83-84.



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, cabia ao pároco a prerrogativa de cuidar das enfermidades da alma, uma vez que a doença física era entendida por causas sobrenaturais.<sup>1392</sup>

Em São João del-Rei, muitos paroquianos escravos, libertos e *livres de cor* recorreram ao conforto espiritual dos sacramentos na iminência da morte. Apenas 13.53% dos obituários faleceram sem nenhuma assistência espiritual; 11.16% dos registros nada mencionaram sobre esta informação. Tal dado sugere que pelo menos um dos sacramentos foi acessível à grande parte (73.95%) desses segmentos sociais abrangidos em nossa amostragem. Foram atendidos por todos os sinais sagrados – penitência (confissão/ absolvição), eucaristia e extrema-unção – 39.52% dos falecidos; ao passo que 4.12%, foram absolvidos, sem terem tempo algum para alcançar a unção e a comunhão. Por outro lado, 29,49 % dos obituários de cor puderam ser penitenciados, absolvidos e ungidos sem a consagração do viático. Uma minoria de 0.13% foi “batizada em casa” antes de morrer e, 0.65%, ungidos sem a confissão e sem receberem a última comunhão.<sup>1393</sup> (Ver *tabela 18*)

**TABELA 18: Falecidos segundo os sacramentos recebidos (1782-1850):**

Sacramentos	Nº	%
Absolvição (confissão ou penitência)	214	4.12
Absolvição (penitência) e Extrema-unção	1.530	29.49
Eucaristia (viático) e penitência	64	1.23
Batizado em casa	7	0.13
Eucaristia e extrema-unção	1	0.01
Extrema-unção	34	0.65
Todos os sacramentos (eucaristia, penitência e extrema-unção)	2.050	39.52
Sem sacramentos	702	13.53
Não Menciona	579	11.16
Rasgado/ ilegível/ apagado	6	0.11
Total	5.187	100.00

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850) referentes aos 7.763 falecidos escravos/ libertos e livres de cor. Não foram considerados os registros de 2.576 inocentes. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1392</sup> RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p.177-178.

<sup>1393</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850).

Com relação aos defuntos enterrados na igreja do Rosário, notamos que do total 1145 inumações, 132 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 devotos aos rituais de passagem e aos sacramentos, enquanto alimento e purificação da alma. Desses 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.<sup>1394</sup>

Quanto à análise da distribuição desses sinais sagrados, abrangendo o total da população falecida arrolada nos assentos de óbitos do Pilar, notamos, ao longo dos decênios, que no decorrer dos sub-períodos houve evidente omissão desta informação nos registros (ver *tabela 19*). Se tomarmos o intervalo de 1782-1790, podemos observar que apenas sete assentos, do total de 1.107 registros levantados, não mencionaram nada sobre a assistência espiritual. Por outro lado, na década de 1841-1850 esta ausência foi registrada em 71.05% dos assentos.<sup>1395</sup> Entre os decênios (1821-1830 e 1831-1840), o lapso deste dado variou entre 18.0% a 37.50%. Esta negligência crescente acerca da recepção dos sinais sagrados — pertencentes aos intervalos posteriores à década de 1821-1830 — pode estar relacionada às transformações da cultura funerária naquela sociedade; uma vez que após a independência se intensificou a aplicação das leis sanitárias em combate às epidemias urbanas e os mortos foram gradativamente expulsos dos templos sagrados.<sup>1396</sup>

Seria um “declínio dos ritos simbolicamente profusos, do *funeral espetáculo*, da piedade extravagante na hora da morte, de concepções mágico-religiosas, em favor do minimalismo simbólico, do funeral econômico”, como ponderou Reis ao tratar sobre o impacto da medicalização da morte neste período?<sup>1397</sup> Assim como os testamentos esvaziaram gradualmente suas cláusulas piedosas, após a década de 1820, até alcançar o uso de fórmulas laicas na segunda metade do Oitocentos, supomos que o avanço da secularização desses

---

<sup>1394</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1782-1828).

<sup>1395</sup> Nota-se entre 1811-1820; 1821-1830; 1831-1840 e 1841-1850 uma redução do número de assentos de escravos, libertos e livres de cor relacionados às décadas anteriores. Acreditamos que isso pode se relacionar ao desmembramento das capelas filiais à matriz e a restrição do atendimento do pároco nos povoados adjacentes à freguesia que se “anteciparam” da paróquia de Nossa Senhora do Pilar. AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850).

<sup>1396</sup> Ver o início deste capítulo.

<sup>1397</sup> Cf.: REIS, J. J. “Fontes para a história da morte na Bahia do século XIX.” In.: *Caderno CRH*, nº 15, p. 111-122, jul/dez, 1992, p. 111.

documentos gerou a simplificação da confecção dos óbitos, promovendo assim transformações culturais relacionadas às práticas de morte.<sup>1398</sup>

Teriam os párocos perdido o interesse em detalhar a aplicação dos sacramentos em função das restrições crescentes em visitar as vítimas de moléstias contagiosas e as proibições das práticas de encomendação dos corpos nas igrejas? Ou *realmente* não puderam ministrar os sagrados sinais em razão da própria dificuldade em assistir individualmente aos moribundos em circunstâncias de doenças epidêmicas, quando os *rituais de separação* se viam abalados por condições do flagelo coletivo?<sup>1399</sup>

Acreditamos que a conjunção destes fatores, com ênfase às transformações da cultura funerária, ajuda a explicar a queda dos assistidos na iminência da morte ou a não referência da aplicação dos sacramentos nesses segmentos sociais abrangidos em nossa amostragem. Com efeito, não foi coincidência o surgimento dos primeiros cemitérios na Vila neste período. A Câmara em 1831 procurou colocar em prática o decreto imperial de 1828; as irmandades e ordens terceiras providenciaram a construção dos seus necrotérios para atender as exigências sanitárias.<sup>1400</sup> Do mesmo modo, a Santa Casa — ao receber as pessoas gravemente enfermas — reformulou seu estatuto de funcionamento, visando adequar suas formas de tratamento às normas higiênicas.<sup>1401</sup> Nesta perspectiva, consideramos que a simplificação burocrática dos registros de óbito pode refletir alguma influência da medicalização da sociedade da expansão das práticas sanitárias, assim como houve gradativamente o esvaziamento das cláusulas piedosas nos testamentos.

---

<sup>1398</sup> Sobre a secularização dos testamentos, ver: RODRIGUES, *Nas fronteiras do além...*, *Op. Cit.*, p. 325-326.

<sup>1399</sup> Uma hipótese explicativa para esta omissão dos sacramentos nos assentos de óbitos reside nas dificuldades do pároco em aplicá-los numa situação de surtos epidêmicos, como ocorreu no Rio de Janeiro, por ocasião da febre amarela e da cólera, quando houve “altos índices de ausência de referência dos sacramentos”. Cf.: RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p. 180-181. No entanto, a falta de regularidade na exposição da *causa mortis* dificulta a construção de análises seriadas, fazendo dos dados obituários colhidos acerca desta informação, insuficientes para confirmar esta hipótese, haja vista que durante o período(1782-1850) identificamos alguns intervalos curtos sobre as referências continuadas de doenças contagiosas, a saber: 10 mortes consecutivas por *bexigas* em 1824; 95 casos de “malina” concentrados no intervalo de 1818-1831; 243 mortes por “febre” entre os anos de 1839-1850. Cf.: AMNSP-SJDR, *Assentos de Óbitos (1782-1850)*. Deste modo, a apuração mais consistente para sabermos se surtos epidêmicos impediram ou não a distribuição dos sacramentos sem São João del-Rei só poderá ser desenvolvida em estudos posteriores, em razão desta questão escapar, neste momento, de nossa proposta principal.

<sup>1400</sup> Assunto tratado no próximo item.

<sup>1401</sup> ALVARENGA, *Op. Cit.*, p. 43.

**TABELA 19: Evolução da participação nos sacramentos *ante-mortem* por décadas:**

Década	Com sacramentos*	%	Sem sacramentos	%	N. M.	%	Total
1782-1790	953	86.08	147	13.27	7	0.63	1.107
1791-1800	1.144	85.56	183	13.68	10	0.74	1.337
1801-1810	1.104	85.38	154	11.91	30	2.32	1.293*
1811-1820	132	79.04	31	18.56	-	-	167**
1821-1830	351	62.56	109	19.42	101	18.00	561
1831-1840	141	46.38	49	16.11	114	37.50	304
1841-1850	88	21.10	31	7.43	297	71.05	418****

\*Referente aos falecidos que receberam pelo menos um dos sacramentos antes morrer.

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de Óbitos (1782-1850) referentes aos 7.763 falecidos escravos/ libertos e livres de cor. Não foram considerados os registros de 2.576 inocentes.

Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

#### **8.4 Os sepultamentos e a classificação social dos mortos:**

A institucionalização progressiva dos sepultamentos *ad sanctos* remonta do século V, quando os antigos cristãos expressaram o desejo de ser enterrados próximos às tumbas dos mártires. Estas foram consideradas relíquias sagradas e fontes de peregrinação e provedora de milagres dos fiéis católicos. Com o tempo, desenvolveu-se a crença de que a proximidade com os restos mortais dos santos ajudaria a manter a integridade da sepultura e a proteção espiritual durante o “misterioso sono,” até o despertar do dia do Juízo Final, concorrendo assim para o alcance da salvação eterna.<sup>1402</sup> Em reformulação das antigas práticas mortuárias greco-romanas,<sup>1403</sup> o surgimento das sepulturas sagradas fundamentou novas atitudes perante a morte pelas quais perdurariam por séculos nos costumes funerários cristãos. Através dos enterramentos *ad sanctos* os mortos passaram a se misturar com os vivos. Ao serem inumados nos solos das igrejas e em seus adros, os mortos passaram a ser lembrados permanentemente pelos seres terrenos que transitavam sobre suas covas. Esses fiéis, por sua vez, rememoravam a vivência com entes queridos, por meio das homenagens e ofícios das *almas*. Em comunhão com seus antepassados, os cristãos ouviam as missas fúnebres e as celebrações sagradas dedicadas aos filhos “vivos e defuntos” da Igreja de Cristo.

Deste modo, ser sepultado em solo sagrado se tornou um dos expedientes centrais da doutrina do *bem-morrer católico*, uma espécie de “passaporte” para a transição adequada para o *outro mundo*. Isto é, um ritual de passagem e de integração essencial para o processo de

<sup>1402</sup> Cf.: RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p. 224-225. ARIÈS, *História da Morte no Ocidente...*, *Op. Cit.*, 43-46.

<sup>1403</sup> As práticas mortuárias greco-romanas baseavam-se nos cemitérios extra-urbanos e na ojeriza dos mortos. Cf.: *Idem*, p. 43-46.

redenção da alma, por ser capaz de abreviar as penas de sofrimento do morto no *além intermediário*. Segundo as orientações de Monteiro da Vide, o costume tido como “antigo e louvável” era considerado “muito proveitoso”, pois quando os vivos frequentavam as igrejas, se lembravam de “encomendar a Deus Nosso Senhor, as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo [fossem] livres das penas do Purgatório”.<sup>1404</sup>

Ademais, a Igreja recomendava aos cristãos o exercício diário de *meditação da morte* para que seus seguidores bem procedessem na caridade cristã durante sua vida terrena. Por outro lado, o senhor que descuidasse da morte dos seus escravos — os enterrando “no campo e no mato”, como se fossem brutos animais — praticava uma falta grave, podendo ser excomungado ou multado no valor de “cinquenta cruzados pagos de aljube”, segundo as prescrições canônicas.<sup>1405</sup> Sendo assim, nenhum defunto cristão — independente de “condição, estado e qualidade” — deveria ser privado da sepultura sagrada, com exceção dos judeus, hereges, cismáticos apóstatas, usurários (sem arrependimento), ladrões (sem penitência), excomungados, impenitentes da desobriga, infiéis, pagãos, suicidas conscientes, crianças sem batismo, religiosos enriquecidos por vias ilícitas.<sup>1406</sup>

As sepulturas eclesiásticas, como vimos no segundo capítulo, se tornaram objetos de disputa entre o poder paroquial e as irmandades leigas, pois mesmo quando abertas em solo das igrejas construídas pelas associações, constituíam direitos paroquiais, através das espórtulas a serem pagas à fábrica da matriz e licença a cada cova aberta pelos paroquianos. Os sodalícios, inconformados, remetiam sucessivas correspondências ao Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens solicitando autonomia dos jazigos e a dispensa das licenças e taxas por terem erguido seus templos “sem expensa ou despesa alguma da matriz”. Todavia, mesmo diante da insistência dos irmãos, a decisão tomada pela instância régia quase sempre atuava em favor dos direitos paroquiais, pois esta prerrogativa estava prevista na própria constituição eclesiástica aprovada pelo regime do padroado.<sup>1407</sup>

Concedida a licença para a feitura dos jazigos, estes não deveriam conter “cruzes, imagens de santos, nem o nome de Jesus ou da Virgem Nossa Senhora, pela reverência que se lhes deve, para que não suceda fazer-se desacato, *pôr-se-lhes* (sic) os pés por cima”.<sup>1408</sup> Alguns jazigos, como os de famílias ilustradas, traziam a grafia de nomes

---

<sup>1404</sup> DA VIDE, *Constituições...*, Op. Cit. Livro 4, Título 53, p. 295.

<sup>1405</sup> DA VIDE, *Constituições...*, Op. Cit. Livro 4, Título 55, p. 295

<sup>1406</sup> DA VIDE, *Constituições...*, Op. Cit. Livro 4, Título 57, p. 299-301

<sup>1407</sup> DA VIDE, *Constituições...*, Op. Cit., Livro 4, Título 55 “Que não se abra sepultura na igreja ou adro sem se fazer a saber ao Pároco (...)”, p. 297.

<sup>1408</sup> DA VIDE, *Constituições...*, Op. Cit. Livro 4, Título 56, p. 298

individuais ou alguma inscrição na lápide sobre a glória referente à linhagem familiar do morto, através da concessão de licenças dos jazigos perpétuos.<sup>1409</sup>

A divisão da *geografia funerária* dizia respeito ao local da sepultura nas igrejas (espaço interno ou adro), às estratificações dos templos pertencentes às irmandades e posteriormente, aos cemitérios vinculados às associações religiosas ou ao luxo dos jazigos familiares das necrópoles civis, após o declínio definitivo das sepulturas eclesiásticas.<sup>1410</sup> Deste modo, quando consideramos as práticas fúnebres anteriores às leis sanitárias, raramente os escravos e forros foram sepultados nas igrejas das ordens terceiras do Carmo e de São Francisco. Em São João del-Rei, por exemplo, esses casos ocorreram, salvo melhor juízo, apenas com as crioulas escravas Margarida e Gerália, quando seus corpos foram enterrados dentro da igreja de N. S. do Carmo.<sup>1411</sup>

Até mesmo depois da construção dos cemitérios dessas ordens terceiras, os sepultamentos continuavam a ser restritos aos membros associados e — com raras exceções — abriram jazigo a alguns *pardos*. Em cemitério aberto pelos terceiros franciscanos, após a discussão da mesa em onze de outubro de 1829,<sup>1412</sup> apenas João Inocente Pardo — filho de João Evangelista da Cunha — morto por lombrigas, foi ali enterrado.<sup>1413</sup> Já no cemitério do Carmo, erguido por volta de 1835,<sup>1414</sup> identificamos nove *pardos* sepultados entre 1837 a 1848, um número bastante restrito, em demonstração à seletividade dos mortos ali enterrados.<sup>1415</sup>

---

<sup>1409</sup> DA VIDE, *Constituições...*, *Op. Cit. Livro 4, Título 56*, p. 298. Ver também: REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, p. 182-185.

<sup>1410</sup> Sobre as marcas sociais presentes na arquitetura dos túmulos, ver: CYMBALISTA, *Op. Cit.*, p. 71-100.

<sup>1411</sup> Em 04/08/1831 faleceu Margarida Crioula solteira, escrava de Perpétua escolástica, sepultada na Igreja do Carmo. Dois anos depois (09/03/1833), faleceu de tísica Gerália Crioula de 24 anos, escrava de Dona Mariana Francisca de Paula, também sepultada no Carmo. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1829, fev-1840, mar.).

<sup>1412</sup> Segundo Sebastião de Oliveira Cintra, o primeiro requerimento para construção de um cemitério vinculada à Ordem terceira de São Francisco de São João del-Rei foi encaminhada em 1820. Consoante Cintra ‘O assunto somente voltou a ser discutido a 11/10/1829, quando foi “proposta a necessidade de proceder-se a fatura do cemitério desta Venerável Congregação, em cumprimento da lei de primeiro de outubro de 1828...’. Para o atendimento do projeto legal seria, inicialmente, demarcado no terreno da Ordem, o lugar apropriado para a construção do cemitério, que deveria possuir muros divisórios e portão de entrada. Como a Ordem efetuava grandes despesas na continuação de outras obras (côro e último altar), adiou-se a construção do ‘edifício das catacumbas e carneiras’. A 16/04/1847 a mesa autorizava ao irmão síndico a proceder aumento e reformas no cemitério da Ordem ‘por ter caído a parede da frente por causa das chuvas’’. Cf.: CINTRA, *Efemérides...*, *Op. Cit.*, p. 130.

<sup>1413</sup> AMNSP-SJDR, Assento de Óbito de João Inocente (12/12/1847). Cf.: Livro de Óbitos (1844, ago-1848, jan.).

<sup>1414</sup> Consoante Cintra: “Em reunião do Consistório da Ordem do Carmo, autoriza-se ao irmão tesoureiro a pagar ao mestre de obras, Jesuíno José Ferreira, ‘oitocentos réis’ diários, a fim de que termine a construção do portão de ferro do cemitério.” Cf.: CINTRA, *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>1415</sup> Foram enterrados no Cemitério do Carmo os pardos: Josefa Senhorinha de Jesus Parda (07/12/1839), Romana Maria da Silva Parda (21/03/1840), João Batista da Silva pardo (20/01/1838), Tomázia de Jesus (03/10/1845), José de Matos Pardo (20/01/1837), Gertrudes Maria da Cerqueira Parda (10/12/1847), Cândida

Analisando em pormenor a distribuição social das sepulturas na Freguesia do Pilar, podemos visualizar pela *tabela 20* os locais sagrados mais acessíveis aos cadáveres de escravos, libertos e livres de cor. Importante lembrar que nossa amostragem — reproduzida nas tabelas a seguir — não inclui as pessoas brancas, mas aqueles registros de óbitos que apresentam a *condição social* escrava, forra ou filho (a) de forro (a); a *cor não branca* do indivíduo (preta ou parda) e os *grupos étnicos africanos* (angola, mina, monjolo, benguela, etc.) e *nativos* (crioulos, cabras e mestiços). Nesse sentido, nossos dados não correspondem ao total de sepultamentos feitos nesses espaços de templos e cemitérios, mas à distribuição relacionada aos grupos sociais atrelados ao cativo ou próximos a ele.

Quanto aos sepultamentos em cemitérios, só podem ser considerados de forma efetiva a partir de 1820-1821, com a criação do Cemitério Geral da Vila, embora o Cemitério da Matriz tenha iniciado timidamente suas atividades em 1809.<sup>1416</sup> No entanto, as pessoas escravas, libertas ou pardas livres continuaram a enterrar os seus mortos em igrejas até pelo menos em 1837. Neste ano identificamos a inumação de Josefa *parda inocente*, filha legítima de Manoel dos Passos Nunes, sepultada dentro da Igreja de São Gonçalo Garcia, o último sepultamento realizado em igreja envolvendo esses grupos sociais.<sup>1417</sup>

De acordo com nosso levantamento, certificamos que entre 1782-1850, as igrejas concentraram 76,72% dos falecidos, até mesmo porque as práticas de inumação em cemitérios foram implementadas paulatinamente após as mudanças na legislação do Império, através da imposição das leis de higiene surgidas nas primeiras décadas do Oitocentos. Reportando-se ao enfoque das *sepulturas eclesiásticas*, podemos notar pela exposição da *tabela 19* que os locais sagrados mais acessíveis ao sepultamento dos grupos sociais mencionados foram: o Adro da Matriz, “por nada pagar”<sup>1418</sup> (48,39%); a Igreja de Nossa Senhora do Rosário (14,74%) e a Igreja das Mercês (6,26%). Notamos também uma participação relativa de inumações desses segmentos dentro da igreja matriz (5,33%), no entanto boa parte desses sepultamentos na

---

Damiana de Oliveira Parda (18/03/1846), Francisco de Assis Lima Pardo (Reverendo, 16/02/1846) e Juliana Maria Pereira Parda (07/01/1847). Cf.: AMNSP, Livros de Óbitos (1782-1850).

<sup>1416</sup> Em 06/04/1809 faleceu no “Hospital da Vila” por “bexigas”, a forra Maria da Silva Crioula. Recebeu todos os sacramentos e foi sepultada no Cemitério da Matriz. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1808, out.- 1811, jun.). De 1809 a 1811, foram 201 sepultamentos localizados neste cemitério, todavia, os enterros nesta necrópole ocorreram de forma mais efetiva após 1830 (entre 1811 a 1829 não identificamos sepultamentos feitos neste local.) Cf.: AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1782-1850).

<sup>1417</sup> AMNP-SJDR, Assento de Óbito de Josefa Parda (30/05/1837), Livro de Óbitos (1829, fev-1840, mar.).

<sup>1418</sup> De acordo com Adalgisa Campos, em consulta ao regimento de Dom Manoel da cruz (1749), “não se pagaria pela sepultura fora da igreja matriz (*apud ecclesiam*); contudo, o abrir a cova e o serviço religioso continuavam sendo remunerados: o reverendo vigário recebia a esmola da encomendação e de duas missas (uma oitava e três quartos, da cruz alçada (meia oitava) e o fabriqueiro de preparar a sepultura (um quarto de oitava). Se o sepultamento fosse feito no interior da igreja, eram acrescentadas duas oitavas da campa e outra oitava das missas que eram remuneradas à parte.” Cf.: CAMPOS, *As irmandades de São Miguel...*, Op. Cit., p. 141-142.

matriz não mencionou a condição social dos falecidos, o que sugere o interesse gerado pelos grupos de cor à devoção da Boa Morte, algo que será desenvolvido mais a frente. Em seguida, destacamos os enterramentos realizados na capela de devoção dos pardos de São Gonçalo Garcia (1.91%).<sup>1419</sup> (Ver *tabela 20*)

Os “anjinhos” ou “inocentes” inseridos nesta contagem (*tabela 20*) nem sempre recebiam campas internas separadas, como postulavam as orientações pastorais de meados do século XVIII.<sup>1420</sup> Essas crianças, arroladas no total de 2576 corpos, foram em sua maioria (70,30%) sepultadas em solo sagrado, embora 69,29% dessas covas bentas (1811) situavam-se do lado de fora da igreja paroquial.<sup>1421</sup> Quanto aos jazigos internos, nota-se que os pequenos não receberam o mesmo investimento de sepultamento em relação aos adultos. Talvez em razão dos altos índices de mortalidade infantil, seus progenitores preferissem sepultá-los em covas menos onerosas. Vale lembrar que eram considerados “anjinhos” apenas as crianças batizadas, os rebentos pagãos não mereciam, segundo o imaginário católico, alcançar o paraíso celeste por não terem purgado as manchas do pecado original, por isso estavam condenados ao *limbo* e não poderiam receber a proteção do solo sagrado.<sup>1422</sup> (Ver *tabelas 20 e 21*)

Levando em consideração a disposição das sepulturas dentro dos templos, as mais prestigiadas se localizavam próximas aos altares principais, ou seja, “das grades para dentro”. Nas matrizes, essas campas estavam reservadas aos vigários perpétuos ou aqueles fiéis distintos, como os irmãos do Santíssimo Sacramento, por conseguirem licença para enterrarem seus devotos “nos degraus do altar-mor para baixo”.<sup>1423</sup> Em alguns testamentos relatava-se o local de preferência do jazigo a ser aberto dentro da igreja. O Capitão José da Silva Lima — *preto forro* da Costa da Mina — declarou o desejo de ser coberto pelo hábito do “Glorioso S. Francisco” e depois de encomendado e velado o seu corpo, ser enterrado próximo a “pia de água benta, da parte direita da porta principal” da capela do Rosário; templo sagrado de sua devoção e irmandade, onde serviu a Virgem com “vários cargos”.<sup>1424</sup> Certamente, o irmão notório do Rosário esperava que as gotículas de água benta que,

---

<sup>1419</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1420</sup> CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel...*, *Op. Cit.*, p. 142.

<sup>1421</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1422</sup> VOVELLE, *As almas do purgatório...*, *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>1423</sup> DA VIDE, *Constituições...*, *Op. Cit.*, Livro 4, Título 56, p. 299.

<sup>1424</sup> AMNSP-SJDR, Testamento de José da Silva Lima (22/08/1788), anexo ao seu assento de óbito (26/07/1790). Livro de Óbitos (1790, mar-1792, nov.).



porventura, respingassem em seu túmulo, aliviassem seu estado de sofrimento durante sua expiação transitória do purgatório, como se acreditava naquela época.

O exemplo dado pelo confrade acima demonstra que, dependendo do cargo hierárquico ocupado dentro da confraria, diferente era o prestígio sagrado alcançado pelas sepulturas distribuídas entre os mesários. Alguns compromissos faziam questão de esclarecer a “diferença de qualidades” na hora de enterrar seus oficiais, como assim procedeu o sodalício do Rosário da Freguesia de São José da Barra Longa, ao pontuar em seu estatuto, a necessidade de manter as “sepulturas com diferença de lugares para [assegurar] as qualidades diferentes das pessoas de que se compõem esta irmandade.”<sup>1425</sup> A associação de São Gonçalo do Amarante — ereta na Igreja do Brumado, filial do Pilar de São João del-Rei — reservava as sepulturas “distintas” alocadas “do cruzeiro para cima até o arco” àqueles que serviram como juiz, procurador, tesoureiro e escrivão.<sup>1426</sup> Deste modo, os irmãos oficiais ou da realeza ocupavam lugares privilegiados próximos aos altares, às imagens dos santos de devoção ou à pia de água benta. No entanto, a organização das sepulturas hierarquizadas pelo aspecto sacro, considerava — depois da capela-mor — as imediações do arco cruzeiro como as campas mais valiosas. Em seguida vinham, “as coxias, uma de cada lado; as covas da teia (...) e, por último, aquelas situadas no nártex e nos corredores.”<sup>1427</sup>

Dentro da matriz do Pilar de São João havia também a campa da Boa Morte, com seis sepulturas “livres e isentas da Fábrica,” sendo dois dos seus jazigos alocados “ao pé do Altar para os Oficiais de Mesa” e quatro dispostos “no corpo da Igreja.”<sup>1428</sup> Pela consulta aos assentos de óbitos, raras foram as indicações de sepulturas nessas campas, todavia, supomos que do total dos 414 cadáveres — pertencentes a esses segmentos enterrados no interior da matriz — muitos devem ter conseguido acesso às covas internas em função do atrativo devocional gerado pela irmandade dos *homens pardos*.<sup>1429</sup> Contudo, os registros desses obituários foram omissos, em grande parte, em esclarecer detalhadamente o local das campas, quando enterrados no interior da igreja paroquial, e o possível vínculo desses defuntos com a irmandade dos “pardos legítimos”. (Ver *tabela 20*)

---

<sup>1425</sup> Cf.: Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Freguesia de São José da Barra Longa, Bispado de Mariana, 1760, Cap. 19, fl. 26. In: MARTINS FILHO (org.), *Op. Cit.*, p. 265

<sup>1426</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de São Gonçalo, ereta na Igreja do Arraial do Brumado (1738), Cap. 11, fl. 15.

<sup>1427</sup> CAMPOS, *As Irmandades de São Miguel...*, *Op. Cit.*, p. 141.

<sup>1428</sup> AMNSP-SJDR, Compromisso da Irmandade de N. S. da Boa Morte dos Homens Pardos. Vila de São João del-Rei, 1786, Essas campas foram reivindicadas pelo Cap. 13 “Das sepulturas que terá a Irmandade”, fl. 14.

<sup>1429</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

Por seu turno, notamos que a maioria (51,85%) da população adulta enterrada dentro da matriz não mencionou a condição social. Por outro lado a participação de escravos (22,22%) e de pessoas forras (17,59) demonstrou certo equilíbrio quanto ao acesso dessas covas internas, embora muitos *indivíduos de cor*, sem a condição esclarecida nos óbitos, deveriam ser libertos ou descendentes deste segmento. No que se refere à procedência ou a cor desses defuntos, dificilmente os africanos tiveram chances de receber covas internas no templo da paróquia, já a categoria dos “nascidos no Brasil” representaram 84,25%, com destaque ao grupo dos *pardos*, ao perfazerem 62,03%, dos corpos ali inumados, provavelmente devotos da Boa Morte.<sup>1430</sup> (Ver *tabelas 20, 22 e 23*)

Fora da igreja, mas em lugar ainda revestido pelo sagrado, o adro (solo mortuário mais desprestigiado)<sup>1431</sup> concentrou o maior número de cadáveres de escravos e africanos, como se pode visualizar pelas *tabelas 22 e 23*. Do total de 3.757 corpos enterrados, 1.255 (33.40%) correspondiam aos inocentes e, 2.502 (66.59%) às pessoas adultas.<sup>1432</sup> Desses últimos registros, 77,41% perfaziam os escravos, 12,66% não tiveram a condição social declarada, 9,31 eram libertos. Ao passo que declaradamente livres, havia somente dois falecidos, provavelmente pessoas muito pobres devido à desclassificação social daquelas covas (Ver *tabela 22*).<sup>1433</sup>

Quanto à origem dos cadáveres adultos, 65,38% correspondia aos sepultamentos de africanos,<sup>1434</sup> algo sugestivo quanto ao peso da *segregação social da morte*, pois sem o amparo e a proteção de uma irmandade religiosa durante a vida, era certo que os africanos (caso recebessem sepultura sagrada) teriam acesso somente às covas mais desclassificadas. Para se ter uma ideia desta segmentação na distribuição das sepulturas, é patente que os *crioulos* tiveram maiores oportunidades de sepultamentos dentro das igrejas. No adro, este segmento constituía 19,66 % dos corpos ali enterrados. Já os *pardos* (5,55%), *cabras* (2,43%)

---

<sup>1430</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1431</sup> Segundo Reis, “a cova no adro era tão desprestigiada que podia ser obtida gratuitamente. Ali se enterravam escravos e pessoas livres muito pobres.” Cf.: REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, p. 175.

<sup>1432</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1433</sup> Os registros se referem a Manoel Pereira Cabra (capitão do mato), enterrado no adro em 17/03/1783 e ao Alferes João Gomes da Costa Pardo, sepultado também neste local em 13/01/1793. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1782, ago- 1786, jun.) e Livro de Óbitos (1792, nov.- 1796, jan.).

<sup>1434</sup> Deste segmento africano, destacaram-se os angolas (24,78%), benguelas (10,59%) e minas (9, 19%), ou genericamente “pretos” ou “da Costa” (5, 27%). Esta configuração remete, de certa forma, às influências do tráfico atlântico (ver capítulo 4). Cf.: AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1782-1850).

e *mestiços* (0,31%) raramente receberam jazigo neste espaço tão pouco prestigiado.<sup>1435</sup> Em vista disto, a reclassificação social no espaço funerário — “mais do que em qualquer outro aspecto da existência” — revela as distinções sociais representadas pelos rituais mortuários.<sup>1436</sup> (Ver *tabelas 22 e 23*).

No que tange aos sepultamentos realizados em outros templos, podemos afirmar, com exceção dos enterros realizados fora da matriz, que as tumbas oferecidas pela irmandade do Rosário foram as mais procuradas na Freguesia do Pilar, em razão da grande popularidade desta devoção em agregar filiados entre os diversos segmentos *de cor*. A igreja dos *pretos* abrigou, pelo menos, 1145 corpos durante o período estudado; apenas 132 (11,52%) constituíram os “anjinhos”, ao passo que a maioria de 1013 cadáveres (88,45%) perfez os adultos.<sup>1437</sup> Em termos proporcionais, a população escrava inumada — abrigada pelo manto protetor do Rosário — só não foi maior do que a enterrada no adro da matriz, dado que sugere a intenção clara dos cativos em se integrar nesta agremiação para obter proteção durante e após a morte (ver *tabelas 21 e 23*).

Se a proteção na hora da morte foi um dos atrativos exercidos para que o escravo aderisse a um sodalício, certamente a devoção ao Rosário se tornou a principal possibilidade, na medida em que sua força de intercessão no estágio *post-mortem* passou a integrar sistematicamente o imaginário de crenças desses irmãos. Sendo assim, mesmo quando o confrade conseguisse se filiar em outras irmandades, muitas vezes a identificação com o Rosário se tornava explícita em ocasiões em que os testadores libertos expressavam sua preferência em ser enterrados neste solo sagrado.<sup>1438</sup> Esta constatação demonstra que, mesmo

---

<sup>1435</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1436</sup> CYMNALISTA, *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>1437</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1438</sup> Notamos esta preferência em alguns testamentos de irmãos libertos que, ao serem filiados a outras associações, demonstraram o desejo de ser sepultado na igreja do Rosário. Rosa Maria Angélica Forra declarou ser “irmã terceira da confraria de São Francisco de Paula da imperial cidade de Ouro Preto” e, mesmo assim desejou ser enterrada na Capela do Rosário, onde também era filiada. Cf.: AMNSP-SJDR, Testamento de Rosa Maria Angélica Forra (24/12/1826), anexo ao assento de óbito (1827). Do mesmo modo, a liberta Maria da Silva matriculada nas Mercês e no Rosário, preferiu ser sepultada na igreja desta última devoção. AMNSP-SJDR, Testamento de Joana Maria da Silva Fonseca (29/10/1822). Luiza Gomes da Silveira Crioula, irmã das Mercês e do Rosário, tomou a mesma decisão, ao preferir ter uma sepultura na capela da Virgem dos *pretos*. Cf.: AMNSP-SJDR, Testamento de Luiza Gomes da Silveira (setembro de 1818). Livro de Óbitos (1818, ago-1824, fev.). Luiza Cardoso de Nação Mina, Bartolomeu Crioulo, Joana Maria da Fonseca Mina e Quitéria Braz Forra, igualmente irmãos das duas associações (Mercês e Rosário) também optaram pelo sepultamento na agremiação dos *pretos*. Cf.: AMNSP-SJDR, Testamento de Luiza Cardoso Mina (13/02/1798). Anexo ao assento de óbito (23/03/1798). Testamento de Bartolomeu Crioulo (13/02/1807). Anexo ao assento de óbito (03002/1823). Testamento de Joana Maria da Fonseca Mina (29/11/1822), anexo ao assento de óbito (1827). Livro de Óbitos (1824, fev-1829, fev.) Testamento de Quitéria Braz Mina (07/08/1801). Anexo ao óbito (15/08/1804). Livro de Óbitos (1804, mar- 1807, mai.).

diante de uma legião de intercessores do purgatório, o amparo da Virgem do Rosário foi buscado principalmente por escravos (54,68%) e libertos (26,06%), em relação aos adultos ali sepultados, quando se tratava de procurar proteção na vida pós-túmulo.<sup>1439</sup> (Ver *tabela 22*).

Nessa perspectiva, a devoção à Virgem do Rosário compreendeu uma escatologia própria do cativo, pois nela os exilados da diáspora tinham maiores chances de serem acolhidos e receberem — na vida e na morte — o amparo social e sagrado, segundo os pressupostos da pastoral missionária, preocupada em justificar teologicamente a escravidão. Deste modo, os exercícios de meditação dos mistérios cristãos ensinavam ao devoto a não pensar somente nas aflições terrenas, mas na busca pela morte santa como objetivo colocado para se traçar uma vida virtuosa. Sendo assim, os africanos, filhos de Coré ou de Cam, na visão dos doutrinadores, poderiam encontrar no Rosário as possibilidades de redenção espiritual, pois se a Virgem tinha neles seus filhos preferidos, era certo que ela serviria como principal intercessora, tanto na expiação terrena, como na purgação *post-mortem*. Por isso a busca maciça de escravos e libertos pelo seu *manto protetor* os abrigava, segundo a religião, contra os abusos do cativo, garantindo-lhes a passagem para a salvação eterna.

Quanto ao critério de origem desses devotos escravos ou remanescentes da escravidão ali enterrados, a maioria representava a região do centro-oeste africano (38,69%); em seguida, predominavam os “nascidos do Brasil” (24,77%) e, em terceiro lugar, se destacavam os africanos ocidentais (15,69%). Os *angolas* (17,27%), *crioulos* (16,88%) e os *minas* (14,31%), — tidos como grupos de destaque na condução das decisões administrativas da irmandade — ocuparam maior espaço dos jazigos no interior da igreja. Já os *benguelas* (8,68%), *congós* (3,84%) e *rebolos* (0,78%), mesmo muito frequentes nas entradas (1782-1850) tiveram uma adesão relativamente menor, quando comparados com os grupos anteriores, hegemônicos na mesa diretiva.<sup>1440</sup> (ver *tabela 23*)

No entanto, esta comparação deve ser matizada, pois nem todos sepultados nas igrejas eram irmãos, em razão da prerrogativa estatutária oferecer serviços funerários mediante pagamento dos não filiados. Outra observação se deve ao fato dos assentos de óbitos remeterem ao final da vida do indivíduo, não correspondendo, então, ao período de filiação e sim de desligamento forçado da irmandade.

---

<sup>1439</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1440</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843. Sobre a composição social dos matriculados e da mesa diretiva, ver os capítulos 3 e 5.

O próximo contingente a se destacar na distribuição das sepulturas do espaço funerário de São João del-Rei diz respeito aos falecidos enterrados na Capela das Mercês *dos Crioulos*. Neste templo, identificamos a maior presença dos *libertos* (36,85%), chegando a superar a participação dos escravos enterrados (25,07%), entre os 331 falecidos adultos.<sup>1441</sup> (Ver *tabela 22*) Esta presença efetiva de forros ali inumados corrobora a importância do simbolismo da libertação e o ideal de afastamento das insígnias do cativo. Isso se justifica pelo fato dos cadáveres dos indivíduos escravos representarem um pouco mais de um quarto, enquanto aqueles sem condição social declarada (35,34%), podendo encobrir libertos ou seus descendentes que tiveram esta informação omitida pelos registros. Ao fazer jus a proteção dos *crioulos*, a *Senhora libertadora dos grilhões* abrigou em seu recinto sagrado 71,90% *crioulos*, 12,08% *pardos* e, 3,92% *cabras*. Os africanos, como se pode acompanhar pela *tabela 22*, dificilmente conseguiam ser enterrados naquele templo.

Por fim, o espaço sagrado a receber uma frequência mais restrita de enterros foi o de São Gonçalo Garcia dos *homens pardos*. Neste localizamos apenas 78 nomes adultos nos quais a maioria (51,85%) não tinha referência da condição social; 23,07% eram escravos e 11,53%, forros. Os irmãos do santo pardo franciscano, ao admitirem *peleas brancas, morenas e pardas*,<sup>1442</sup> foram bastante restritivos aos africanos. Nela se enterrou apenas uma estrangeira da África,<sup>1443</sup> fazendo dos *pardos* (87,17%), o grupo hegemônico dos sepultados naquele recinto divino.<sup>1444</sup> (Ver *tabelas 22 e 23*) Apesar da reduzida participação de escravos, podemos acompanhar — através do desenvolvimento da análise dos requerimentos de privilégios e resgates das irmandades (capítulos 1 e 2) — como esta irmandade procurou proteger seus filiados cativos do abuso de maus-tratos senhoriais e da violência sexual sofrida pelas escravas irmãs. No entanto, esses pedidos não se dirigiam em defesa de todos os escravos, mas aos irmãos de São Gonçalo Garcia, considerados “pardos legítimos” e dignos da representação do privilégio.

Diante do exposto podemos certificar o quanto a sepultura eclesiástica dizia sobre a identidade social e devocional do morto. Os *enterros ad sanctos* aprofundaram as relações de

---

<sup>1441</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1442</sup> AMNSP-SJDR, Estatutos dos Gloriosos santos São Francisco de Assis e Gonçalo Garcia, sob proteção de N. S. do Amparo; Freguesia de N. S. do Pilar, São João del-Rei, 1853, cf.: Cap. 19, fl. 22.

<sup>1443</sup> Cf.: Eu me refiro ao assentamento de Ana Preta, casada com João Romão, sepultada em 14/02/1831 na Igreja de São Gonçalo Garcia, ver: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1829, fev. – 1840, mar.).

<sup>1444</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

reciprocidade entre vivos e mortos, aproximando os laços entre as igrejas peregrina (Terra), triunfante (Céu) e sofredora (Purgatório). Nesse sentido, ao assegurar um espaço sagrado para o cadáver, concorria-se para a salvação de sua alma, o auxiliando no livramento das penas purgativas, reduzindo, portanto, seu sofrimento no período expiatório *post-mortem*. A importância da memória visual, auditiva e olfativa ao pisar sobre as sepulturas no sub-solo das igrejas fazia com que os fiéis vivessem cotidianamente uma comunhão afetiva com seus mortos, os mantendo presentes não apenas nas lembranças individuais, mas nos ritos sagrados, na participação dos ofícios divinos, das missas fúnebres, dos funerais das almas, do cheiro piedoso<sup>1445</sup> que se acreditava exalar das tumbas sagradas...

Com o avanço da campanha sanitária, o caráter valorativo do cheiro dos mortos passa a se transformar em odor infeccioso, insuportável e alvo de fiscalização da nova legislação de atendimento à salubridade pública. A vigilância olfativa se estendeu para a censura auditiva, no sentido de repreender os dobres de sinos, as cantorias e outras manifestações barulhentas da morte. Falava-se muito em “corrupção dos ares” causada pelas exalações cadavéricas; as *palavras de ordem* naquele momento da pós-independência<sup>1446</sup> — quando as preocupações higienistas tomaram força — consistiam em erradicar os enterros insalubres, planejar o ambiente urbano, livrar o ambiente das contaminações miasmáticas e prevenir-se das moléstias pela desinfecção dos ares.

Nesta perspectiva, a civilização dos costumes fúnebres estava em pauta da agenda política do partido liberal durante o Primeiro Reinado (1822-1831) e governo das Regências (1831-1840). Como vimos no capítulo sobre os festejos, o interesse em “civilizar o império” incluía, além da higienização da morte, a repressão de “*algazarras, ajuntamentos, vozeias de pretos*, como vimos no capítulo dos festejos” e outras manifestações populares das vias públicas. O projeto liberal visava regulamentar a arquitetura do espaço urbano, com base numa concepção de *moralidade pública*, em que o ambiente citadino deveria se ver livre das *imundícies* causadoras de moléstias e dos *marginalizados* da sociedade — considerados desalinhados aos princípios de *civilização, cidadania* — isto é, das tão reivindicadas *moralidade e segurança públicas*. Sendo assim, ao executar a limpeza das ruas, deveriam se

---

<sup>1445</sup> Sobre a sensibilidade olfativa da morte e suas mudanças, ver: RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p. 66-68.

<sup>1446</sup> A carta Régia de 14 de janeiro de 1801 — pela qual se proibiam enterros dentro dos templos, orientando a construção de cemitérios extramuros — atuou na prática como letra morta. O assunto passou a ser retomado, com força, nas discussões legislativas, com o Decreto de Outubro de 1828. Cf.: REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, p. 274-275.

retirar delas os “loucos, embriagados, animais ferozes ou danados”, vetar “obscenidades públicas”.<sup>1447</sup>

Para além do alinhamento, iluminação e reparos de ruas, asseio das vias públicas, matadouros, a política de saúde preventiva era avessa aos costumes considerados — naquele discurso médico — como expressões da ignorância, superstições, barbárie. Por isso, os enterros eclesiásticos passaram a ser vistos como insalubres e supersticiosos. A Igreja, presente em todo processo de transformações das práticas fúnebres, mudou o *tom* de suas pregações, pois os mortos deixaram de ser bem vindos dentro dos seus templos, em vista da necessidade eclesiástica em higienizar a morte e purificar o culto divino das credences populares. Foi com este argumento doutrinário que muitos membros da Igreja decidiram afastar os enterramentos *ad sanctos* dos templos, em apoio aos cemitérios extramuros, fora das cidades, mas benzidos sob licença do bispo e protegidos pelas capelas edificadas para a promoção dos ofícios divinos e encomendação dos corpos.<sup>1448</sup>

No entanto, o processo não foi linear, nem unilateral para todos os representantes religiosos; a própria protelação e consentimento dos capelães em São João del-Rei, permitindo que os confrades de suas irmandades continuassem a sepultar seus mortos dentro dos templos, expressam a dificuldade ou resistência em aderir aos novos padrões de higienização.

Contudo, os enterros ilegais permaneceram em vigor na Vila por alguns anos após a reforma imperial de 1828. Aos poucos, as associações religiosas foram adotando as medidas sanitárias e compactuaram com a necessidade de se erguer cemitérios. No entanto, em São João del-Rei não houve a construção de cemitérios extramuros, mas de necrotérios intraurbanos, situados em terrenos próximos às igrejas, o que demonstra um vínculo dos

---

<sup>1447</sup> BMBCA-SJDR, Livro de Registros e Leis, Decretos, Resoluções do Conselho Geral da Província (...); Ver a aplicação do Decreto de 1828 transcrito no Título 3º, Art. 66, Parágrafo 3º “(...) cautela contra o perigo proveniente da divagação dos loucos, embriagados, animais ferozes danados, ou daqueles que correndo podem incomodar aos habitantes (...) Parágrafo quarto: Sobre as vozerias nas ruas em horários de silêncio, injúrias, obscenidades contra a moral pública”; fl. 60

<sup>1448</sup> Na Bahia, houve a colisão de diversos setores sociais, incluindo a aversão de alguns membros da Igreja e as resistências populares mediante às leis sanitárias, fato que eclodiu no confronto aberto da Cemiterada (1836). Cf.: REIS, *A morte é uma festa...*, *Op. Cit.*, p. 281-284. Já no Rio, muitas autoridades eclesiásticas demonstraram apoio às mudanças de higiene, mesmo com a reação contrária de alguns conventos, acompanhada pela reivindicação para se manter as práticas de encomendação dos corpos nas igrejas. Deste modo, não houve uma oposição formal da Igreja, quanto às mudanças sanitárias. Vale lembrar ainda, que o poder eclesiástico não se viu alheio ao processo, haja vista o decreto de nº 583, de 05 de setembro de 1850, em que o cemitério público seria “destinado apenas aos que seguissem a religião do Estado”; onde pelo seu Art. 1º, §3º “garantiu-se os direitos eclesiásticos do cemitério na sua parte religiosa.” Cf.: RODRIGUES, *Lugares dos mortos...*, *Op. Cit.*, p. 132.

paroquianos com as formas tradicionais de sepultamento.<sup>1449</sup> As primeiras mudanças na Vila se deram com as construções dos cemitérios da Matriz, da Misericórdia<sup>1450</sup> e do “Geral da Vila” nas duas primeiras décadas do Oitocentos. A primeira necrópole, em funcionamento desde 1809,<sup>1451</sup> abrigou o maior número de mortos entre os cemitérios da localidade. Nele foram enterrados 1074 cadáveres, sendo 527 (49,06%) crianças.<sup>1452</sup> Entre os 547 adultos, os escravos foram hegemônicos (56,12%), mas dividiram o espaço mortuário com forros (11,70%), *livres de cor* (6,03%) e com aqueles sem condição declarada (25,59%). Neste contexto em que se aproximavam as leis de cerceamento do tráfico (Leis de 1831; 1850), os segmentos dos “nascidos no Brasil” correspondiam a 58,86%, mas havia ainda uma presença africana elevada (37,29%). (Ver tabelas 22 e 23)

Já o cemitério da Misericórdia — situado em “frente ao Hospital” e construído entre 1818-1819 para atender os internados falecidos — ficou conhecido por oferecer jazigos aos indigentes. Nesta necrópole identificamos 91 adultos e 36 inocentes; os escravos constituíram a maioria de 78,02% dos corpos adultos ali enterrados; muitos deles (42,85%) eram africanos, provavelmente não tiveram recursos suficientes para providenciar uma “boa morte” (Ver tabelas 21, 22 e 23). Por fim, o Cemitério Geral da Vila — edificado por pressões do poder municipal — depois do cemitério da matriz concentrou o segundo maior contingente de mortos, com 154 adultos e 71 inocentes. Em termos relativos, esta necrópole acolheu o maior percentual de africanos, com 50,64% dos seus cadáveres ali enterrados, sendo a maioria deles de condição social servil (75,97%).<sup>1453</sup> (ver tabelas 21, 22 e 23)

Quanto aos cemitérios adjacentes às irmandades de cor — Rosário, Mercês, São Gonçalo Garcia, Boa Morte — podemos dizer que o pertencente ao Rosário registrou a maior presença de corpos nele enterrados. Os irmãos da Virgem protetora dos *pretos* se integraram parcialmente às mudanças sanitárias, ao se reunirem em consistório da irmandade em 1831, demonstrando interesse em seguir as normas higiênicas de sepultamento, sem que com isso tivessem que abrir mão da proximidade com os mortos e da assistência religiosa. Em reunião registrada em ata houve a menção da aquisição, por compra, de um lote de terras vendido pelo

---

<sup>1449</sup> CARVALHO, Consuelo de Azevedo. *No silêncio dos túmulos: transformações nos ritos fúnebres na vila de São João del-Rei (1829-1858)*. São João Del-Rei: FUNREI, 2001.

<sup>1450</sup> O cemitério da Misericórdia funcionou desde 1819 e foi desativado em 1897. Cf.: ALVARENGA, Op. Cit., p. 48.

<sup>1451</sup> O primeiro sepultamento identificado no Cemitério da Matriz que aparece em nossa amostra foi o de Maria da Silva Crioula Forra, falecida no “Hospital da Vila”, com todos os sacramentos em 06/04/1809. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1808, fev.-1811, jun), fl. 468

<sup>1452</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1453</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.



Alferes Antônio José de Oliveira Barreto à associação. Nesta ata em que se formalizou o acordo comercial da propriedade, ficou explícito o objetivo de utilizar o espaço — “de sete braças e meia até a esquina (...), [ao] lado da dita Matriz” — para servir de construção do Cemitério do Rosário.<sup>1454</sup> Três anos depois, segundo Gaio Sobrinho, foi inaugurada uma capela no cemitério dos *pretos* a fim de atender a comodidade dos capelães para a realização dos ofícios religiosos, cerimônia de finados e a encomendação dos corpos dos irmãos. Em frente ao espaço mortuário, em seu portão de entrada, foi colocada uma inscrição “*Eu já fui o que tu és, tu serás o que eu sou.*”<sup>1455</sup>

O primeiro assento de óbito a fazer referência ao Cemitério do Rosário foi o de Rosa Preta Forra, falecida em 17 de agosto de 1831, sob a assistência dos sacramentos da penitência e da extrema-unção e enterrada no cemitério daquela devoção.<sup>1456</sup> Este espaço mortuário também recebeu pelo menos 117 corpos entre o período de 1831-1850; do total de 90 pessoas adultas, 45,55% eram escravas e 18,88% forras e 2,22% livres de cor.<sup>1457</sup> Os africanos “de Nação/ da Costa” — em referência à mudança da nomenclatura do tráfico, não mais cuidadosa em relatar os mercados ou portos de embarque — foram os que mais receberam jazigo (41,11%), em seguida os “nascidos no Brasil” (36,66%), com destaque aos crioulos (28,88%).<sup>1458</sup> (Ver tabelas 22 e 23)

Já os cemitérios das Mercês e de São Gonçalo Garcia demonstraram certa seletividade na hora de enterrar seus cadáveres em seus espaços mortuários. Evidentemente essas restrições refletem as segregações não explicitadas nos compromissos, mas praticadas pelos irmãos em suas políticas de admissão no cotidiano confraternal. A necrópole do santo *pardo*, localizada atrás de sua capela,<sup>1459</sup> começou a funcionar aproximadamente em 1837, quando identificamos a primeira inumação feita com o cadáver de Maria Parda Inocente, filha legítima de Joaquim Faustino e de Inácia Maria.<sup>1460</sup> A maioria (89,65%) dos corpos ali

---

<sup>1454</sup> AINSR-SJDR, Livro 40, Administração e Termos Diversos, Termo de ajuste de terras que fez o Reverendo Custódio de Castro Moreira a Irmandade de N. S. do Rosário para o Cemitério, (20/01/1831), fl. 10.

<sup>1455</sup> SOBRINHO, A. G. *Visita à Colonial Cidade de São João del-Rei*. São João del-Rei: FUNREI, 2001. Cap.4: Um Encontro com os Mortos, p.83-100. \_\_\_\_\_ *Sanjoanidades. Op. Cit.*, p. 19

<sup>1456</sup> AMNSP-SJDR, Assento de Óbito de Rosa Preta Forra (17/08/1831), Livro de Óbitos (1829, fev-1840, mar.).

<sup>1457</sup> AMNSP-SJDR, Livros de Óbitos (1830-1850). Não há registros de 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1458</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1830-1850). Não existem registros para os anos de 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1459</sup> SOBRINHO, *Sanjoanidades...*, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>1460</sup> AMNSP-SJDR, Assento de Óbito de Maria Parda Inocente (25/07/1837), Livro de Óbitos (1829, fev.-1840, mar.).

enterrados eram de *pardos* e, 82,75%, sem condição social declarada.<sup>1461</sup> (Ver tabelas 22 e 23)

Nas Mercês, o primeiro a ser enterrado em seu cemitério foi o inocente José Crioulo, escravo de Maria Teodora Angélica em 29 de fevereiro de 1830.<sup>1462</sup> Assim como José, mais outras 67 crianças foram neste local enterradas entre 1830-1850. Do total de 79 adultos inumados, quase 95% nasceu no Brasil, sendo 49,36% *crioulos* e 40,50% *pardos*.<sup>1463</sup> Esta participação quase nula de cadáveres africanos pode estar associada à seletividade informal da confraria pelos crioulos e outros segmentos sociais mais afastados do estigma da escravidão. Quanto à condição social, a maioria dos sepultados nas Mercês (62,02%) não teve esta referência em seus assentos. (Ver tabela 22).<sup>1464</sup> Este apontamento pode ser um indício de que muitos filhos de libertos podem ter deixado de carregar a designação de “forro/liberto ou *pardo livre*” em razão da transformação do processo de reconhecimento formal dos nascidos livres no Brasil. Sendo assim, muitos libertos e seus descendentes deixaram de portar, paulatinamente, o estigma social da escravidão na inscrição dos documentos durante as décadas seguintes da implementação da Constituição de 1824.<sup>1465</sup>

\*

Em vista do que foi discutido acerca das reformas cemiteriais em São João del-Rei, observamos como as irmandades buscaram se inserir no projeto de saúde pública, sem causar danos drásticos aos costumes funerários. Com isso, as confrarias, como a do Rosário, optaram por uma *modernização conservadora*, evitando assim, a construção de cemitérios fora do perímetro urbano. O cemitério Geral da Vila, primeiro espaço mortuário público-civil proposto pela Câmara Municipal, deveria ter participação da autoridade eclesiástica, que contaria comum a capela ou altar “para a celebração do santo ofício da missa”. O novo espaço para inumar os defuntos teria obedecia ainda às normas higiênicas de inumação, isto é, contar com *tantos palmos de proximidade das covas*, além de atender uma distância mínima entre elas.

A irmandade do Rosário foi uma das associações pioneiras em adquirir um terreno para manter a integridade dos serviços funerários, sem abrir mão da assistência religiosa.

---

<sup>1461</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1830-1850). Não existem registros para os anos de 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1462</sup> AMNSP-SJDR, Livro de Óbitos (1829, fev-1840, mar.) Assento de Óbito de José Inocente (19/02/1830).

<sup>1463</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1830-1850). Não existem registros para os anos de 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1464</sup> AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1830-1850). Não existem registros para os anos de 1835-1836 e entre 1841-1843.

<sup>1465</sup> MATTOS, *Escravidão e Cidadania...*, Op.Cit., p. 20-21.

Poucos anos após a inauguração da necrópole, logo os irmãos trataram de erguer uma capela para melhor atender os serviços eclesiais do capelão. Nesse período também se inaugurou o uso do caixão fechado,<sup>1466</sup> em razão dos aconselhamentos de prevenção médica contra as epidemias. Advertia-se, de modo geral, contra os sepultamentos nas igrejas, às tradições espetaculares do funeral barroco, às vozerias dos funerais africanos ao convívio afetivo com os mortos e moribundos.

Não obstante, durante o tempo em que as sepulturas *ad sanctos* estiveram vigentes, a igreja do Rosário, em razão do seu perfil agregador, abrigou em seus jazigos o maior número de escravos e libertos,<sup>1467</sup> segundo a distribuição geográfica das sepulturas averiguadas para os espaços internos dos templos instalados na Vila de São del-Rei. Nesse sentido, muitos estrangeiros, principalmente os centro-africanos de diferentes procedências, buscaram na adesão ao sodalício, o recurso para superar as situações limites colocadas pelo cativo, como também, para apaziguar os anseios dos mortos, através da assistência fúnebre confraternal e da reinterpretação dos símbolos católicos orientados pela doutrina do *bem morrer*. A solidariedade na doença, a busca pela cura espiritual a proteção delegada durante o estágio terminal e o auxílio para evitar que o irmão caísse em estado de mendicância constituíram traços dos projetos de vida desses confrades. Sendo assim, meditar sobre os mistérios cristãos significava refletir sobre a importância do papel da morte cristã como parâmetro para se construir uma vida virtuosa, concorrendo, deste modo, para a salvação espiritual na vida do *além túmulo*.

Por outro lado, a experiência devocional esteve longe de se encerrar nos ensinamentos doutrinários; o *culto dos mortos* — tão apreciado pelas culturas centros africanas — alcançou uma dinâmica própria no interior da confraria. Isso correu devido à mediação híbrida da linguagem cristã em interação com as memórias africanas; lembrando sempre do papel ativo exercido por essas referências da pré-travessia no contexto da diáspora atlântica.

Os irmãos vassalos da *Nobre Nação de Benguela* sintetizaram a re-significação do culto dos mortos por meio da intensificação dos sufrágios, transformando a busca pela salvação das almas do Purgatório, um dos objetivos máximos de integração identitária vivida no interior do Rosário. Outrossim estes elos de pertencimento se desenvolveram de forma mais coesa e específica no Reinado da Nobre Nação, espaço privilegiado para a veneração das

---

<sup>1466</sup> REIS, *A morte é uma festa. Op. Cit.*, p. 263.

<sup>1467</sup> Em termos absolutos, a igreja do Rosário sepultou o maior número de libertos (264) entre o período analisada, já concernente ao aspecto relativo, a igreja das Mercês (122) concentrou um percentual maior em relação ao total de suas sepulturas internas. Cf.: Tabela 21.

*almas* dos parentes étnicos — reconhecidos nas feições das “almas milagrosas” — e cultuadas como intercessoras nas causas urgentes do cotidiano daqueles devotos.

Por seu turno, a caridade entre os *irmãos vivos e defuntos* — ancorada numa perspectiva de redimensionamento identitário da pós-travessia — fortaleceu os laços de família espiritual de cunho étnico e devocional. Ainda que esta caridade entre vivos e mortos fosse uma das principais prerrogativas de filiação ao Rosário, esta se tornou a própria razão de ser do Reinado Benguela, voltado, fundamentalmente, para a piedade dos *falecidos compatriotas*. Nesse sentido, o agrupamento de várias nações centro-ocidentais no interior deste Reinado levou a uma diferenciação do grupo que, ao se utilizar das classificações do tráfico, criou para si uma forma inédita de *ser* não só dentro da irmandade do Rosário, mas no próprio contexto da escravidão.

Sendo assim, esta nova forma de posicionar no mundo atlântico assinalou frentes específicas de *se ver* e *ser reconhecido* através dos sinais diacríticos da morte vinculados tanto às representações fúnebres propiciadas pela liturgia católica, como pelas memórias africanas, através da recriação da ancestralidade. Deste modo, ser vassalo da Nobre Nação significava, antes de tudo, ser devoto do Rosário e acreditar nesta devoção como fonte de amparo às aflições existenciais e espirituais, sobretudo, nas questões atinentes à morte e à salvação da *alma* no mundo pós-túmulo. Ao lado da *Virgem dos pretos* — intercessora no do destino dos mortos, na perspectiva desta comunidade devocional — desenvolveu-se, de forma peculiar, o culto às *almas penitentes* identificadas nos nomes dos *parentes de nação*. Essas almas eram permanentemente lembradas pelos vivos quando, em visita às sepulturas sagradas, ofereciam orações contínuas aos familiares étnicos e, porque não, aos seus entes ancestrais, espíritos de linhagem recriados com outros sentidos na experiência do exílio. Em vista disso, garantir os *rituais de passagem* — como os sacramentos ao moribundo, o funeral comunitário, o dobre de sinos, a mortalha e o solo sagrado — se tornou o objetivo substancial desses *irmãos benguelas* que; ao se reunirem em frente ao Oratório das Almas (folgedos da Praia), elegiam seus reis para festejar o pertencimento comunitário entre os viventes e seus antepassados.

Esta contiguidade entre os seres terrenos e seres do além (almas) apropriada por esses irmãos foi continuamente ratificada não só pela prática dos sufrágios, mas pela proximidade física entre os fiéis e as tumbas internas, propiciadas pelas *sepulturas ad sanctos*. Notamos ao longo desta discussão sobre a distribuição da geografia funerária, que muitos centro-africanos e, em segundo lugar os procedentes da Costa Ocidental, junto aos “nascidos no Brasil”,

procuraram o recurso protetor colocado pela irmandade do Rosário para viverem a solidariedade na morte. Desta forma, esses homens e mulheres evitavam, assim, a incerteza de contar com o auxílio senhorial neste momento de vulnerabilidade ou o desprestígio das covas instaladas no adro.

Por conseguinte, com o avanço da campanha sanitária, a *morte asséptica, inodora e silenciosa* parece ter triunfado e chegado até aos nossos dias. Não obstante, a tentativa de *expulsar os mortos da cidade dos vivos* não rompeu definitivamente as lentas estruturas mentais<sup>1468</sup> do imaginário católico acerca do Purgatório e da crença no poder de intercessão da Virgem Maria na salvação dos mortos. Até hoje, qualquer visitante que chegar à cidade de São João del-Rei — nos tempos de quaresma — poderá testemunhar as antigas práticas recriadas por alguns grupos de moradores da cidade quando estes saem às ruas em oração nas noites de sextas-feiras, pedindo proteção às *almas*. Ainda se podem ouvir as batidas das catracas, a recitação do rosário e os cânticos lúgubres feitos em paragens de cemitérios e igrejas em *encomendação das almas* dos seus antepassados, mas isso é outra história.

**TABELA 20: Locais de sepultamento segundo os assentos de óbitos (1782-1850):**

<b>LOCAIS DAS SEPULTURAS</b>	<b>Nº</b>	<b>%</b>
<b>IGREJAS</b>	<b>5.956</b>	<b>76.72</b>
Adro da Matriz de N. S. do Pilar	3.757	48.39
Igreja de N. S. do Rosário	1.145	14.74
Igreja de Nossa S. das Mercês	486	6.26
Dentro da Matriz de N. Sra. do Pilar	414	5.33
Igreja de São Gonçalo Garcia	149	1.91
Campa de N. S. da Boa Morte (Matriz)	3	0.03
Igreja de Nossa Senhora do Carmo	2	0.02
<b>CEMITÉRIOS</b>	<b>1.755</b>	<b>22.60</b>
Cemitério da Matriz	1.074	13.83
Cemitério Geral da Vila/ Cemitério	225	2.89
Cemitério das Mercês	147	1.89
Cemitério da Misericórdia/ Misericórdia	127	1.63
Cemitério do Rosário	117	1.50
Cemitério de São Gonçalo Garcia	38	0.48
Cemitério da Ordem Terceira do Carmo	13	0.16
Cemitério da Boa Morte	11	0.14
Cemitério da Ordem Terceira de São Francisco	2	0.02
Cemitério das Almas	1	0.01
<b>Não Menciona*</b>	27	0.36
<b>Ilegível</b>	22	0.28
<b>Rasgados</b>	3	0.03
<b>TOTAL</b>	<b>7.763</b>	<b>100.00</b>

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Foram arrolados 7763 registros, considerando os obituários escravos, libertos e livres de cor (adultos e inocentes)

Não existem registros para os anos de 1812-1817 ; 1835-1836 e 1841-1843

<sup>1468</sup> VOVELLE, *Ideologias e Mentalidades...*, Op. Cit., p. 260-331.

**TABELA 21: Locais de sepultamento segundo os assentos de óbitos de inocentes (1782-1850):**

<b>LOCAIS DAS SEPULTURAS</b>	<b>Nº</b>	<b>%</b>
<b>IGREJAS</b>	<b>1.811</b>	<b>70.30</b>
Adro da Matriz de N. S. do Pilar	1.255	48.71
Dentro da Matriz de N. Sra. do Pilar	198	7.68
Igreja de Nossa S. das Mercês	155	6.01
Igreja de N. S. do Rosário	132	5.12
Igreja de São Gonçalo Garcia	71	2.75
<b>CEMITÉRIOS</b>	<b>744</b>	<b>28.88</b>
Cemitério da Matriz	527	20.45
Cemitério Geral da Vila/ cemitério	71	2.75
Cemitério das Mercês	68	2.63
Cemitério da Misericórdia/ Misericórdia	36	1.39
Cemitério do Rosário	27	1.04
Cemitério de São Gonçalo Garcia	9	0.34
Cemitério da Ordem Terceira do Carmo	4	0.15
Cemitério da Boa Morte	1	0.03
Cemitério da Ordem Terceira de São Francisco	1	0.03
<b>Não Menciona*</b>	<b>10</b>	<b>0.38</b>
<b>Ilegível</b>	<b>8</b>	<b>0.31</b>
<b>Rasgados</b>	<b>3</b>	<b>0.11</b>
<b>TOTAL</b>	<b>2.576</b>	<b>100.00</b>

Fonte: AMNSP- SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Foram arrolados 2.576 registros de inocentes escravos, libertos e livres de cor. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

**TABELA 22: Locais de sepultamento segundo a condição social dos falecidos adultos (1782-1850):**

<b>LOCAIS DAS SEPULTURAS/ Cond. Social:</b>	<b>Nº</b>	<b>%</b>
<b>IGREJAS</b>		
<b>Adro da Matriz de N. S. do Pilar</b>	<b>2.502</b>	<b>100.0</b>
Agregados	2	0.07
Coartados	7	0.27
Escravos	1.937	77,41
Filhos de forros	4	1.98
Forros	233	9.31
Livres	2	0.07
Não Menciona	317	12.66
<b>Igreja de N. S. do Rosário</b>	<b>1.013</b>	<b>100.0</b>
Agregados	1	0.09
Coartados	11	1.08
Escravos	554	54.68
Filhos de forros	12	1.18
Forros	264	26.06
Livres	3	0.29
Não Menciona	168	16.58
<b>Igreja de Nossa S. das Mercês</b>	<b>331</b>	<b>100.0</b>
Escravos	83	25.07
Filhos de forros	9	2.71
Forros	122	36.85
Não Menciona	117	35.34
<b>Dentro da Matriz de N. S. do Pilar</b>	<b>216</b>	<b>100.0</b>
Escravos	48	22.22

Filhos de forros	5	2.31
Forros	38	17.59
Livres	13	6.01
Não Menciona	112	51.85
<b>Igreja de São Gonçalo Garcia</b>	<b>78</b>	<b>100.0</b>
Coartados	1	1.28
Escravos	18	23.07
Forros	9	11.53
Livres	4	5.12
Não Menciona	46	58.97
<b>Campa de N. S. da Boa Morte (Matriz)</b>	<b>3</b>	<b>100.0</b>
Escravos	1	33.33
Forros	1	33.33
Livres	1	33.33
<b>Igreja de Nossa Senhora do Carmo</b>	<b>2</b>	<b>100.0</b>
Escravos	2	100.0
<b>CEMITÉRIOS</b>		
<b>Cemitério da Matriz</b>	<b>547</b>	<b>100.0</b>
Coartados	1	0.18
Escravos	307	56.12
Filhos de forros	2	0.36
Forros	64	11.70
Livres	33	6.03
Não Menciona	140	25.59
<b>Cemitério Geral da Vila/ Cemitério</b>	<b>154</b>	<b>100.0</b>
Escravos	117	75.97
Forros	16	10.38
Não Menciona	27	17.53
<b>Cemitério da Misericórdia/ Misericórdia</b>	<b>91</b>	<b>100.0</b>
Agregados	1	1.09
Escravos	71	78.02
Forros	7	7.69
Livres	8	8.79
Não Menciona	4	4.39
<b>Cemitério do Rosário</b>	<b>90</b>	<b>100.0</b>
Escravos	41	45.55
Forros	17	18.88
Livres	2	2.22
Não Menciona	30	33.33
<b>Cemitério das Mercês</b>	<b>79</b>	<b>100.0</b>
Agregados	1	1.26
Escravos	17	21.51
Forros	5	6.32
Livres	7	8.86
Não Menciona	49	62.02
<b>Cemitério de São Gonçalo Garcia</b>	<b>29</b>	<b>100.0</b>
Livres	5	17.24
Não Menciona	24	82.75
<b>Cemitério da Ordem Terceira do Carmo</b>	<b>9</b>	<b>100.0</b>
Livres	2	22.22
Não Menciona	7	77.77
<b>Cemitério da Boa Morte</b>	<b>10</b>	<b>100.0</b>
Livres	1	10.00
Não Menciona	9	90.00
<b>Cemitério da Ordem Terceira de São Francisco</b>	<b>1</b>	<b>100.0</b>
Não Menciona	1	
<b>Cemitério das Almas</b>	<b>1</b>	<b>100.0</b>
Não Menciona	1	
<b>Não Menciona o local</b>	<b>16</b>	<b>100.0</b>

Escravos	8	50.00
Forros	4	25.00
Não menciona a cond.	4	25.00
<b>Ilegível</b>	<b>12</b>	<b>100.0</b>
Escravos	9	75.00
Não menciona a cond.	3	25.00
<b>Rasgados</b>	3	
<b>TOTAL</b>	<b>5187</b>	

Fonte: AMNSP- SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Foram arrolados 5187 registros, considerando os obituários escravos, libertos e livres de cor adultos. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

**TABELA 23: Sepultamentos segundo as procedências étnicas dos falecidos adultos (1782-1850):**

<b>LOCAIS DAS SEPULTURAS/ Procedências:</b>	<b>Nº</b>	<b>%</b>
<b>IGREJAS</b>		
<b>Adro da Matriz de N. S. do Pilar</b>	<b>2.502</b>	100.0
<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>132</b>	5.27
<b>A. Ocidental</b>	<b>265</b>	10.59
Cabo Verde	9	0.35
Cobú	18	0.41
Courana	7	0.27
Mina	230	9.19
Nagô	7	0.27
Ilha da Madeira	1	0.03
<b>Centro-oeste africano:</b>	<b>1.229</b>	49.12
Ambaca	1	0.03
Angola	620	24.78
Bamba	1	0.03
Benguela	265	10.59
Cabinda	12	0.47
Cabundá	53	2.11
Camondongo	3	0.11
Cassanje	12	0.47
Congo	132	5.27
Ganguela	34	1.35
Mofumbe	18	0.71
Monjolo	28	1.11
Rebolo	40	1.59
Songo	10	0.39
<b>África Oriental</b>	<b>2</b>	0.07
Moçambique		
<b>Não Identificados:</b>	<b>8</b>	0.31
Bandara	1	0.03
Mocoxo	1	0.03
Sabaru	2	0.07



Tapa	1	0.03
Timbu	1	0.03
Xambá	2	0.07
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>725</b>	28.97
Cabras	61	2.43
Crioulos	492	19.66
Mestiços	8	0.31
Pardos	164	5.55
<b>Não Menciona</b>	<b>141</b>	5.63
<b>Igreja de N. S. do Rosário</b>	<b>1.013</b>	100.0
<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>148</b>	14.61
<b>A. Ocidental</b>	<b>159</b>	15.69
Cabo Verde	5	0.49
Cobú	3	0.29
Mina	145	14.31
Nagô	6	0.59
<b>Centro-oeste africano:</b>	<b>392</b>	38.69
Ambaca	1	0.09
Angola	175	17.27
Benguela	88	8.68
Cabinda	3	0.29
Cabundá	8	0.78
Calunga	1	0.09
Cassanje	4	0.39
Congo	39	3.84
Ganguela	10	0.98
Mofumbe	14	1.38
Monjolo	13	1.28
Rebolo	28	2.76
Songo	8	0.78
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>251</b>	24.77
Cabras	14	1.38
Crioulos	171	16.88
Pardos	66	6.51
<b>Não Menciona</b>	<b>61</b>	6.02
<b>Ilegível/ rasgado</b>	<b>2</b>	0.19
<b>Igreja de Nossa S. das Mercês</b>	<b>331</b>	100.0
<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>11</b>	3.32
<b>A. Ocidental</b>	<b>6</b>	1.81
Courana	1	0.30
Mina	5	1.51

<b>Centro-oeste africano:</b>	<b>8</b>	2.41
Angola	5	1.51
Benguela	2	0.60
Cabundá	1	0.30
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>291</b>	87.91
Cabras	13	3.92
Crioulos	238	71.90
Pardos	40	12.08
<b>Não Menciona</b>	<b>14</b>	4.22
<b>Ilegível/ rasgado</b>	<b>1</b>	0.30
<b>Dentro da Matriz de N. S. do Pilar</b>	<b>216</b>	100.0
<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>8</b>	3.70
<b>A. Ocidental</b>	<b>6</b>	2.77
Mina	6	2.77
<b>Centro-oeste africano:</b>	<b>9</b>	4.16
Angola	5	2.31
Benguela	3	1.38
Monjolo	1	0.46
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>182</b>	84.25
Cabras	7	3.24
Carioca	1	0.46
Crioulos	38	17.59
Mestiços	2	0.92
Pardos	134	62.03
<b>Não Menciona</b>	<b>11</b>	5.09
<b>Igreja de São Gonçalo Garcia</b>	<b>78</b>	100.0
<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>1</b>	1.28
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>76</b>	97.43
Cabras	4	5.12
Crioulos	3	3.84
Mestiços	1	1.28
Pardos	68	87.17
<b>Não Menciona</b>	<b>1</b>	100.0
<b>Campa de N. S. da Boa Morte (Matriz)</b>	<b>3</b>	100.0
Pardos	3	100.0
<b>Igreja de Nossa Senhora do Carmo</b>	<b>2</b>	100.0
Crioulos	2	100.0
<b>CEMITÉRIOS</b>		
<b>Cemitério da Matriz</b>	<b>547</b>	100.0

<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>114</b>	20.84
<b>A. Ocidental</b>	<b>8</b>	7.01
Cabo Verde	1	0.18
Mina	7	1.27
<b>Centro-oeste africano:</b>	<b>81</b>	14.80
Angola	32	5.85
Bamba	1	0.18
Benguela	24	4.38
Cabinda	2	0.36
Cabundá	1	0.18
Congo	10	1.82
Mofumbe	3	0.54
Monjolo	2	0.36
Rebolo	5	0.91
Songo	1	0.18
<b>África Oriental</b> Moçambique	<b>1</b>	0.18
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>322</b>	58.86
Cabras	8	1.46
Crioulos	166	30.34
Mestiços	1	0.18
Pardos	147	26.87
<b>Não Menciona</b>	<b>21</b>	3.83
<b>Cemitério Geral da Vila/ Cemitério</b>	<b>154</b>	100.0
<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>15</b>	9.74
<b>A. Ocidental</b>	<b>4</b>	2.59
Mina	4	2.59
<b>Centro-oeste africano:</b>	<b>59</b>	38.31
Angola	16	10.38
Benguela	11	7.14
Cabinda	8	5.19
Cassanje	2	1.29
Congo	10	6.49
Ganguela	4	2.59
Mofumbe	1	0.64
Rebolo	6	3.89
Songo	1	0.64
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>40</b>	25.97
Cabras	1	0.64
Crioulos	27	17.53
Pardos	12	7.79
<b>Não Menciona</b>	<b>36</b>	23.37

<b>Cemitério da Misericórdia/ Misericórdia</b>	<b>91</b>	100.0
<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>17</b>	18.68
<b>A. Ocidental</b>	<b>2</b>	2.19
Mina	2	
<b>Centro-oeste africano:</b>	<b>20</b>	21.97
Angola	9	
Benguela	2	2.19
Cabinda	1	1.09
Cabundá	1	1.09
Cassanje	1	1.09
Congo	3	3.29
Mofumbe	1	1.09
Rebolo	1	1.09
Songo	1	1.09
<b>África Oriental</b>		
Moçambique	<b>1</b>	1.09
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>32</b>	35.16
Cabras	2	2.19
Crioulos	19	20.87
Pardos	11	12.08
<b>Não Menciona</b>	<b>19</b>	20.87
<b>Cemitério do Rosário</b>	<b>90</b>	100.0
<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>37</b>	41.11
<b>A. Ocidental</b>	<b>2</b>	2.22
Mina	2	2.22
<b>Centro-oeste africano:</b>	<b>4</b>	4.44
Angola	1	1.11
Benguela	2	2.22
Rebolo	1	1.11
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>33</b>	36.66
Cabras	1	1.11
Crioulos	26	28.88
Pardos	6	6.66
<b>Não Menciona</b>	<b>14</b>	15.55
<b>Cemitério das Mercês</b>	<b>79</b>	100.0
<b>Da Costa/ Preto (a)/ de Nação</b>	<b>4</b>	5.06
<b>Nascidos no Brasil:</b>	<b>75</b>	94.93
Cabras	4	5.06
Crioulos	39	49.36

Pardos	32	40.50
<b>Cemitério de São Gonçalo Garcia</b>	<b>29</b>	100.0
<b>Nascidos no Brasil:</b>	29	100.0
Cabras	1	3.44
Crioulos	2	6.89
Pardos	26	89.65
<b>Cemitério da Ordem Terceira do Carmo</b>	<b>9</b>	100.0
Pardos	9	100.0
<b>Cemitério da Boa Morte</b>	<b>10</b>	100.0
Pardos	<b>10</b>	100.0
<b>Cemitério da Ordem Terceira de São Francisco</b>	<b>1</b>	100.0
Pardo	<b>1</b>	
<b>Cemitério das Almas</b>	<b>1</b>	100.0
Pardo	1	
<b>Não Menciona o local</b>	16	100.0
Angolas	3	
Benguelas	3	
Crioulos	3	
Pardos	7	
<b>Ilegível</b>	<b>15</b>	100.0
Preto de Nação	1	
Angolas	2	
Ganguela	2	
Cabra	1	
Crioulos	2	
Pardos	3	
Não Menciona	1	
Rasgados	3	
<b>TOTAL</b>	<b>5187</b>	

Fonte: AMNSP-SJDR, Assentos de óbitos (1782-1850). Foram arrolados 5187 registros, considerando os obituários escravos, libertos e livres de cor adultos. Não existem registros para os anos de 1812-1817; 1835-1836 e entre 1841-1843.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência devocional dos irmãos do Rosário em São João del-Rei traz marcas do contato inter-cultural 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.

Por seu turno, o parentesco confraternal foi redefinido para esses devotos de modo particular com base na *ressemantização* identitária forjada pelo pertencimento étnico e devocional. Sendo assim, rezar pelo *parente de nação*, ou lhe oferecer missas votivas em prol da salvação de sua alma, significou o fortalecimento dos elos comunitários entre mortos e vivos a partir da segmentação étnica re-equacionada no interior da confraria. Essas fronteiras culturais, é preciso lembrar, dependiam dos usos feitos por esses sujeitos do exílio das atribuições da nomenclatura em torno do tráfico, junto aos arranjos e alianças culturais em suas formas inéditas de se verem e serem reconhecidos na experiência do mundo atlântico. Neste aspecto, a vivência da morte — mediada pela liturgia católica em interação ao culto dos ancestrais — se estabeleceu como sinal diacrítico de diferenciação do grupo devocional, sem causar, portanto, a ruptura completa com o corpo da irmandade; pois os *vassalos benguelas* construíram a sua auto-representação como devotos do Rosário, por verem nesta devoção o instrumento privilegiado para a salvação das *almas padecentes* dos seus familiares étnicos.

Não obstante, esta segmentação pode ser percebida pelo viés relacional entre *estabelecidos* e *outsiders*, na medida em que os *benguelas* — enquanto um dos grupos majoritários na irmandade — não conseguiram reverter esta representatividade das matrículas nos enquadramentos administrativos da irmandade. Por outro lado, os irmãos *congós*, *minas*, os *nascidos no Brasil* e os *angolas* se demonstraram mais coesos na formação dos “grupos de pressão” na condução das decisões do corpo principal do sodalício.<sup>1469</sup> Deste modo, o *Reinado da Nobre Nação de Benguela* — ao ter entre seus *vassalos* outras procedências centro-ocidentais — pode ter sido gerado como forma de resolver os conflitos internos quanto à administração dos bens sagrados, privilegiando, assim, a concepção de autonomia dos

---

<sup>1469</sup> BRÜGGER & OLIVEIRA, *Op. Cit.*, p. 192-193.

corpos presente na acepção de poder corporativo, sem perder de vista a integridade da unidade confraternal.

Neste campo de relativa autonomia, os vassalos construíram representações próprias do *culto das almas*, reconheceram em seus antepassados (com sentidos atualizados) o processo de expiação provisória do fogo purificador e os milagres provenientes das *almas penitentes*. Sendo assim, a crença na ancestralidade não foi transposta em seu sentido puro, pois, as entidades ancestrais representavam a própria existência e continuidade das linhagens e estruturas políticas da África centro-ocidental. No Novo Mundo cumpriram outro papel ao adquirirem feições dos familiares da diáspora, denominados por “parentes de nação” ou “compatriotas” vassalos do *Reino de Benguela*.

A Corte étnica assentada nos parâmetros de poder do Antigo Regime – rei, vassalos, duques, marqueses, conselheiros – recriou, simultaneamente, concepções africanas em suas formas de assistir os mortos. Os folguedos realizados na “praia” (Córrego Lenheiro) — onde havia o oratório público das Almas — reuniam uma miríade de práticas culturais forjadas no fluxo intenso de trocas e de negociações simbólicas. Exemplo disso está na musicalidade desses folguedos, na entronização de reis ou nos reinados, nos cânticos em homenagem a *Virgem dos pretos*, no simbolismo da *água* (passagem para o reino dos mortos) e do *fogo* (invocação dos ancestrais);

O rei, nesse sentido, representava a aliança entre os vivos e os mortos, o canal de comunicação entre o mundo invisível — personificado na entidade sagrada e na força espiritual dos ancestrais — e o mundo visível das coisas terrenas. Destarte, a realeza negra, ao empunhar o cetro de prata e ao vestir o manto real e adornado com a sua coroa, demarcava as fronteiras e as mediações entre o mundo profano e o mundo sagrado. Todo dia de Nossa Senhora do Rosário, a investidura real acontecia no interior do templo desta devoção; havia a unção dos novos membros da *corte* e a transmissão ritual das insígnias. Esta transferência de símbolos reais constituía um ritual de passagem necessário para a própria existência e continuidade do grupo, como também para afastar as forças desagregadoras, a desventura, os males terrenos e espirituais.

A unção da realeza, feita dentro da liturgia católica, tinha acompanhamento da catarse coletiva promovida pela função regeneradora das festividades. Neste momento, os celebrantes retornavam — através da narração mítica das encenações de lutas e danças dos reinados — ao estado primordial do tempo e do mundo sagrado. Festejar a divindade padroeira significava tornar-se contemporâneo a ela, do mesmo modo, se fartar diante do banquete ritual remetia a

uma confraternização não só entre os celebrantes entre si, mas entre estes com a própria entidade sagrada.

Nesse sentido, a confraternização presente na fartura de alimentos não deve ser vista como atividade profana, pois a alimentação nas *culturas bantas* possuía um aspecto sagrado e, neste caso, a refeição festiva configurava uma das formas de integração com as entidades do mundo invisível. O pão benzido durante a festa de São Benedito, um dos santos mais cultuados dentro da irmandade, recuperava esta dimensão sagrada dos provimentos utilizados também como fontes de cura; lembrando que o *santo preto* representava não só o intercessor pela fartura, mas também da cura dos males corporais e espirituais, junto a Nossa Senhora dos Remédios.

Assim como o *banquete*, o elemento ígneo constituiu também uma representação sagrada para os confrades e devotos das *almas milagrosas*. Presente não só na liturgia católica, o fogo sagrado (o fogo purificador, o fogo das línguas do Espírito Santo) reportava, segundo as culturas bantas, ao instrumento de comunicação com os mortos e de proteção espiritual das choupanas. Por isso o elemento ígneo foi utilizado nas práticas dos rituais de quimbetes e de caxambu celebrados durante as reuniões noturnas da “Casa do Rosário”, instaurada em Tamanduá, um dos distritos de São João del-Rei. Entre os *benguelas da Nobre Nação*, este elemento sagrado adquiriu significação especial justamente por estar vinculado ao processo de purificação e ascensão espiritual das almas dos seus *parentes de nação* enclausuradas no inferno intermediário, como presumia a escatologia cristã apropriada pela experiência da diáspora.

Deste modo, ao levarmos em conta a plasticidade desses sistemas religiosos e dos níveis de trocas estabelecidos durante os contatos inter-culturais, podemos notar uma reintegração contínua entre os confrades com o universo pós-túmulo. Todavia, esta inserção permanente com o mundo dos mortos se refletia nas ações devotas presentes nas intenções de orações e sufrágios aos parentes falecidos, nas práticas de caridade aos irmãos vivos e defuntos (viabilizadas pelo Rosário), nos pedidos de intercessão às causas terrenas e na realização dos folguedos. Nesses últimos, a musicalidade, a dança, as batidas dos tambores tinham por finalidade entrar em comunhão com o sagrado, afugentar os espíritos malignos e acionar o poder das entidades ancestrais.

Em vista disto, a crença aos ancestrais não se opôs à crença católica referente ao poder milagroso das *almas penitentes*, uma vez que o purgatório se estabeleceu como lugar privilegiado no imaginário destes devotos *benguelas*, ao confiarem no poder salvífico das



missas enquanto principal fonte de livramento espiritual das almas dos seus *parentes*. Ademais, vimos que a apropriação do Purgatório junto ao culto das *almas* não foi exclusividade desses *irmãos vassallos* de São João del-Rei; na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Ifigênia do Rio de Janeiro também se desenvolveu uma veneração acentuada às *almas milagrosas*. O grupo formado prioritariamente por *makis*, *marris* ou *mahis*, procedentes da África Ocidental, intensificou o culto às *almas do Purgatório* com as orações às segundas-feiras, os jejuns durante a quaresma, as saudações de São Gregório ou padre-nossos, e ave-marias em intenção aos *parentes* mortos. Além disso, se preocuparam também os *makis* em atender seus irmãos de *nação mina*, aplicando-os sufrágios e outros cuidados previstos nos rituais de passagem da escatologia católica.<sup>1470</sup>

No Convento de Nossa Senhora do Parto, ainda nesta cidade, quem conduzia os rituais religiosos era uma beata *courana* (Rosa Egipcíaca), que se representava como julgadora dos mortos, a intercessora das almas do Purgatório e a santa que viria salvar os seus seguidores no dia do grande Juízo.<sup>1471</sup> Já em Minas Gerais, no Rosário do Caquende, o culto às *almas penitentes* foi assegurado graças à interatividade dos irmãos de São Miguel com os *pretos* devotos, ao permitirem que as missas votivas em benefício às *almas benditas* fossem realizadas também em altar da Virgem do Rosário. Sendo assim, as práticas do *bem morrer* foram intensamente buscadas por muitos agrupamentos negros da escravidão, por verem na referência às *almas milagrosas* a possibilidade de recriarem suas memórias assentadas na veneração às entidades dos seus antepassados e *parentes* da diáspora.

Por seu turno, a apropriação desta escatologia católica, não só pelos *vassallos benguelas*, mas pelos confrades do Rosário significou certas mudanças nos parâmetros de vida desses irmãos do exílio, pois o *bem morrer* dependia, fundamentalmente, do *bem viver*; ou seja, da vivência pia, da religiosidade das obras, da caridade ao próximo, das ações virtuosas, concorrendo, assim, para a salvação da alma no julgamento individual que seguia imediatamente a morte do indivíduo. Por outro lado, o histórico das boas ações poderia se perder se a alma não estivesse preparada para o combate espiritual colocado durante o momento derradeiro. Por isso, muitos irmãos libertos pertencentes ao Rosário pediram a intercessão do panteão católico — com destaque à Virgem do Carmo, ao Rosário, ao Anjo da Guarda, a São Francisco de Assis, à Paixão de Cristo — para o enfrentamento deste duelo *post-mortem*. Em seus depoimentos demonstraram a preocupação com o julgamento individual, pediram rigor na assistência dos sacramentos, detalharam sobre os rituais do

---

<sup>1470</sup> SOARES, *A devoção negra*. Op. Cit.

<sup>1471</sup> MOTT, *Rosa Egipcíaca*. Op. Cit.

passamento, como o uso da mortalha, as intenções de missas de corpo presente, ao local de sepultura e aos sufrágios pela salvação da alma.

Deste modo, o temor mediante a hora incerta, isto é, o instante da morte, demonstra a apropriação desses africanos e descendentes pela escatologia do julgamento individual; uma das abordagens católicas mais incentivadas pela catequese tridentina no Ultramar. Ao lado da doutrina do purgatório, foram propagadas as devoções do Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora do Rosário e São Miguel e Almas, enquanto intercessores pilares aos propósitos missionários da reforma católica, preocupada em intensificar a reunião das igrejas Peregrina (Terra), Padecente (Purgatório) e Triunfante (Paraíso). Neste raciocínio, a intervenção dos santos junto às *almas sofredoras* e o auxílio aos fiéis vivos — conforme o imaginário católico — levaram ao aprofundamento da elaboração da liturgia da morte e a caridade às almas dos cristãos falecidos.

Não obstante asseveramos ao longo deste trabalho 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.

Nas regiões cristianizadas do Congo e Ndongo (Angola), as entidades dos familiares *ma-bamba* (Ndongo) ou *bisimbi* (Congo) não deixaram de ser veneradas, mesmo que junto aos altares (*kitekis* ou *nkisi*) fossem colocadas as imagens de santos, junto às estátuas dos *kilundus* (divindade). Nesse sentido, os congolese e angolanos batizados continuaram a visitar os túmulos dos antepassados sem deixar de frequentar as celebrações católicas. Já a missa funerária realizado no Congo contava com a participação dos *nlekes* (coroistas escravos) e os assistentes que levavam oferendas aos mortos, como demonstraram as aquarelas do capuchinho Bernardino da Vezza. A recitação do rosário, muitas vezes, de dava na própria língua *kikongo* e o culto à Maria pôde ser difundido pela prática nativa dos presságios. Essas mensagens, reveladas por sonhos ou pelo transe espiritual, foram utilizadas como métodos de validação dos milagres para incorporar novos *nkisi* ou *minkisi* (instrumentos sagrados) aos códigos da cosmologia *bantu*. Sendo assim essas revelações dependiam das interações culturais e do filtro local para aprovar ou banir determinada crença, decisão que não perpassava somente pelas autoridades eclesiásticas, mas pelos interesses de apropriação dos grupos étnicos centro-africanos cristianizados.

Todavia o processo de hibridização cultural em interface aos contatos culturais entre cristãos e os povos *bantos*, iniciado ainda no período da pré-travessia, deixou suas marcas visíveis nas formas de integração e na religiosidade vivida pelos recém-chegados no Ultramar. Sendo assim, as *heranças* ou memórias africanas integraram elementos ativos na orientação não só no universo de crenças dessa pluralidade de culturas em contato, mas do próprio *modus vivendi* e nas formas criadas de identificação, segundo os parâmetros normativos e das adversidades enfrentadas pela condição de cativo no Novo Mundo.

Nesta perspectiva, o redimensionamento das atitudes perante a vida e a morte não esteve isento de confrontos, disputas, negociações e enfrentamentos políticos. A oscilação das autoridades frente às práticas de reinados — ora estimulado, ora reprimindo — evidenciam o campo de tensões criado pelas formas de expressão e visibilidade das práticas identitárias e religiosas desses grupos na *diáspora*. A própria imposição normativa dos compromissos — quanto às proibições de bebedeiras e às práticas de feitiçaria — demonstram as arbitrariedades do poder doutrinário e a necessidade do discurso evangelizador em definir as fronteiras entre o comportamento de modelo devocional daqueles considerados profanos ou gentílicos.

Nesse sentido, a construção dos parâmetros normativos perpassava, em primeiro lugar, pelo cumprimento dos anseios doutrinários e, por outro lado, pela política de negociação travada pelos irmãos na busca por fazer valer suas reivindicações. Muitas vezes os interesses desses grupos confraternais nem sempre eram convergentes com os da Coroa e os da Igreja. Por isso, ocorria, frequentemente, dos estatutos terem cláusulas revistas ou suprimidas. Esta ação demonstrava tanto a intervenção do poder régio, como o empenho dos confrades em lutarem pela perspectiva de gestão sagrada em que acreditavam ser mais coerente.

Em contrapartida, a vivência desses códigos na prática dependia, fundamentalmente, da experiência de grupo, das concepções consuetudinárias e da vigilância mútua promovida continuamente entre os co-participes da agremiação para garantir legitimidade das regras coletivas. Posto isto, a afirmação da sociabilidade tomava corpo mediante as pressões psicológicas apregoadas pelas regras de pertencimento junto às coerções normativas colocadas pela coletividade da irmandade. Nesta construção permanente do *ethos* normativo — somada ao compartilhamento de signos, ritos, parâmetros de conduta — designavam-se as condições mínimas do estado de coesão (carisma grupal) e perpetuação da vivência confraternal, dos sentimentos de pertença e identificação com o orago. Este, por sua vez, se estabelecia como veículo de arregimentação grupal, isto é, aquele capaz de agregar legiões de

devotos, em razão deste símbolo representar a proteção nas causas existenciais e espirituais desses irmãos frente às situações limites colocadas pela sociedade escravista.

Outrossim, o protagonismo formal e informal desses irmãos e irmãs influenciou não só nas formas de experimentação e edificação dessas regras na vivência prática, mas, sobretudo, na condução da administração dos bens sagrados da confraria. Exemplo disso pode ser notado pelos arranjos étnicos, ao lado da penetração das redes familiares consanguíneas entre os potentados da confraria, numa estratégia de expansão de aliados dos mesários, através do *agraciamento das mercês*. Essas alianças horizontais/verticais propagadas pelos grupos hegemônicos serviram como mecanismos de perpetuação dos segmentos mais bem organizados na ocupação dos postos administrativos, isto é, dos lugares cruciais de decisões consoantes à condução das atividades devocionais.

Deste modo, as alianças sociais desses irmãos estavam longe de se restringir ao espaço interno da confraria, o que pode ser ratificado pelo nível de organização grupal presente nas escolhas matrimoniais de alguns confrades que preferiram fortalecer os vínculos fraternos ao casaram seus filhos com membros do sodalício. Esses arranjos foram vislumbrados entre parentes consanguíneos entre reis, rainhas e juízes. Outra frente explorada para entendermos o nível de coesão das alianças étnicas em outros espaços foi cotejada pelas possibilidades de uniões endogâmicas, ou seja, casamentos realizados dentro do mesmo grupo étnico. Deste levantamento certificamos que os *angolas, benguelas, congos e minas* não demonstraram sua força de coesão apenas no espaço do sodalício, mas também na escolha dos seus parceiros, ao preferirem *seus iguais* na hora de unir frente à bênção oficial da Igreja.

Não obstante, em análise abordada sobre as alianças dentro da confraria apreendemos que os *congos*, os *minas* e os *crioulos* — hegemônicos na composição dos cargos da mesa do Rosário — não parecem ter criado divergência quanto à criação do reinado da *Nobre Nação*, instaurado em Palácio fora da igreja da devoção. A iniciativa pode ter sido bem entendida por esses grupos em razão dos reinados internos serem vistos como forma de resolver os conflitos entre os segmentos dissidentes e redistribuir os postos de poder na esfera sagrada.

No entanto, o reconhecimento deste espaço cerimonial não esteve isento de conflitos com os setores externos, como o poder eclesiástico, por exemplo. Os *vassalos benguelas* se reuniram por muitas vezes em seus peditórios para arrecadarem recursos a fim de custearem os processos judiciais abertos em decorrência dos desmandos do vigário. Os confrades do Rosário, de um modo geral, enfrentaram sérias dissidências com o pároco Antônio Caetano de Almeida de Vilas Boas, no intuito de defender sua autonomia de culto e concepção privativa

do templo em favor da representação do capelão, considerado o *verdadeiro* condutor das atividades eclesíásticas da confraria. Não por acaso, o capelão do Rosário Luiz Pereira Gonzaga, representante dos confrades desde o final do século XVIII, se posicionou ao lado dos irmãos a fim de assegurar o seu posto de liderança frente aos serviços eclesíásticos contratados pelos devotos. Sua atitude revelou, de certo modo, a reciprocidade desigual forjada entre ele, enquanto sacerdote, e os irmãos *pretos*, que viam nesta figura a representatividade não só na condução dos ofícios litúrgicos, mas o porta-voz de suas reivindicações coletivas frentes às instâncias de poder, como a igreja paroquial intervencionista. O mesmo sacerdote se posicionou como mediador entre os *vassalos*, instaurados no Palácio frente ao pároco de São João del-Rei, pois as primeiras missas celebradas aos parentes *benguelas* foram ministradas por Luiz Pereira Gonzaga. Nesse sentido, o capelão cumpriu papel de mediano entre a mesa diretiva do Rosário, a realeza da Nobre Nação e as políticas de intervenção do vigário.

Certamente, a aliança entre esses irmãos com os potentados locais – Luiz Pereira Gonzaga (sacerdote), o Padre Manoel Francisco (uma das testemunhas da compra do Palácio) e o ouvidor da comarca, Luiz Ferreira de Araújo (aliado do capelão) — fez com que a confraria dos *pretos* conseguisse colocar limites à ingerência crescente do pároco nos assuntos internos do sodalício. Sem dúvida, sem o aparato dessas alianças verticais, o Palácio poderia ter sofrido o mesmo grau de repressão enfrentado pelos praticantes de caxambu em Tamanduá, ao verem sua “Casa do Rosário” ser demolida por ordem judicial. Nesse sentido, o Palácio foi mantido porque os valores *bantos* da ancestralidade foram, de certo modo, traduzidos na linguagem litúrgica católica da *boa morte*.

Sendo assim, a propagação do Rosário, enquanto instrumento de salvação no *além intermediário*, atendeu, em parte, aos anseios missionários e expansionistas, ao se constituir como “Mãe” dos filhos do Calvário, como pregou Antônio Vieira para justificar a catequização no cativo. Por outro lado, a *Mãe dos pretos*, na perspectiva prática dos exilados, viabilizou aos seus filhos muito mais do que um consolo espiritual mediante a expiação terrena. Através do seu manto protetor, os sujeitos da diáspora encontraram espaço de expressão e de afirmação e suas identidades étnicas foram re-equacionadas, ao mesmo tempo em que os *antepassados* foram acolhidos pela ingerência do culto das *almas milagrosas*.

Nesse sentido, os rituais funerários — traduzidos pela liturgia católica da morte — viabilizaram a configuração de uma *ancestralidade benguela*, permitindo a permutação da

*alma* do falecido *parente* em entidade sagrada (*ancestral*). Isso era possível quando o espírito transeunte conseguia transpor o *espelho da morte* e fazer a travessia mítica da *kalunga*, através da garantia das solenidades mortuárias praticadas pela comunidade dos vivos. De certo modo, as memórias dos familiares consagrados foram reiteradas e invocadas por intermédio do *culto dos mortos*, permitindo a longevidade da *Nação de Benguela* e a recriação das *linhagens* forjadas numa acepção de *paretesco* da diáspora.

## **ANEXO:**

**IMAGEM I.** Imagem de Nossa Senhora do Rosário situada no altar da Igreja do Rosário de São João Del Rei. Foto tirada em 05 de abril de 2012.





**IMAGEM II: La Virgen Del Rosario- 1678.**

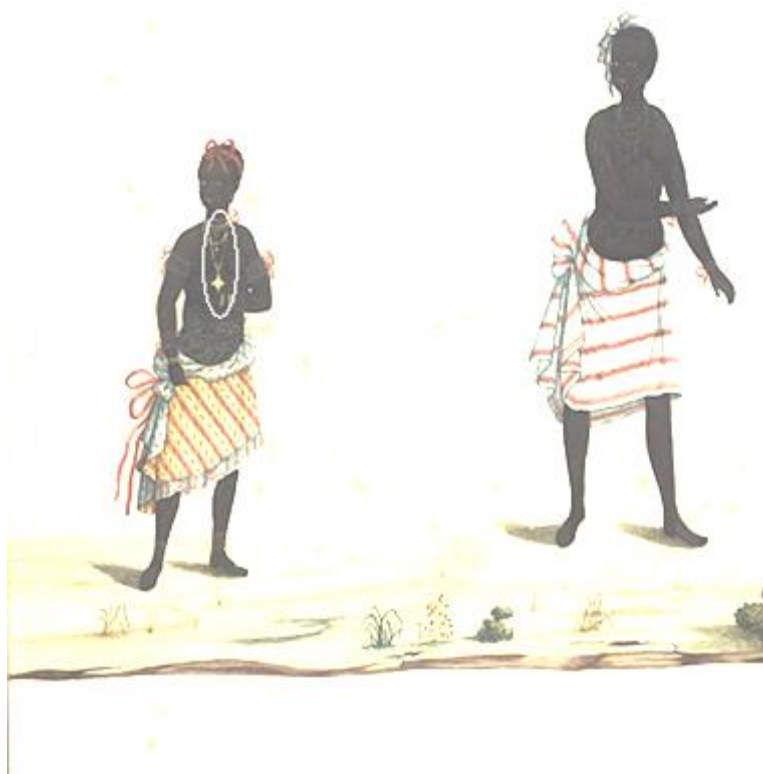
Bartolomé Esteban Murillo (1618-1682), Museo del Prado (Madrid). De acordo com Juliana de Souza, o artista foi responsável pela consagração da imagem da Virgem segurando o rosário de São Domingos. Cf. SOUZA, *Op. Cit.* p. 132.



**IMAGEM III:** Anônimo, Entrega do rosário a São Domingos e à Santa Catarina de Siena, 1809. Imagem extraída do Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de N. Sra. da Conceição de Aiuruoca (ACMC).



**IMAGEM IV: Vestimentas de escravas** (17- - ?) In.: JULIÃO, Carlos. *Noticia summaria do gentilismo da Asia com dez riscos iluminados. Ditos de figurinhos de brancos, e negros dos uzos do Rio de Janeiro, e Serro do Frio...* pr.26. **BNRJ**, Disponível em: [http://consorcio.bn.br/slave\\_trade/iconografia/iconc1\\_2\\_8i26.jpg](http://consorcio.bn.br/slave_trade/iconografia/iconc1_2_8i26.jpg). Imagem modificada, ver o rosário situado em círculo branco.



**IMAGEM V: Traje de mulher negra.** 17- - ? In: JULIÃO, *Notícia Sumária...*, *Op. Cit.* Pr. 27. Imagem modificada, ver o rosário situado em círculo branco.



**IMAGEM VI: Roupas de escravas.** (17- -?), Carlos Julião, *Notícia Sumária...*, *Op. Cit.*, Pr. 29. BNRJ. Imagem modificada, ver o rosário situado em círculo branco.



**IMAGEM VII:** Detalhe do forro pintado por Manoel Victor de Jesus para a capela do Rosário. No centro Nossa Senhora sendo venerada por São Francisco de Assis e São Domingos Gusmão (1827). Fonte: FROTA, Lélia Coelho. *Tiradentes*: retrato de uma cidade. Rio de Janeiro: Bem-te-vi Produções, 2006 , p. 87.



## **FONTES MANUSCRITAS E IMPRESSAS**

### **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana - MG (AEAM):**

Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário da Freguesia de Santo Antônio de Itaverava, Livro 15 (1743-1762).

Compromisso de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras (1821);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Congonhas do Campo (1807);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Freguesia de Santo Antônio da Casa Branca (1726);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês. Itabira do Campo (1818);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Vila Rica (1750).

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos, denominada do Alto da cruz da Freguesia de N. Senhora da Conceição de Antônio Dias. (1733).

Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Alto da Cruz (1733). Provisão Régia de 26/10/1788

Governos Episcopais (Avulsos), 1726.

Livro C 26, Entradas de N. Sra. do Rosário da Freguesia de N. Sra. da Piedade da Borda do Campo (1812-1842).

Livro C 31, Entradas de N. Sra. do Rosário da Freguesia de N. Sra. da Piedade da Borda do Campo (1841-1892).

Livro de Receitas e Despesas do Rosário da Freguesia de N. Sra. da Piedade da Borda do Campo (1812-1829).

Livro C32, Receitas e Despesas do Rosário da Freguesia de N. Sra. da Piedade da Borda do Campo (1814-1894).

Livro de Bens e Alfaias de Rosário da Freguesia de N. Sra. da Piedade da Borda do Campo (1812-1865).

### **Arquivo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de São João del-Rei - (AINSR-SJDR)**

Livros 17, 20 e 23. Entradas de irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos de São João del-Rei (1772-1850)

Livro 40, Termos de Administração da Irmandade do Rosário dos Pretos da Vila de São João

del-Rei (1818-1851)

Termo de Entrada de Ana Narcisa Vieira (18/06/1815), Livro de Entradas 20.

Termo de Entrada de Cipriano Pereira do Amaral (15/01/1815). Livro de Entradas, nº 20.

Termo de Entrada de Luís Benguela (19/10/1828). Livro de Entradas, nº 20.

Termo de Entrada de Joaquim Francisco de Assis Pereira (13/02/1831). Livro de Entradas, nº 20.

Termo de Entrada do Padre José Antônio Marinho (16/06/1841). Livros de Entradas, nº 23.

Termo de Entrada de Maria Barreto Benguela (18/11/1849). Livros de Entradas, nº 23.

Termo de Entrada de Maria Benguela, escrava de Augusto leite Teixeira (05/03/1843). Livros de Entradas, nº 23.

Termo de Entrada de Joaquim Manoel (06/01/1817), Livro nº 20.

Termo de Entrada de Florência Maria dos Santos (04/03/1848), Livro 23.

Termo de Entrada de Marco Cabral (25/01/1818). Livro 20.

Termo de Entrada de Antônio Congo (06/01/1827). Livro 20.

Termo de Entrada de Francisco de Paula (06/01/1836). Livro 23.

Termo de Entrada de Jerônimo Teodoro de Oliveira (07/02/1841). Livro 23.

Termo de Entrada de Domingos Serrano (22/01/1815). Livro 20.

Termo de entrada de Maria Josefa dos Passos (07/02/1819). Livro 20.

Termo de Entrada de Francisco Congo e Cepriana Crioula (06/03/1848). Livro 23.

Termo de Entrada de Marcelino José (06/10/1833). Livro 23

Termo de Entrada de Jacinto da Silva Crioulo (04/06/1829). Livro 20

Termos de Entradas de Ana Efigênia da Aleluia e de Maria Nunes (15/01/1815). Livro 20

Termo de Entrada de Joaquim escravo de José Vital de Almeida (25/02/1831). Livro 23.

Termo de Entrada de Antônio Crioulo, escravo de Joaquim Pestana Coimbra (19/02/1832). Livro 23.

Termo de Entrada de Cassemiro Mina, escravo do Padre Luiz José (16/01/1825). Livro 20.

Termo de Entrada de Ana Ferreira (19/04/1846), Livro 23



Termo de Entrada de Rita Vicência (31/01/1847), Livro 23

Termo de Entrada de Domingos Fernandes (31/07/1847), Livro 23

Termo de Entrada de Bento José dos Passos (12/01/1815), Livro 20

Termo de Entrada de José Francisco Alves (16/12/1832), Livro 23

Termo de Entrada de Antônio Alexandre Pereira (18/02/1832). Livro 23

Termo de Entrada de Maria Inácia Pereira Pimentel (19/02/1832). Livro 23.

Termo de Entrada de Clara Maria de Jesus Parda (22/02/1835). Livro 23

Termo de Entrada do Tenente Manoel Pereira Bastos (06/06/18??). Livro 20.

Termos de Entradas de Manoel Simplício Nobengo (27/07/1826) e de Rita Mina (06/01/1827). Livro 20.

Termos de Entradas de José de Souza (03/02/1833), Maria Clemência da Conceição (esposa de Caetano, 03/01/1836. (livro 20 e 23)

Termos de Entradas de Máximo Madeira do Pombal, Rita Pinto de Pombal, Rita Cassemiro, Quitéria Maria da Conceição registrados em 07/02/1830. Assentos de: Venância Flausino de Jesus (25/02/1831) e de Maria Marcelina de Jesus (25/02/1831). Livros 20 e 23.

Termos de Entradas de Joaquim escravo de Manoel Pereira Bastos (10/10/1850), Maria Angola, escrava do mesmo (31/10/1836), José Congo (escravo do mesmo, 15/02/1824). Livros 20 e 23.

Termos de Entradas de Maria da Silva (casada com Manoel Teodoro) e de Maria Cliofa (sic), (06/01/1819), Livro 20.

Termo de Entrada de Manoel da Cunha Viegas (03/03/1828). Livro 20.

Termo de Entrada de Maria Inês das Chagas (02/02/1817). Livro 20.

**Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei (AMNSP-SJDR):**

Auto de Casamento de Domingos Fernandes Sampaio e Rita Peixoto, Livro 10, fl. 51 (12/04/1818).

Auto de Casamento de Guilhermina Paula de Mesquita e de Antônio Caetano de Souza (23/04/1854), Livro 11, fl. 246.

Auto de Casamento de Lúcia Antônia de Mesquita e de Luís Alves de Andrade (09/09/1843), Livro 11, fl. 158.

Auto de Casamento de Inácia Antônia de Mesquita e de Francisco de Paula Cloak (21/08/1852), Livro 11, fl. 233 V.

Auto de Casamento de Manoel Lourenço de Mesquita Junior e Maria Jesuína da Silva (29/04/1854), Livro 11, fl. 248.

Auto de Casamento de Francisco Pereira Bastos Pardo e Ana Clara de Jesus Parda (maio de 1793). Livro 8.

Auto de Casamento de Manoel Pereira Bastos Pardo Forro e de Clara Costa Parda Forra (20/04/1815). Livro 10, fl. 30.

Auto de Casamento de Mariana Dias das Chagas Parda e de Manoel da Cunha Viegas Pardo (22/07/1781), Livro 6, fl. 196 v.

Auto de Casamento de José Maria Ferreira Pardo e de Mariana Dias das Chagas Parda (20/01/1841), Livro 11, fl. 137 v

Auto de Casamento de Possidônio Pereira Bastos e de Jacinta Dias das Chagas (20/05/1819, Livro 10, fl. 63.

Auto de Casamento de Francisco Coelho de Souza e de Luzia Marques Pinto (22/05/1825), Livro 11, fl. 10.

Assento de Batismo de Manoel Pardo (jan/1768), filho natural de Sebastiana Ferreira Parda Forra, Livro 12, fl. 164v.

Assento de Batismo de João Nepomuceno (maio de 1744), Livro 13, fl. 404.

Assentos de Batismo de: Guilhermina Parda (fev/1842), livro 37, fl. 141 v.; Francisca Parda (mai/1846), Livro 38, fl. 123; Antônio Pardo (nov/1848), Livro 38, fl. 216 v.; Balbino Pardo (dez/1850), Livro 38, fl. 282.

Assentos de Batismo de Maria (mai/1782), Livro 17, fl. 154 v.; Manoel (out/1784), Livro 19, fl. 238 e Escolástica (fev/1787), Livro 19, fl. 242 v; Francisca (jun/1793), Livro 19, fl. 9; José (set/1794), Livro 16, fl. 25; Bárbara (out/1796), Livro 22, fl. 247; Luiza (out/1798), Livro 24, fl. 405 v. e Antônia (out/1800), Livro 25, fl. 270. Todos filhos de Mariana Dias das Chagas Parda. Filhos de José Maria Ferreira e de Mariana Dias das Chagas (neta).

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

Assento de Óbito de Manoel da Cunha Viegas faleceu em 18/02/1792, Livro de Óbitos (1790, mar- 1792, nov.).

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de São João Del Rei (1787);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São José, Comarca do Rio das Mortes (1795);

Compromisso da Irmandade de São Gonçalo do Amarante, Arraial do Brumado (1738);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos aplicados à Igreja de São Gonçalo do Amarante. Arraial do Brumado (1815);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Cidade de São João del-Rei (1841);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos da Vila de São João del-Rei (1786);

Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de São João del-Rei, 1806.

Estatutos dos Gloriosos Santos Francisco de Assis e Gonçalo Garcia sob Proteção de Nossa Senhora do Amparo. Freguesia de Nossa senhora do Pilar, 1851.

Compromisso da Arquiconfraria de São Francisco de Assis e Santo Antônio de Lisboa alocada na Igreja de São João Evangelista da Vila de São José del-Rei (1812)

Cópia *Ipsis Litteris* do Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de São João Del-Rei feita pelo escrivão João Evangelista Ramalho em 12/03/1930 referente ao original de 30/03/1730 (Data de encerramento)

Compromisso da Irmandade do Senhor dos Passos. Freguesia de N. Senhora do Pilar. Vila de São João Del Rei, 06/12/1733.

Compromisso da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência da Vila de São João Del-Rei, confirmado pelo Convento de São Francisco de Madrid em 17 de setembro de 1761

Compromisso da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de São João del-Rei, compilado pelo Pe. João Batista da Silva em 31/10/1915, baseado no estatuto original da Venerável Ordem Terceira da Penitência da Virgem do Monte Carmelo do Rio de Janeiro, 1697.

Livro de Receitas e Despesas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São João del-Rei (1831-1844) – sem número.

Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela -1803.

Livro do Termo de Eleições da Irmandade de N. Sra. do Rosário da Freguesia de Santo Antônio da Vila de São José, 1773-1850;

Livro de Assentos da Entrada e Termos de Irmãos da Irmandade de N. Sra. das Mercês da Igreja de N. Sra. do Rosário da Vila de São José, 1757-1841;

Livro de Entradas da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São José del-Rei, Livro, nº1, (1812-1900)

Livro de Inventário de Bens da irmandade de N. Sra. da Caridade dos Escravos da Freguesia de Santo Antônio da Vila de São José, 1747-1802

Livros de Batismo (1736-1850)

Livros de Óbitos (1736-1850)

Livros de Casamentos (1736-1868)

Termo de Entrada de Ana Maria Jorge (07/06/1812). Livro de Entradas da Irmandade de N. S. do Rosário de São José del-Rei (1812-1900).

Termo de Entrada de Gregório da Paixão (14/04/1812), Livro de Entradas da Irmandade de N. S. do Rosário de São José del-Rei (1812-1900), fl. 17V.-18

#### **AMNSP- SJDR, Lista de Testamentos (Livros de Óbitos):**

##### **TESTADOR (A)/ Data de abertura:**

1. Ana de Castilho; 1802/04/10
2. Ana Maria da Silva; 1793/01/28
3. Antônia Barbosa da Conceição; 799/12/17
4. Antônia Correa de Andrade; 1824/12/06
5. Antônia da Costa Borges; 1791/07/21
6. Antônia da Silva; 1781/08/12
7. Antônia de Freitas; 1793/06/08
8. Antônio Manoel de Oliveira; 1815/11/21
9. Bartolomeu Brás da Silva; 1807/02/13
10. Bernardo José Telles; 1790/09/07
11. Caetano de Souza; 1795/01/25
12. Catarina Tinoca da Silva; 1792/01/31
13. Domingas Antônia; 1808/??/??
14. Domingos Carvalho Cunha; 1825/11/23
15. Francisca Chagas; 1823/03/26
16. Francisco Fernandes Guimarães; 1808/07/27
17. Francisco Gonçalves dos Santos; 1797/07/11
18. Francisco Moreira; 1794/10/14
19. Francisco Nunes Teixeira; 1792/01/22
20. Gervásio Pereira Lima; 1803/05/02
21. Inácia Barbosa da Silveira; 1828/01/05
22. Joana de Castilho; 1796/07/18

23. Joana de Freitas; 1821/11/16
24. Joana Fernandes Pires; 1828/01/23
25. Joana Maria da Silva da Fonseca; 1822/10/29
26. Joana Rodrigues Neves; 1823/08/03
27. Joana Xavier de Souza; 1795/04/26
28. João Ferreira da Costa Lima; 1803/01/29
29. João Francisco de Mira; 1789/11/08
30. João Martins Coelho; 1826/09/10
31. Joaquina Nunes; 1809/10/24
32. José da Cunha Preto Mina; 1793/11/03
33. José da Silva Lima; 1787/08/22
34. José Dias de Sá; 1804/06/11
35. José Ferreira de Sá; 1797/04/11
36. Josefa da Costa Gouvêa; 1797/02/12
37. Josefa de Souza Pinheiro; 1796/06/23
38. Luiz Gonçalves da Trindade; 1807/02/24
39. Luiza Cardoso; 1798/02/13
40. Luiza Gomes da Silveira; 1818/09/??  
(falecimento)
41. Manoel da Silva Brito; 1805/03/29
42. Manoel Xavier; 1803/05/11
43. Maria Aniceta Dias; 1796/07/23
44. Maria Correa de Andrade; 1789/02/13
45. Maria da Silva; 1822/10/19
46. Maria de Barros; 1804/12/17
47. Maria Fernandes Medella; 1825/01/11
48. Maria Pereira; 1795/10/08
49. Maria Xavier de Souza; 1793/07/22
50. Pedro Álvares Maciel; 1796/11/25
51. Perpétua Teixeira da Silva; 1792/06/22
52. Quitéria Brás; 1801/08/05
53. Quitéria de Souza; 1797/12/04
54. Quitéria de Souza Rosário; 1807
55. Rita de Bastos; 1783/11/09
56. Rita Gomes da Costa; 1810/09/13
57. Rita Nunes da Piedade e Mendonça;  
1791/11/24
58. Rosa da Silva de Miranda; 1796/08/11
59. Rosa de Freitas Boracha; 1807/09/02
60. Rosa Geralda; 1814/07/19
61. Rosa Gonçalves; 1802/05/08
62. Rosa Maria Angélica; 1827
63. Rosa Martins de Jesus; 1794/02/18
64. Rosa Moreira; 1821/05/28 (falecimento)
65. Tereza da Silva Reis; 1788
66. Tereza de Castilho; 1799/04/29

- 67. Tereza Franca; 1795/05/11
- 68. Tereza Joaquina de Souza; 1816/04/02
- 69. Tereza Lopes Guerra; 1795/05/13
- 70. Tomázia Maria da Silva; 1793/03/20
- 71. Vitória Gonçalves Ferreira; 1782/09/25

### **Arquivo Histórico Ultramarino**

Petição da Irmandade de São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos. 1786. AHU/Avulsos de Minas Gerais, Cx. 125, Doc. 20

“Carta de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas para o Bispo de Mariana, respondendo as acusações que eram feitas aos párocos sobre suas conhecenças pelo procurador dos povos”. Cx 30, Doc. 44, Pasta 116 (24/11/1788)

Minas Gerais, Cx. 119, Doc., nº 13

Requerimento dos irmãos pretos devotos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, pedindo provisão para se poder benzer a capela que erigiram no arraial de Nossa Senhora da Conceição, freguesia da Vila de São João Del Rei, Comarca do Rio das Mortes, fazendo-lhe o seu patrimônio. AHU – Cons. Ultram. – Brasil/MG – Cx.: 118, Doc.: 88G – Cx.: 118, Doc.: 94.

Requerimento dos homens pretos, libertos e escravos de Aplicação de São Gonçalo de Ibituruna, filial da Matriz da Vila de São João Del Rei, solicitando licença para erigir uma capela a Nossa Senhora do Rosário e formar uma irmandade regulada pelas leis de um compromisso já aprovado. AHU – Cons. Ultram. – Brasil/MG – Cx.: 163, Doc.: 29.

Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do juiz, oficiais e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, ereta pelos homens pretos na Vila da Campanha da Princesa, Comarca do Rio das Mortes, em que solicitam a confirmação do respectivo compromisso. AHU – Cons. Ultram. – Brasil/MG – Cx.: 176, Doc.: 43. AHU. MG, código 1534.

“Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos incorporada na sua Igreja cita na Vila de Campanha da Princesa.” AHU – Cons. Ultram. – Brasil/MG – Cx.: 177, Doc.: 41.

Representação dos Párocos de Minas. Parecer do Procurador da Fazenda sobre a Representação dos Párocos. Caixa 140

### **Arquivo da Cúria Metropolitana de Campanha- MG (ACMC)**

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Aiuruoca, Termo da Vila de campanha (1810);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Baependi (1820);

Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Leal Vila de Campanha (1822).

### **Arquivo Público Mineiro- APM- BH-MG.**

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia da Conceição da Vila do Príncipe do Serro Frio, 1728.

Fundo Presidência da província 1/18. Cx. 204, Ano 1836.

Livro de Portarias do Primeiro Governo Provisório, Seção Provincial 2, Ano 1822, p. 60v

Listas Nominativas, 1830-1831, Vila de São João del-Rei, Domicílio nº 32, Quarteirão 2.

Listas Nominativas 1831-1831, Vila de São João del-Rei. Domicílio nº10, Quarteirão 3.

Listas Nominativas 1830-1831, Vila de São João del-Rei ,Domicílio nº 15.Quarteirão nº 4.

Seção Colonial-11, fl 188v. Bando do Governador Dom Pedro de Almeida, Vila do Carmo (20/05/1720).

Seção Colonial- 11, fl 130/133v, Carta do Governador a Bartolomeu de Souza, Vila do Carmo (01/06/1719).

### **Arquivo Nacional – RJ (ANRJ)**

Seção Histórica 25, Compromisso da Santa Casa da Misericórdia da Vila de São João Del-Rei, 1768.

Seção Histórica 25, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Terço, 25/02/1809

ANRJ, Seção Histórica 25-06-925, Cap. 5 e cap. 13, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Terço, 25/02/1809

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Vila Rica de Ouro Preto (1727);

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos. Freguesia de São Caetano, Bispado de Mariana (1810);

### **Arquivo Nacional da Torre do Tombo: (ANTT)**

Alvará de aprovação do compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Convento de São Domingos. Ano 1529; Chancelaria de Dom João III. Livro 27.

Chancelaria da Ordem de Cristo, D' Maria I, Livro 17, fl. 94-95.

Chancelaria Antiga da Ordem de Cristo, Livro 296, fl. 50

Chancelaria de D. João III; Livro 22, Fl. 100 e Livro 27, Fl. 44.

Compromisso da Irmandade dos Crioulos de Nossa Senhora das Mercês sita na Vila de São João del-Rei (1751), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, Livro 283, fs. 153v-158.

Compromisso da Irmandade do Rosário, 1781. Ordens Monásticas e conventuais. Província de Portugal, São Francisco do Porto, Livro 3.

Confirmação de privilégios em relação à proibição de vendas dos irmãos escravos do Reino para as terras das conquistas. Ano 1753; Chancelaria de Dom José; Livro 45, fl. 180 v.

Confirmação de Privilégios da Irmandade do Rosário dos Pretos do Convento de Santa Joana, 04/02/1769, Desembargo do Paço, Estremadura e Ilhas, Maço 2091, nº29.

Confirmação de Privilégios da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Convento de São Domingos de Lisboa. Ano 1768; Desembargo do Paço, Repartição da Estremadura e Ilhas, Maço 2091, nº 29.

Estatuto dos Confrades de Nossa Senhora das Mercês na Redenção dos Cativos ereta na Capela de Nossa Senhora do Rosário do Arraial de São Gonçalo do Rio Abaixo, filial da Matriz de Santo Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara (1783). Chancelaria da Ordem de Cristo, D' Maria I, Livro 14, fs., 78-83v.

Inquisição de Lisboa, Processo 252, M. 26, 87, fs, 1744

Petição dos Confrades do Rosário da Igreja de Salvador de Magalhães para obtenção da Licença do Peditório, Desembargo do Paço, Estremadura e lhas 22/08/1783, Maço 215

Privilégios de Dom João III à Irmandade do Rosário do Convento de São Domingos. Chancelaria de Dom João III. Livro 2, fl. 159 v. Confirmações: Livro 2, fl. 107

Processo do Padre Francisco Gonçalves Lopes e de Rosa Maria Egipcíaca (1763-1767). Inquisição de Lisboa, Processos 1536-1821.

Provisão de Dom João V à Irmandade do Rosário dos Pretos do Convento da Graça acerca dos privilégios concedidos às confrarias de mesma invocação dos conventos de Salvador e da Trindade da cidade de Lisboa. Chancelaria de Dom João V. Livro 42, fl. 71 v.

Privilégio concedido à Irmandade do Rosário dos Pretos do Convento de Salvador de Lisboa. Chancelaria de Dom João V. Livro 40, fl. 63. Livro 15, fl. 58.

Provisão encaminhada à Irmandade de N. S. do Rosário de São Paulo para esmolar. Ano 1763. Desembargo do Paço. Estremadura e Ilhas. Maço 2081, nº 32.

Provisão para a Feira e quanto a ser franca requerida pela Irmandade de N. S. do Rosário do Castelo da Almada. Ano 1801; Desembargo do Paço, Repartição da Estremadura e Ilhas, Maço 460, nº 12.

Requerimento para extensão de privilégios aos irmãos da Irmandade dos Homens Pretos de N. S. Resgatada do Convento da Santíssima Trindade de Lisboa. Ano 1780, Desembargo do Paço, Repartição da Estremadura e Ilhas, Maço 1354, nº 11.



Requerimento para extensão de privilégios aos irmãos da Irmandade dos Homens Pretos de N. S. Resgatada do Convento da Santíssima Trindade de Lisboa. Ano 1782, Desembargo do Paço. Repartição da Estremadura e Ilhas. Comuns, Maço 2113, nº 29.

Relatório e sumário dos serviços da Senhora do Rosário acusados de haver duas confrarias. Conventos Diversos. Caderno III. São Domingos de Lisboa; Livro 30.

Requerimento da Irmandade de N. S. do Rosário do Convento de Santa Joana de Lisboa à Mesa do Desembargo do Paço sobre a intervenção da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Coração de Jesus. Ano 1798; Desembargo do Paço, Repartição da Estremadura e Ilhas, Maço 895, nº 17.

Requerimento da Irmandade dos Homens Pretos do Convento da Graça de Lisboa sobre a extinção da escravidão. Ano 1805; Desembargo do Paço, Repartição da Estremadura e Ilhas, Maço 2131, nº 79.

Requerimento da Irmandade do Rosário de S. Salvador reivindicando o privilégio do resgate de irmãos cedido ao Convento de São Domingos. Ano 1753. Chancelaria de Dom José; Livro 49; Fl. 281 v.

#### **Biblioteca Brasileira – USP**

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português & latino: áulico, anatômico, arquitetônico...* Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. *Dicionário de medicina popular e das ciência assessorias ...* 6. ed. consideravelmente aumentada, posta a par da ciência. Paris : A. Roger & F. Chernoviz, 1890. 2 v.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Dicionário da Língua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Província de Goiás.* Na Tipografia de Silva, 1832.

SILVA, Antonio Moraes. *Dicionário da língua portuguesa - recopilado dos vocabulários impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA.* Lisboa: Tipografia Lacerdina, 1813.

#### **Biblioteca Municipal Batista Caetano de Almeida. São João del Rei – BMBCA**

Livro de Leis, Alvarás e Decretos da Câmara Municipal de São João del Rei – LAD92. (1801-1805).

Livro de Leis, Alvarás e Decretos da Câmara Municipal de São João del Rei – LAD 93 (1805-1814).

Livro de Posturas Municipais da Câmara Municipal de São João del-Rei, 1829, Execução da Lei de 01 de outubro de 1828.

#### **Biblioteca Nacional de Lisboa: (BNL)**

ALMEIDA, Maurício Vicente. *Petição que fazem as almas do Purgatório dos fiéis pedindo-lhes socorro dos sufrágios.* Lisboa: Nova Oficina de Maurício Vicente de Almeida, 1731.

BASTOS, Augusto. *Traços gerais sobre a etnografia do Distrito de Benguela*. Lisboa: Tipografia Universal, 1909.

BRÁSIO, Antônio. *Os pretos em Portugal*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca (Agência Geral das Colônias), 1944.

BONETA, Joseph. *Gritos das Almas do Purgatório e os meios para os aplacar*. Lisboa: Oficina de Felipe de Souza Villela. Coimbra, 1715.

CAVAZZI, Giovanni Antônio. *Descrição histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola*. 1ª Ed.: 1687. Vol. 1 e 2. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

DIAS, Nicolau. *Livro do Rosário de Nossa Senhora feito pelo Frei Nicolau Dias, mestre em Santa Teologia da Ordem de São Domingos (...)*. Coimbra: Casa de Antônio Mariz, 1596.

GONÇALVES, Flávio. *Os painéis do Purgatório e as “alminhas” populares*. Matosinhos: Papelaria e Tipografia Leixões, 1959.

MAIA, Nicolau. *Rosário das almas do Purgatório*. Lisboa: Ordem das Carmelitas Descalças, Convento de Santa Tereza de Jesus, 1664.

REBELLO, João. *História dos milagres da Virgem Nossa Senhora*. Lisboa por Antonio Craeseck de Mello Impressor da Casa Real : a custa de João Galrraõ, Mercador de Livros: vende-se em sua casa na Rua Nova, 1669.

REBOREDO, Amaro. *Socorro das Almas do Purgatório para saber tirar com Indulgência às almas nomeadas e aplicar-lhes bem a satisfação das obras penais e pias*. Ajuntam-se um modo fácil e artificioso de rezar o Rosário e Coroas da Virgem Nossa Senhora. Lisboa: Imprensa Del Rei Nosso Senhor, 1645.

TINHORÃO, J. R. *Os negros em Portugal, uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1988.

*Seção dos Manuscritos Reservados*, Compromisso Reformado da Irmandade de São Gonçalo Garcia da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes (01/12/1783).

Microfilme F975, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos, Mosteiro de São Domingos de Lisboa, 01/12/1565, fl. 10

### **Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ)**

*Seção de manuscritos, 9, 3, 11*. “Regra ou Estatutos, por modo de um Dialogo onde se dá notícias das Caridades, e Sufragações das Almas que usam os pretos Minas, com seus Nacionais no Estado do Brasil especialmente no Rio de Janeiro, por onde se hão de regerem, e governarem, fora de todo o abuso gentilico, e Supersticioso; composto por Francisco Alves de Souza, preto, e natural do Reino de *Maki*, hum dos mais excelente potentados daquela oriunda Costa da Mina” (1786)

*Seção Obras Raras*, CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. *Flor Peregrina por Preta ou Nova Maravilha da Graça, descoberta na prodigiosa vida do Beato Benedito de São Filadélfio*.

Religioso da Província Reformada da Sicília, das da mais estreita observância da religião seráfica. Lisboa: Oficina Pinheirense da Música, 1744

### **Centro de Estudos Campanhense Monsenhor Lafort- CECML**

VEIGA, Bernardo Saturnino da. *Almanack Sul Mineiro*. Campanha: Tipografia do Monitor Sul Mineiro, 1874

### **Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Prados (PNSCP)**

Livro de Receita e Despesa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (1788-1833).

### **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de São João del-Rei – IPHAN**

Inventário de Domingos Fernandes Sampaio, 1857, Cx, 17.

Testamento de Ana de Oliveira, 21/09/1779, Testamenteiro: Francisco Fernandes Medela. Livro de registro de Testamentos, Cx- 178, nº 3, fl. 40. (Inventário, 1780)

Testamento e Inventário de Manoel Pereira Bastos, 1849, Cx. 12 e 674

Testamento de Francisco Coelho de Souza (1828).

### **Legislação Consultada:**

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenados pelo Ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º Arcebispo e do Conselho de Sua Majestade*. Proposta e aceita em Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. 1ª Ed. Lisboa 1719 e Coimbra 1720. São Paulo: Typografia 2 de dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853.

*Ordenações Filipinas*. Livro 5. (Org.) LARA, Silvia H. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

*Código do Processo do Império do Brasil*. JÚNIOR, Araújo Figueiras. Tomo I e II. Rio de Janeiro: Ed. Eduardo e Henrique Laemmert, 1874.

### **Fontes Impressas, Literatura de Viajantes e Memorialistas:**

ALVARENGA, Luís de Mello. *História da Santa Casa de Misericórdia de São João Del-Rei*. Belo Horizonte: Gráfica Formato, 2009.

ANDRADE, Mário de. *As danças dramáticas do Brasil*. Rio de Janeiro: Boletim Latino-americano de Música, Vol. 6, 1946.

\_\_\_\_\_. “Lanterna Verde”, nº 2. Rio de Janeiro, fev. de 1935, p. 37-53.

\_\_\_\_\_. “O Rosário dos homens pretos”. In: *Poesia Completa e Prosa*. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1973.

ANDREONI, João Antônio (André João Antonil). *Cultura e Opulência do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

ARAÚJO, Waldemar Chaves de. (Org.). *Piedosas e solenes tradições de nossa terra*. 2ª Ed. São João Del-Rei, Impressão SEGRAC, 1997.

ARINOS, Afonso. A sociedade bandeirante das Minas. Apud: MESSENA, N. *Barbacena: A Terra eo Homem*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1985.

AZEVEDO, Aroldo. *Vilas e Cidades do Brasil Colonial. Ensaio de Geografia Urbana Retrospectiva*. São Paulo: Boletim Paulista de Geografia. n. 33., 1956.

BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BURMESISTER, Hermann. *Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

BURTON, Richard. *Viagens aos planaltos do Brasil*. Do Rio de Janeiro ao Morro Velho. 2ª Ed. Tomo I. Companhia Editora Nacional em convênio com o Instituto Nacional do Livro, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

CADORIN, Ir. Célia S.; PINHO, Maria do Carmo Nocoliello; NICOLIELLO, Maria José Turri (orgs). *Nhá Chica, a pérola de Baependi*. Baependi: Associação Beneficente Nhá Chica; Belo Horizonte: O Lutador, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia do Folclore Brasileiro*. 4ª Ed. São Paulo, Martins Editora, 1954.

CASTELNAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Trad. Olivério M. de Oliveira Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.

CINTRA, Sebastião de Oliveira. *Efemérides de São João del-Rei*. Vol. 2. São João del-Rei: IHG/MG e Academia Municipalista de Letras de Minas Gerais, 1967.

CORREA, Elias Alexandre da Silva. *História de Angola*. Lisboa: Editorial Ática, vol. 1, 1937.

DEBRET, J. B. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tradução Sérgio Milliet, Vol. 1 e II. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

DUTRA, Carlina de Moraes. *Santana do Sapucaí atual Silvianópolis*. Pouso Alegre: Gráfica Amaral Embalagens e Editora LTDA, 2006

EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou Diário de uma visita à terra do cacauzeiro e da Palmeira*. Belo Horizonte: Livraria Editora Ltda.\ Editora da USP, 1976.

FILHO, Mello Moraes. *Festas e Tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: S/ Ed, s/d

- FREIREYSS, G. *Viagem ao interior do Brasil*. São Paulo: Ed. Itatiaia\ Edusp, 1982.
- GUIMARÃES, Fábio. *Fundação Histórica da cidade de São João Del Rei*. São João Del Rei. s/Ed. 1961.
- GUIMARÃES, Geraldo. *São João Del Rei, século XVIII*. História Sumária. São João Del Rei. S/Ed, 1996.
- GOUVÊA, Octávio Miranda. *História de Pouso Alegre, 2ª Ed*. Pouso Alegre: Gráfica Amaral, 2004.
- JABOATÃO. A. S. M. *Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico, recitado na nova celebridade, que dedicam os pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Besto Gonçalo Garcia, na sua Igreja do Livramento do Recife, aos 12 de setembro do ano de 1745*. Lisboa, Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha N. S. 1751
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Trad. Câmara Cascudo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- LEFORT, José do Patrocínio. *Nhá Chica*. Francisca de Baependi. 2ª Ed. Belo Horizonte. Editora O lutador, 1992.
- LIMA JR., Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais*. Origens das principais invocações. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956.
- LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil tomadas durante uma estada de dez anos neste país, 1808-1818*. São Paulo: Livraria Martins, 1942.
- PELÚCIO, José Alberto. *Templos e Crentes*. Baependi. s/ Ed. 1942
- PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Academia de Letras, 1988;
- POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao Interior do Brasil*. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Ltda\ Editora da USP, 1976.
- ROCHA, Manoel Ribeiro da. *Etiópe Resgatado: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1992
- ROSÁRIO, Diogo do. *Flos Sanctorum*. Histórias das Vidas de Cristo e sua Santíssima Mãe e dos santos e suas festas. Vol. 9. Lisboa: Tipografia Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869
- RUGENDAS, João Maurício. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1967.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagens pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. São Paulo: Brasiliense, 1938.

\_\_\_\_\_. *Segunda Viagem do Rio de Janeiro à Minas Gerais e São Paulo*. Vol. 5, São Paulo, 1932

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedroso Garam, 1707-1723, Tomo X, Tít. XXX

SOBRINHO, Antônio Gaio. *São João: trezentos anos de história*. São João del-Rei, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sanjoanidades: um passeio histórico e turístico por São João del-Rei*. São João del-Rei: A voz do Lenheiro, 1996

SPIX J. B. & MARTIUS C. F. P. *Viagem pelo Brasil*. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

TRINDADE, Raymundo. *São Francisco de Assis de Ouro Preto: Crônica narrada pelos documentos da Ordem*. Rio de Janeiro, DPHAN, 1951.

VIEIRA, Pe. Antônio. “Sermões do Rosário”. In: VIEIRA, A. *Sermões*. Vol 10, 11 e 12. Lisboa: Lello e Irmão Aillaud e Lellos, 1951.

\_\_\_\_\_. “Sermão da Quarta-feira de Cinza.” Obra digitalizada e revista por José Machado com atualização da grafia. Projeto Vercial: Novembro de 2001, pp. 1-14. Disponível em [HTTP://www.ipn.pt/literatura](http://www.ipn.pt/literatura) (Capturado em 11/04/2015).

## 5.6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, M. *O Império do Divino: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

AGUIAR, Marcos Magalhães. *Vila Rica dos Confrades. A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: USP\FAFILECH, 1997.

\_\_\_\_\_. *Negras Minas Gerais: uma história da diáspora africana no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado em História. São Paulo: USP, 1999.

\_\_\_\_\_. “Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais”. In: *Revista Textos de História*. Vol. 5, Nº2, 1997, pp. 43-100

\_\_\_\_\_. “A coartação: uma singularidade mineira no sistema de alforria colonial?” *Revista da SBPH*, Curitiba, n. 18, 2000.

\_\_\_\_\_. “Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial.” In.: JANCÓS, I & KANTOR, I, (Org.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, Vol. 1. São Paulo: Hucitec/ Ed. Da USP, 2001, pp. 361-396

AGULHON, M. *Penitent Et Frances-maçons de l'aancienne Provence: essai sur La sociabilité marionale*. Paris: Farard, 1984.

\_\_\_\_\_. *El círculo burguês: la sociabilidad em Francia, 1810-1848*. Buenos Aires: Siglo Veintuno, 2009.

ALDEGUER, Rafael Zurita. “La sociabilidad em La historia política Del oichocientos: um recorrido por La historiografía italiana”. In: *Passado y Memoria: Revista de Historia Contemporanea*, n. 4, 2005.

ALGRANTI, L. M. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Carla M.C. de. *Alterações nas unidades produtivas mineiras: Mariana – 1750-1850*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1994.

\_\_\_\_\_. De Vila Rica ao Rio das Mortes: mudança do eixo econômico em Minas colonial. *Locus* (Juiz de Fora), v. 11. Ano 2006, pp. 137-160.

\_\_\_\_\_. *A população escrava em Minas Gerais*. Revista Eletrônica de História do Brasil, Juiz de Fora, UFJF, v.3,n.1.jan/jul.1999.

AMANTINO, Márcia. “Caxambu, Cateretê e Feitiçaria entre os Escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais no Século XIX.”. In: PAIVA, E. F. & IVO, I. P. (Orgs.). *Escravidão, mestiçagens e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: Edunesb, 2008, pp.257-276.

ANDRADE, Marcos Ferreira de. *Rebeldia e resistência: as revoltas escravas na Província de Minas Gerais. (1831-1840)*. Belo Horizonte. Dissertação de Mestrado em História: UFMG, 1996.

\_\_\_\_\_. *Família, fortuna e poder no Império do Brasil. Minas Gerais. Campanha da Princesa, (1799-1750)*. Niterói: Tese de Doutorado em História: UFF, 2005.

\_\_\_\_\_. “Rebelião escrava na Comarca do Rio das Mortes, o caso de Carrancas”. In: *Revista Afro-Ásia*, Nº 21-22, ano 1998-1999, pp. 45-82.

ARAÚJO, Maria Marta (coord.) *Museu da Liturgia, Pesquisa Histórica: relatório técnico final/Maria Marta Araújo; Célio Macedo Alves*. Belo Horizonte: Pró-Città, 2011.

ARAÚJO, Janeth Xavier de. “O uso político da Festa: As celebrações da monarquia portuguesa.” In: DIAS, Renato da Silva (Org.). *Repensando o político: poder, trabalho e identidades*. Montes Claros-MG: Unimontes, 2012.

ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. *Em busca da salvação: Vivência da fé e vida cotidiana entre os irmãos de São Miguel e Almas. São João e São José Del-Rei (1717-1804)*. Dissertação de Mestrado em História. Juiz de Fora: ICH/PPGHIS, 2013.

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

BAKHTIN, M. *A cultura Popular na idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo- Brasília: Ednub\Hucitec, 1993.

BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tomke Lask (org.) Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Vol. 1 e 2. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BERGAD, Lair. *Escravidão e História Econômica. Demografia de Minas Gerais. 1720-1888*. Bauru: EDUSC, 2004.

BERGER, P. *O Dossel Sagrado. Elementos Para Uma Teoria Sociológica da Religião*. [Tradução de José Carlos Barcellos]. São Paulo: Paullus, 1985.

BERCHO, Carolina Fuzaro. “As artes de curar: higiene e educação médica na sociedade imperial.” *Revista Trilhas Pedagógicas*, vol. 3, nº 3, pp. 51-68, Ago. 2013.

BERNALDO DE QUIRÓS, P. G. La “sociabilidad” y la historia política. In: PEIRE, J (comp) *Actores, Representaciones e imaginarios: homenaje a François-Xavier Guerra*. Caseros: Eduntref, 2007.

BERTO, J. P. *Liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer: Práticas e representações fúnebres na Campinas Oitocentista (1760-1880)*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAP/IFICH, 2014.

BEZERRA, Janaína Santos. *Pardos na cor e impuros no sangue: etnia, sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço urbano pernambucano do XVIII*. Dissertação de Mestrado em História. Recife: UFRPE, 2010.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, farinha e tráfico atlântico: um novo olhar sobre as relações entre o Rio de Janeiro e Benguela (1790-1830)*. Programa de Apoio a Pesquisa da Fundação Biblioteca Nacional e o Ministério da Cultura (2010-2011). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2010

BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: editora da UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_ “Execução Musical e Vida Religiosa: Portugueses e escravos na região mineradora do Brasil-Colônia. Séculos XVIII e XIX”. Comunicação apresentada em *Congresso Internacional 'Senhores e Escravos nas Sociedades Ibero-Atânticas*, 2013, Lisboa: FCSH Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2013.



\_\_\_\_\_. “Em Honra ao Senhor: a devoção à hóstia consagrada pelos irmãos do Santíssimo Sacramento em Minas Colonial”. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011.

\_\_\_\_\_. “As Abordagens Históricas e os Símbolos Religiosos: os irmãos do Santíssimo Sacramento na Colônia.” In: BUARQUE, Virgínia A. C.. (Org.). *História da Historiografia Religiosa*. 1ed.Ouro Preto: EDUFOP, 2012, v. 1, p. 207-213.

\_\_\_\_\_, “Os Símbolos Sagrados e as Práticas Religiosas dos Irmãos do Santíssimo Sacramento: espaço de devoção em Minas.” In: LUZ, Guilherme Amaral; NEVES; Jean Luiz; NASCIMENTO; Mara Regina. (Org.). *Ordem Crítica: a América Portuguesa nas travessias do século XVIII*. 1ed.Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, v. 1, p. 135-150.

BOTELHO, Tarcísio. *Famílias e escravarias: demografia e família escrava no Norte de Minas Gerais no século XIX*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: USP, 1994.

\_\_\_\_\_. “População e escravidão nas Minas Gerais, c. 1720.” *Anais eletrônicos do 12º Encontro da Associação Brasileira de Estudos de População – ABEP*. Belo Horizonte: ABEP, 2000.

\_\_\_\_\_, “Família e escravidão em uma perspectiva demográfica: Minas Gerais (Brasil), século XVIII.” In: LIBBY & FURADO (orgs.), *Trabalho Livre, trabalho escravo. Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: annablume, 2006. p.223-251.

\_\_\_\_\_, “Batismo e Compadrio de Escravos: Montes Claros (MG), século XIX.” *Locus – Revista de História*, vol. 3. Juiz de Fora: EDUFJF, 1997, p. 108-115.

\_\_\_\_\_, “Família escrava em Catas Altas do Mato Dentro (MG) no século XVIII. In.: Anais da V Jornada Setecentista. Curitiba, 26 a 28 de novembro de 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. 8ª Ed. São Paulo: Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. 3ª Ed. São Paulo: Ed. perspectivas, 1992.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOSCHI, C. C. *Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e a política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. “Espaços de sociabilidade na América Portuguesa e historiografia brasileira contemporânea.” In: VENTURA, M.G. A. *Os espaços de sociabilidade na Íbero-América (séculos XVI-XIX)*. Nonas Jornadas de História Ibero - América. Lisboa: Edições Colibri. 2004.

\_\_\_\_\_. “Irmandades, religiosidade e sociabilidade.” In: RESENDE & VILLATA (Orgs.). *Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do tempo, 2007.

\_\_\_\_\_. “Em Minas, os negros e seus compromissos”. In.: MARTINS FILHO, Amílcar V. (org.). *Compromissos das Irmandades Mineiras do século XVIII*. Belo Horizonte: Claro Enigma\ Inst. Cult. A. Martins, 2007.

\_\_\_\_\_. *O barroco mineiro: artes e trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1988

BOXER, C. R. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. 3ª Ed. Lisboa: Edições 70, 2014

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas patriarcal*. Família e sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. “Legitimidade, Casamento e Relações Ditas Ilícitas em São João del-Rei (1730 - 1850).” Diamantina, MG: *Anais do IX Seminário sobre Economia Mineira - CEDEPLAR-UFMG*, 2000.

\_\_\_\_\_. “Legitimidade e Comportamentos Conjugais: São João del-Rei, séculos XVIII e primeira metade do XIX.” In: XII Encontro de Estudos Populacionais da ABEP, 2000, Caxambú. *Anais do XII Encontro de Estudos Populacionais da ABEP*, 2000.

\_\_\_\_\_. “Compadrio e Escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João del-Rei, 1730-1850.” Trabalho apresentado no *XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP*, realizado em Caxambú-MG – Brasil, de 20- 24 de Setembro de 2004.

\_\_\_\_\_. & 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, nº 26, Niterói-RJ, 2009, pp. 177-204.

CAILLOIS, R. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: edições 70, 1988.

CAMPOS, Adalgisa. *A terceira devoção dos Setecentos: o culto a São Miguel e Almas*. Tese de Doutorado em História. São Paulo: USP, 1994.

\_\_\_\_\_. “Semana Santa na América Portuguesa: pompa, ritos e iconografia”. In: *III Congreso Internacional del barroco Iberoamericano - territorio, arte, espacio y sociedad*, 2003, Sevilla. *Actas Del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*. Sevilla: Universidad Pablo Olavide, 2003.

\_\_\_\_\_. “São Miguel, as Almas do Purgatório na Época Moderna.” In: *Memorandum*, 7. Ano: 2004, p.102-127.

\_\_\_\_\_. “A Ordem carmelita”. In: *Per Musi*, Belo Horizonte, nº 24, 2011, p. 54-61

\_\_\_\_\_. “Piedade barroca, obras artísticas e armações efêmeras: as irmandades do Senhor dos Passos em Minas Gerais”. In: *Anais do VI colóquio luso-brasileiro de História da Arte*. Rio de Janeiro: CBHA/ PUC-Rio/ UERJ/ UFRJ, 2004. ISBN 85-87145-12-6 vol. I.

\_\_\_\_\_. “Quaresma e tríduo sacro nas Minas setecentistas: cultura material e liturgia” in: *Revista Barroco*. Belo Horizonte, 17 (1993/6)

\_\_\_\_\_. *As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: Culto e iconografia no Setecentos Mineiro*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2013

CANAL, Jordi. “Los estúdiore sobre La sociabilidad em España.” In: *Arxius de sociologia*, n.3, jan, 1999.

CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas: estratégias para pensar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1998.

CANDIDO, Mariana P. “O limite tênue entre a liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico.”. In.: *Revista Afro-Ásia*, nº 47, Ano 2013, pp. 239-268.

CANO, Wilson & LUNA, Francisco Vidal. “Economia escravista em Minas Gerais”. In: *Cadernos IFCH*. Unicamp. 10, out. 1983.

\_\_\_\_\_. “A reprodução natural de escravos em Minas Gerias (século XIX): uma hipótese.” In: *Ensaio Sobre a formação econômica regional no Brasil*. Campinas, SP: editora da Unicamp, 2002. p. 34-47.

CARDOSO, Maria Tereza Pereira. *Lei Branca e Justiça Negra: crimes de escravos na Comarca do Rio das Mortes (Vilas Del Rei, 1814-1852)*. Tese de Doutorado em História. Campinas-SP, Unicamp\IFCH, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion. “A brecha camponesa no sistema escravista”. In: *Agricultura, Escravidão e Capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1978.

\_\_\_\_\_. *Escravo ou Camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

CARNEIRO, M. Luiza Tucci. *Preconceito Racial*. Portugal e Brasil-Colônia. 2ª Ed, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

CARRARA, Ângelo. *Minas e Currais*. Produção Rural e mercado interno de Minas Gerais-1674-1807. JF: EDUFJF. 2006.

CARVALHO, Aida Maria de Oliveira. “Histórias de um culto. A Nossa Senhora dos Remédios em Lamego.” In.: *Revista do Instituto Politécnico de Bragança*, Campos de Santa Apolônia. Bragança, S/ d., p. 1-9.

CARVALHO, Consuelo de Azevedo. *No silêncio dos túmulos: transformações nos ritos fúnebres na vila de São João del-Rei (1829-1858)*. Monografia de Especialização *Lato Sensu* em História. São João Del-Rei: FUNREI, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de Castro. *A Língua Mina- Jeje no Brasil: um falar Africano em Ouro Preto do século XVIII*, Minas Gerais, 2002.

CHALHOUB, S. *Visões da Liberdade*. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CHARTIER, R. *História Cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.

CIRINO, Giovanni. *Uma etnografia da devoção a São Benedito no litoral norte de São Paulo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2012

COELHO, Eduardo Lara. *Coalhadas e rapaduras: estratégias de inserção social e sociabilidade de músicos negros*. São João del-Rei, século XIX. Dissertação de Mestrado em História, São João del-Rei:UFSJ, 2011.

COELHO, Maria Helena da Cruz. “As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte”. In: *Confradias, grêmios, solidariedades em La Europa Medieval*. XIX Semana de estudios Medievales. Estella. Gobeierno de Navarra: Departamento de Educación y Cultura, 1992.

COMAR, Michele. *Imagens de Ébano em Altares Barrocos: As Irmandades Leigas de Negros em São Paulo (séculos XVIII e XIX)*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: USP\FAFILECH, 2008.

CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros*. O tráfico de escravos para o Brasil. São Paulo Brasiliense, 1985.

CONTIJO, Rebeca. “História, cultura política e sociabilidades intelectual.” In: SOIHET, R. (Org.). *Culturas Políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

COSTA, Maria Lúcia Prado. *Fontes para o Sul de Minas: Os trabalhadores de Paraguaçu e Machado (1850-1900)*. Belho Horizonte: Mazza Edições, 2002.

COSTA, I., SLENES, R. SCHWARTZ, S. “A família escrava em Lorena (1801).” In: *Estudos Econômicos*. SP, v.17, nº 2, mai/ago, 1987.

COSTA, A. P. P. *Armar escravos em Minas colonial: potentados locais e suas práticas de reprodução social na primeira metade do século XVIII*. Vila Rica, 1711-1750. Tese de Doutorado em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

COSTA, Fernanda Maria Matos da. *A morte e o morrer em Juiz de Fora*. Transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890. Dissertação de Mestrado em História. Juiz de Fora: UFJF, 2007.

CUNHA, M. C. (Org.) *Carnavais e outras festas*. Ensaios de História Social da Cultura. Campinas: ed. UNICAMP, 2002.

CRUZ e SILVA, Rosa da. “Benguela e o Brasil no final do século XVIII: Relações comerciais e políticas.”. In.: PANTOJA &SARAIVA (Orgs.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp. 127-142.

DAIBERT JÚNIOR, Robert. “Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e Inquisição no século XVIII.”. In.: *Revista Religare* (9), 1-16, março de 2012.

DAVIDSON, N. S. *A Contra-Reforma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo*. Sociedade e cultura no início da França moderna. Tradução de Mariza Corrêa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DELFINO, Leonara Lacerda. *A Família Negra na Freguesia de São Bom Jesus dos Mártires: Incurções em uma Demografia de Escravidão no Sul de Minas. (1810-1873)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Pós-graduação em História da UFJF. Juiz de Fora: ICH, 2010.

DELUMEAU, Jean. *A história do medo no Ocidente (1300-1800)*. Uma cidade sitiada. São Paulo: companhia das letras, 1989.

\_\_\_\_\_. DELUMEAU, J. *O Pecado e o Medo: A culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Vol. 1 e 2, Tradução de Álvaro Lorentini. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DEVOTO, Fernando. “Las relaciones entre publico e privado. Algunas reflexiones a partir de La historiografia sudamericana.”. In: VENTURA, M.G. A. *Os espaços de sociabilidade na Íbero-América (séculos XVI-XIX)*. Nonas Jornadas de História Ibero - América. Lisboa: Edições Colibri. 2004.

DIAS, Renato da Silva. *Para a Glória de Deus, e do Rei? Política, religião e escravidão nas Minas de Ouro (1663-1745)*. Tese de Doutorado em História. Belo Horizonte: FAFICH, 2004.

DOMINGUES, Andréa Silva. *Cultura e Memória: A festa de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Silvianópolis- MG*. Tese de Doutorado em História. São Paulo: PUC/SP, 2007.

DUBY, G. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico da Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. *A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. & SCOTSON, J. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ENGEMANN, C. *De Laços e de Nós: constituição e dinâmica de comunidades escravas em grandes plantéis do sudeste brasileiro do Oitocentos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2006.

\_\_\_\_\_. “Da comunidade escrava e suas possibilidades, séculos XVII- XIX.” In: FLORENTINO, Manolo (Org). *Tráfico, cativo e liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

EUGÊNIO, A. *Fragments da Liberdade: As festas religiosas nas irmandades dos escravos em Minas Gerais na época da colônia*. Ouro Preto: ed. FAOP, 2007

EVANGELISTA, A. S. *Pela salvação de minha alma: a lembrança do sofrimento, da morte e da ressurreição nas Ordens Terceiras da Capitania de Minas*. Tese de Doutorado em Ciência da Religião. Juiz de Fora: ICH/ PPCIR, 2010

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e famílias no cotidiano colonial*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sinhás Pretas, Damas Mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del-Rei (1700-1850)*. Tese para concurso de Professor Titular em História do Brasil. Niterói, UFF, 2004.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia “Da reforma da Igreja às reformas dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal*. Vol 2. Lisboa: círculo de leitores, 2000.

FERREIRA, Antônio José Leandro Costa. *Poder, Prestígio e Imagem no Antigo Convento de S. Domingos de Aveiro*. Dissertação de Mestrado em Patrimônio. Guimarães: Universidade do Minho, 2005.

FERREIRA, Maria Clara Caldas. *Arquiconfraria do Cordão de São Francisco em Mariana: Trajetória, Devoção e Arte (c. 1760-1840)*. Dissertação de Mestrado em História. Belo Horizonte: UFMF/PPGHIS, 2013.

FERREIRA, Roberto Guedes. *Egressos do cativo*. Trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2008.

\_\_\_\_\_. “Escravidão e cor nos censos de Porto Feliz (São Paulo, Século XIX)”. In.: *Revista de Ciências Humanas – Especiaria*. Vol. 10, nº 18, jul-dez-2007, p. 489-418

FERREIRA, Roquinaldo, “Biografia, Mobilidade e Cultura Atlântica: A micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX.” In.: *Revista Tempo*, nº 20, janeiro-junho, pp33-60.

FERRETI, Sérgio F. “Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil. Modelos, limitações e possibilidades”. In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, pp. 13-26.

\_\_\_\_\_. *Repensando o sincretismo*. São Paulo\ São Luís: Edusp\Fapema, 1995.

FIGUEIREDO, Luciano. *O Avesso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora;/Brasília, DF: Edunb, 1993.

\_\_\_\_\_. *Barrocos Famílias: Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. “As doenças dos escravos: um campo de estudo para a história das ciências da saúde. In.: NASCIMENTO, D. R.; CARVALHO, D. M.; MARQUES, R. (Orgs.) *Uma história brasileira das doenças*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 262-263.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_, & GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico Atlântico no Rio de Janeiro: Civ. Brasileira*, 1997.

\_\_\_\_\_. “Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa”. In: *Topoi*, Revista de História do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. (Org.) *Tráfico, Cativo e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII e XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola: Século XVII*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: USP/ FFLCH, 2012.

FRAGA Júnior, Walter. *Caminhos da liberdade: escravidão, emancipação na Bahia, 1870-1910*. (Tese de Doutorado em História). IFCH: UNICAMP, 2004.

FRAGOSO, J. L. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

\_\_\_\_\_. “Efigênia Angola, Francisca Muniz Forra Parda, seus parceiros e senhores: Freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma construção metodológica para a história colonial.” In.: *Revista Topoi*, Vol. 11, pp. 74-106, Vol. 11, N. 21, jul-dez. 2010.

FRAGOSO, H. “A Igreja na Formação do Estado Liberal”. In.: HAUK, J. F. (Org.). *A História da Igreja no Brasil: ensaio da interpretação a partir do povo*. 3ª Ed., Petrópolis: Edições Paulinas, 1992, Tomo 2.

FURTADO, Júnia. *Chica da Silva e o contratador de diamantes. O outro lado do mito*. São Paulo: companhia das letras, 2003.

GABARRA, Larissa Oliveira e. *O Reinado do Congo no Império do Brasil. O Congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central*. Tese de Doutorado em História. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

GARCIA, Rafael Castañeda, « Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 05 diciembre 2012, consultado el 18 enero 2013. URL : <http://nuevomundo.revues.org/64478> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64478

\_\_\_\_\_ y VELÁZQUEZ, María Elisa. « Introducción », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 05 diciembre 2012, consultado el 18 enero 2013. URL : <http://nuevomundo.revues.org/64475> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64475

GENOVESE, Eugene. *A Terra prometida: O mundo em que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força*. História da miséria e da caridade na Europa. Lisboa: Terramar, 1986

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia das letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_, CASTELNUEVO, Enrico e PONI, Carlo. “O nome e o como. Mercado Historiográfico e troca desigual”. In: Carlo Guinzburg, Enrico Caltelnuovo & Carlo Poni. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Difel-Bertrand Brasil, 1989.

GOMES, Ângela. Questão social e historiografia no Brasil do pós-1980: notas para um debate. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n° 34, jul/dez, 2004, p. 157- 183

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

GOMES, N. & PEREIRA, E. *Mundo encaixado: Significação da cultura popular*. Belo Horizonte/Juiz de Fora: Mazza/UFJF, 1992

GOMES, Saul. “Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas. Entre o fim da Idade Média e o século XVII: O protagonismo dominicano de Sta. Maria Vitória”. In: *Lusitania Sacra*. Lisboa. 2ª série, 7. Ano:1995, pp. 89-150.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Arturos, olhos do Rosário*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1990.

GONÇALVES, Andréa Lisly. *As Margens da Liberdade*. Estudo sobre a prática das alforrias em Minas colonial e provincial. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2011.

GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. *A Princesa do Oeste e o Mito da Decadência de Minas Gerais*. São Paulo: Annablume, 2002.

\_\_\_\_\_. PINTO, F., MALAQUIAS, C. “Famílias escravas em Minas Gerais nos inventários e registros de casamento. O caso de São José do Rio das Mortes.” In: *Vária História*, Belo Horizonte, vol. 23, n. 37: p. 184-207, jan/jun 2007.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Caetana diz não*. Histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira. São Paulo: Cia das letras, 2005

GUDEMAN, S. & SCHWARTZ S., “Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII.” in: REIS, João José (org.), *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo: Brasiliense, Brasília CNPq, 1988



GUEDES, Roberto. *Egressos do Cativo: Trabalho, família, aliança e mobilidade social* (Porto Feliz, São Paulo, 1798-1850). Rio de Janeiro: Maud X: FAPERJ, 2008.

GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

GUERRA, François Xavier & LAMPERIERE, Annick. (org.) *Los espacios públicos em Iberoamerica*. Mexico: FCE, 1998.

\_\_\_\_\_ & ANNINO A. (org.). *Inventando La nación*. Mexico: FCE, 2203

GUIMARÃES, Elione. *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação*. Família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora- MG, 1828-1928). São Paulo: Annablume: Juiz de Fora: Funalfa Edições, 2006.

GUIMARÃES, Carlos Magno. *A negação da ordem escravista: Quilombos em Minas Gerais no Século XVIII*. São Paulo: Ícone Editora, 1988.

\_\_\_\_\_ “Mineração, quilombos e Palmares. Minas Gerais no século XVIII”. In.: GOMES, J.J. & GOMES, F. S. *Liberdade por um fio*. História dos quilombolas no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 139-163.

GUTIERREZ, Horácio. *Senhores e escravos no Paraná, 1800-1830*. Dissertação de mestrado em História. São Paulo: USP, 1989.

\_\_\_\_\_, “Demografia escrava em economias não exportadoras: Paraná, 1800-1830.” *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 297-314, 1987.

HARRIS, J. E. A diáspora africana no Antigo e no Novo Mundo. In: In: OGOT, B. A. (Org.). *História Geral da África. África do século XVI ao XVIII*. Vol. 5. Brasília: UNESCO, 2010. p. 135- 163.

HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HESPANHA, A.M. “Depois do Leviathan.” In: *Almanack Basiliense* n. 5. Maio/2007. p. 55-65

\_\_\_\_\_ & XAVIER, Ângela Barreto. “As redes clientelares: In: MATTOSO, José (org.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

HEYWOOD, (Org.), *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 6ª edição: Brasiliense, 1994.

INIKORI, J. E. “A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico.” In: OGOT, B. A. (Org.). *História Geral da África. África do século XVI ao XVIII*. Vol. 5. Brasília: UNESCO, 2010. p. 91- 74

JANCSÓ & KANTOR (orgs.) *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

KIDDY, Elizabeth W. “Quem é o Rei do Congo? Um novo olhar sobre os Reis Africanos e Afro-brasileiros no Brasil.” In.: HEYWOOD, (Org.), *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 165-192

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Sintra: Publicações Europa América/ Biblioteca Universitária, s/d, Vol. 1 e 2.

KNIGHT, Franklin. “A diáspora Africana.” In: AJAYI, J. F. A de. *História Geral da África. África do século XVI ao XVIII*. Vol. 6. Brasília: UNESCO, 2010, p. 875-931.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: 2006.

LAHON, Didier. “Da redução da alteridade a consagração da diferença: as irmandades negras em Portugal (Séculos XVI-XVIII). In.: *Revista Projeto História*. São Paulo, nº 44, pp. 553-83, jun. 2012.

LAW, R. “Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo *mina*. In.: *Revista Tempo*, nº 20. Niterói-RJ: UFF, 2005, p. 98- 120.

LARA, Silvia. *Campos da violência*. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro – 1750-1808. Rio de Janeiro: paz e terra, 1988.

\_\_\_\_\_, “*Blowin in the wind*. E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil”. In *Projeto História*, nº 12,1995, pp. 43-56.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*. In: *Nuevas Aportaciones a la Historia Juridica de Iberoamerica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera-Digibis-Fundación Hernando de Laramendi, 2000 (Cd-Rom)

\_\_\_\_\_. “Uma embaixada africana na América Portuguesa”. In.: JANCSÓ & KANTOR (orgs.) *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001, pp. 151-168.

LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LENHARO, Alcir. *Tropas da moderação*. O abastecimento da Corte na formação política do Brasil (1808- 1842). São Paulo: Símbolo, 1979.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A Questão Ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LEVI, G. *Herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. “Reciprocidade mediterrânea.” In: OLIVEIRA, M.R. de & ALMEIDA, C. M. (Orgs.) *Exercícios da Micro-história*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009.

LIBBY, Douglas Cole. *Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. & PAIVA. “Caminhos alternativos: escravidão e reprodução em Minas Gerais no século XIX.” *Estudos Econômicos*: São Paulo: IPE/USP, 25(2), mai/ago, 1995, pp 203-233.

\_\_\_\_\_. “Minas na Mira dos Brazilianistas: reflexões sobre os trabalhos de Higgins e Bergad.” In: BOTELHO, Tarcísio R. (Org.) *História Quantitativa e Serial: um balanço*. Belo Horizonte: ANPUH-MG, 2001, p. 279-304.

\_\_\_\_\_. & GRIMALDI, Márcia. “Economia e estabilidade: economia e comportamento demográfico num regime escravista, Minas Gerais no século XIX.” *Papéis Avulsos*. Rio de Janeiro. N 7, p. 413-442. dez, 1988.

\_\_\_\_\_. PAIVA, E. F. & GRIMALDI, M. “Crescimento da população escrava: uma questão em aberto.” *IV Seminário sobre economia mineira, Anais*, Belo Horizonte: CEDEPLAR/FACE/UFGM, 1988.

\_\_\_\_\_.; GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. *Reconstruindo a liberdade: Alforrias e forros na freguesia de São José do Rio das Mortes, 1750-1850*. *Varia História*: Julho, 2003.

LOVEJOY, Paul. “The African Diaspora: Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery.” In: *Studies in the World History of Slavery. Abolition and Emancipation, II*, I (1997).

\_\_\_\_\_. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. “Identidade e a miragem da etnicidade. A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas.” In: *Revista Afro-Ásia*, 27 (2002), 9-39.

LOUSADA, Maria Alexandre. “A rua, a taberna e o salão: elementos para uma geografia das sociabilidades lisboetas nos fins do Antigo Regime.” In: VENTURA, M.G. A. *Os espaços de sociabilidade na Íbero-América (séculos XVI-XIX)* \ Nonas Jornadas de História Ibero - América. Lisboa: Edições Colibri. 2004.

LOTT, Miriam Moura. *Na forma do ritual romano. Casamento e família em Viva Rica (1804-1839)*. Belo Horizonte: Annablume, 2008.

LUDLOW, Ursula Camba, “¿Fieles devotos o sodomitas “lacrientos”? los mulatos de la cofradía de San Roque. Un sermón “inconveniente” ante el Santo Oficio novohispano, 1659”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 13 diciembre 2012, consultado el 18 enero 2013. URL : <http://nuevomundo.revues.org/64661> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64661

MAC CORD, Marcelo. *O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio. Alianças e conflitos na história social de Recife, 1848-1873*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas-SP: Unicamp/IFCH, 2001.

\_\_\_\_\_. “Identidades Étnicas, irmandades do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses- século XIX.” In.: *Revista Campos*, Nº 4, Ano 2003, pp. 51-66.

MACGAFFEY, Wyatt. “Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Minkisi”. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 14, No. 2

MACHADO, C. *A trama das vontades: negros, pardos e brancos na hierarquia social (São José dos Pinhais, passagem do século XVIII para o século XIX)*. Tese de Doutorado em História. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCH, 2006.

\_\_\_\_\_. “Casamentos de escravos e negros livres e a produção da hierarquia social em uma área distante do tráfico Atlântico.” In: FRAGOSO, FLORENTINO, JUCÁ, CAMPOS (Orgs). *Nas rotas do Império*. 1 ed. Vitória Lisboa: Edufes, 2006.

MAGALHÃES, A. “Século XIX: Estrutura Ocupacional de São João del-Rei e Campanha”, in *V Seminário sobre Economia Mineira, Diamantina*. CEDEPLAR, 1990.

MALAQUIAS, C. “Famílias escravas em Minas Gerais nos inventários e registros de casamento. O caso de São José do Rio das Mortes.” In: *Vária História*, Belo Horizonte, vol. 23, n. 37: p. 184-207, jan/jun 2007.

MATA, Sérgio da. *Chão de Deus. Catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais. Brasil. Séculos XVIII-XIX*. Berliin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin, 2002

MARTINS, Giovanni. *Umbanda de Almas e Angola. Ritos, Magia e Africanidade*. São Paulo: Ícone, 2011.

MARTINS, Roberto Borges. “Minas no século XIX: tráfico e apego à escravidão à escravidão numa economia não exportadora.” In: *Estudos Econômicos*, vol 13, nº 1: USP, 1983.

MATTOS de CASTRO, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

\_\_\_\_\_. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. “Laços de família e direitos no final da escravidão.” In.: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *História da Vida Privada no Brasil: Império*. 7ª reimpressão. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

\_\_\_\_\_ & RIOS, Ana. *Memórias do Cativo*. Família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MEGALE, Nilza Botelho. *Cento e Doze Invocações da Virgem Maria no Brasil*. História, Iconografia e Folclore. 2ª Edição, Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1986.

MELLO e SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 4ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. *Norma e Conflito: Aspectos de Minas Gerais no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MELLO e SOUZA, Marina de. *Os Reis Negros no Brasil Escravista*. História da Festa de Coroação do Rei Congo. Belo Horizonte: editora da UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. “O catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre a miscigenação cultural.” In: *Revista Afro-Ásia*, 28. Ano: 2002, pp. 125-146.

\_\_\_\_\_. “Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro.” In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, pp. 171-188.

\_\_\_\_\_. *África e Brasil Africano*. São Paulo: Ática, 2007.

\_\_\_\_\_ & VAINFAS, R. “Catolicização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada no movimento Antoniano, séculos XV-XVIII.” In: *Revista Tempo*, vol. 3, n. 6, 1998.

\_\_\_\_\_. “História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil - séculos XVIII e XIX.” In.: JANCSÓ & KANTOR (orgs.) *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001, pp.249-262.

MILLER, Joseph. “A economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII. In: PANTOJ, S. & SARAIVA, J. F. S. *Angola e Brasil nas Rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 11-68.

\_\_\_\_\_. “África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850.” In.: HEYWOOD, (Org.), *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. “Restauração, Reinvenção e Recordação: Recuperando identidades sob a escravização na África e face à escravidão no Brasil.”. In.: *Revista de História*, São Paulo, nº 164, p. 17-64, jan/jun, 2011.

MINTZ, S. & PRICE, R. *O nascimento da Cultura Afro-americana*. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Editora Pallas/Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes, 2003.

MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia*. Uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1993.

\_\_\_\_\_. “Cotidiano e violência religiosa: entre a capela e o calundu.” In: SOUZA, Laura de Mello (org.) *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. “Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil Colonial.” In.: *Revista UNISINOS: Cadernos IHU Ideias*, Ano 3, nº 38, pp. 1-20.

MOTTA, José Flávio, *Corpos escravos, vontades livres: estrutura de posses de cativos e família escrava em núcleo cafeeiro (Bananal, 1801- 1829)*. Tese de doutorado em economia, USP, 1990.

NADALIN, Sérgio Odilon. *História e Demografia: elementos para um diálogo*. Campinas: Associação Brasileira de Estudos Populacionais- ABEP, 2004.

NEGRO, A. L. & SILVA, S. (Orgs.). *E. P. Thompson*. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas-SP, Ed. Unicamp, 2001.

NZIEM, Ndaywel è. O sistema político luba e lunda: emergência e expansão. In: OGOT, B. A. (Org.). *História Geral da África. África do século XVI ao XVIII*. Vol. 5. Brasília: UNESCO, 2010. p. 695- 717.

OGOT, B. A. “A história das sociedades africanas de 1500 a 1800: Conclusão.” In: OGOT, B. A. (Org.). *História Geral da África. África do século XVI ao XVIII*. Vol. 5. Brasília: UNESCO, 2010. p. 1057- 1069.

OLIVEIRA, Anderson J. M. de. *Devoção Negra: Santos Pretos e Catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2008.

\_\_\_\_\_. “A Festa da Glória: festas, irmandades e resistência cultural no Rio de Janeiro Imperial”. *Revista História Social*. Unicamp – Campinas/SP, número 7, 2000, pp. 19-48.

OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. *Devoção e poder: a Irmandade do Santíssimo Sacramento do Ouro Preto (Vila Rica, 1732-1800)*. Dissertação de Mestrado em História. Mariana: UFOP/ICHS, 2010.

OLIVEIRA, Mônica, Ribeiro. *Negócios de Família: mercado, Terra e poder na formação da cafeicultura mineira- 1780-1870*. Bauru/ SP: EDUSC; Juiz de Fora, MG: FUNALFA, 2005.

OTT, Carlos. “A irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho.” In: *Revista Afro-Ásia*, n. 6, 7, 1968, pp. 83-90.

PAES, Gabriela Segarra Martins. *A "Recomendação das Almas" na Comunidade Remanescente de Quilombos de Pedro Cubas*. Dissertação de Mestrado em História Social.FAFLECH/USP, 2007.

PAIVA, Clotilde Andrade. *População e Economia nas Minas Gerais do século XIX*. Tese Doutorado em História. São Paulo: FFLCH/USP, 1996.

\_\_\_\_\_. & KLEIN, Herbert S. "Escravos e Livres nas Minas Gerais do século XIX: Campanha, 1831." São Paulo: *Estudos Econômicos*, 22 (1): 133-134, jan-abr. 1992.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

\_\_\_\_\_. "Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século XVIII: As possibilidades da libertação escrava no principal centro colonial." In: *Revista de História*. São Paulo: USP, 1995, pp. 49-57

PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

\_\_\_\_\_. "A Igreja e o poder" in AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) - *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p. 135-185.

\_\_\_\_\_. "As visitas pastorais" in AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) - *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p. 250-255.

\_\_\_\_\_. "A magia e a bruxaria" in AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) - *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p. 369-375.

PANTOJA, Selma. "O litoral angolano até as vésperas da independência do Brasil". In.: *Revista Textos de História*, Vol. 11, nº ½, 2003, p.187-215.

\_\_\_\_\_. "Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola." In.: *Revista Lusófona de Ciência das religiões*. Ano III, 2004, nº 5/6, p. 117-136.

PASCOAL, Isaías. *A economia agrária e poder político no Sul de Minas: formação de uma identidade política conservadora na primeira metade do século XIX*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. IFCH: UNICAMP, 2000.

\_\_\_\_\_. *Reprodução e força de trabalho no Sul de Minas - século XIX - no contexto de uma formação econômica não exportadora*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, IFCH: UNICAMP, 2005.

PASSARELLI, U. "Encomendação das almas: um rito em louvor aos mortos." In.: *In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei*, v.12, 2007, pp. 1-26

\_\_\_\_\_. "Caixinha das Almas. Painéis do Purgatório e caixas de coleta em favor das almas. In.: *Folclore das Vertentes*, abr/ 2013.Disponível em <http://folclorevertentes.blogspot.com.br/2013/04/caixinhas-das-almas.html>

PENTEADO, Pedro Manoel Pereira. *Nossa Senhora de Nazaré*. Contribuição para a História de um Santuário Português (1600-1785). Dissertação de Mestrado em História Moderna. Lisboa: FLUL/Universidade de Lisboa, 1991.

\_\_\_\_\_, “Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação.” In., *Lusitânia Sacra*, 2ª Série, Nº 7, pp. 15-52, 1995.

PEREIRA, André Luiz Mendes. *Um estudo etnomusicológico do congado de Nossa Senhora do Rosário do Distrito do Rio das Mortes, São João del-Rei, MG*. Dissertação de Mestrado em Música. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

PICCOLI, Valéria. *Figurinhas de brancos e negros: Carlos Julião e o mundo colonial português*. Doutorado em Arquitetura. São Paulo: USP, 2009.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida. *Confrades do Rosário: Sociabilidade e Identidade Étnica em Mariana – Minas Gerais, 1745-1820*. Dissertação de Mestrado em História. Niterói-RJ: UFF, 2006.

PINTO, Fábio Carlos Vieira. *Família Escrava em São José del-Rei: aspectos demográficos e identitários. (1830-1850)*. Dissertação de Mestrado em História. São João Del Rei-MG: UFSJ, 2010.

PRECIOSO, Daniel. *Terceiros de cor: Pardos e Crioulos em Ordens Terceiras e Arquiconfrarias (Minas Gerais, 1760-1808)*. Tese de Doutorado em História. Niterói: UFF, 2014

\_\_\_\_\_. *Legítimos Vassalos: Pardos Livres e Forros na Vila Rica Colonial (1750-1803)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

PORTELLI, Alessandro. “O massacre de Civitella Tal di Chiana (Tosacana, 29 de junho de 1944): mito e política, luta e senso comum.” In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína (Orgs). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

POUGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

PRADA, Natalia Silva, “El año de los seises” (1666) y los rumores conspirativos de los mulatos en la ciudad de México : coronaciones, pasquines, sermones y profecías, 1608-1665”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 27 octubre 2012, consultado el 18 enero 2013. URL : <http://nuevomundo.revues.org/64277> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64277

PRIMO, Bárbara Deslandes. *Aspectos culturais e ascensão econômica das mulheres forras em São João Del Rei*. Séculos XVIII e XIX. Dissertação de Mestrado em História. Niterói-RJ:UFF, 2010.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem meu parente: As Irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco. (Século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Etnografia religiosa e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.



\_\_\_\_\_. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. 4ª Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

RAMOS, Donald. “A estrutura demográfica de Vila Rica às vésperas da Inconfidência”. *Anuário do Museu da Inconfidência*, Vol. V, 1998, pp. 41-58

RANGEL, Ana Paula dos Santos. *Nos Limites da Escolha*. Matrimônio e Família entre Escravos e Forros. Termo de Barbacena – 1781-1821. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2008.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

\_\_\_\_\_. “África em Portugal: devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII.” *Revista História São Paulo*, nº 28, 1ª ed., 2009, pp. 289-319

REIS, João José. “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras do tempo da escravidão. In: *Revista Tempo*, nº3. Ano: 1997, pp.: 7-33.

\_\_\_\_\_. *Rebelião escrava no Brasil*. A história do Levante dos Malês (1835). São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_(Org.) *Escravidão & Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Domingos Sodré, um sacerdote africano*. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. “Tambores e tremores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX”. In.: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras festas*. Ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Editora Unicamp, CECULT, 2002, pp. 101-246.

\_\_\_\_\_. “Batuque Negro: repressão e permissão na Bahia Oitocentista.” In.: JANCSÓ & KANTOR (orgs.) *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001.

\_\_\_\_\_. “Fontes para a história da morte na Bahia do século XIX.” In.: *Caderno CRH*, nº 15, p. 111-122, jul/dez, 1992.

\_\_\_\_\_, GOMES, Flávio dos Santos & CARBALHO, J. M. M. *O Alufá Rofino*. Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1822-c.1853). São Paulo: companhia das letras, 2010.

\_\_\_\_\_ & SILVA. *Negociação e Conflito*. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RESENDE, Maria Leônia Chaves & SILVEIRA, Natália Cristina. “Misericórdias da santa casa: um estudo de caso da prática médica nas Minas Gerais Oitocentista.” In.; *História Unisinos*, 10, Vol. 1, p. 5-13, jan./abr. 2006.

RIOS, Ana Maria Lugão, *Família e transição*. (Famílias negras em Paraíba do Sul, 1889-1920) Dissertação de Mestrado em História. Niterói: UFF, 1990.

ROCHA, Cristiany Miranda. *Histórias de famílias escravas em Campinas ao longo do século XIX*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAMP/ IFCH, 1999.

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

\_\_\_\_\_. *Nas fronteiras do Além*. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

\_\_\_\_\_. “Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio Setecentista.” In.: cadernos de *Ciências Humanas – Especiaría*. Vol. 10, nº 18, dez. 2007, pp. 427-467.

RODRIGUES, João Lucas. *Serra dos Pretos: Trajetórias de famílias entre o cativo e a liberdade no Sul de Minas (1811-1960)*. Dissertação de Mestrado em História. São João del-Rei – MG: UFSJ, 2013.

RODRIGUES, O. *As alminhas em Portugal e a devolução da memória*. Estudo, recuperação e preservação. Dissertação de Mestrado em Arte, Patrimônio e Teoria do Restauo. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010.

ROJAS, Rosa Elena, “Esclavos de Obraje : Consuelo en la Devoción. La cofradía de la Santa Veracruz Nueva fundada por Mulatos, Mestizos y Negros. Coyoacán, siglo XVII”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 18 noviembre 2012, consultado el 18 enero 2013. URL: <http://nuevomundo.revues.org/64339> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64339

RUSSELL-WOOD, A. J. R. “O comportamento coletivo: as irmandades.” In: RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_, *Fidalgos e Filantropos*. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia. 1550-1755. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981.

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Introdução ao estudo do comportamento social das Irmandades de Minas no século XVIII. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SAMARA, Eni de Mesquita. *A família brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SAMPAIO, A. C. J. “A produção da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial 1650-1750”. In: FLORENTINO, M. (Org.) *Tráfico, Cativo e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII e XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 287-330.

SANTANA, Sabrina Mara. *A Boa Morte e o Bem Morrer: Culto, Doutrina, Iconografia e Irmandades Mineiras (1721-1822)*. Dissertação de Mestrado em História. Belo Horizonte: FAFICH/PPGHIS-UFMG, 2006.

SANTOS FILHO. “Manoel Victor de Jesus, pintor mineiro do ciclo Rococó.” In: GRAVATÃ, Hélio & ÁVILA, Affonso. *Barroco 12*. Ed. Arquitetura, pp. 231-242.

SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: FFLCH/ USP, 2012.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito de Diamantina no século XVIII*. 2 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

\_\_\_\_\_. “Bebida alcoólica e sociedade colonial.” In: JANCSÓ & KANTOR (orgs.) *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001, pp. 467-486.

\_\_\_\_\_. *Cotidiano e solidariedade: Vida diária da gente de cor nas Minas no século XVIII*. São Paulo Brasiliense, 1994.

SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 3 ed, 2005.

SILVA, Daniel Albergaria. *O Ritual da Congada e o “Estar no Rosário”*: Um estudo etnográfico acerca da festa e mediações em São João del-Rei. Dissertação de Mestrado e Ciências Sociais. Juiz de Fora: PPGCS, 2009.

SILVA DIAS, Maria Odila. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. 2 ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.

SIVA, Elizete. “Irmandade Negra e resistência escrava.” In: *Revista Sitientibus*, Feira de Santana, nº 12, 1994, p. 55-62.

SILVA, Kellen Cristina. *A Mercês Crioula: Estudo iconológico de forro da Igreja da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos de São Jose Del Rei, 1793-1824*. Dissertação de Mestrado em História. São João del-Rei: UFSJ/PPGHIS, 2012.

SILVA, Rubens Alves da. *Chico Rei Congo do Brasil*. In: SILVA, Wagner Gonçalves da . *Imaginário, cotidiano e poder*. Rio de Janeiro: Ed: Scielo Negro, 2007.

SILVEIRA, Marco Antônio. “Narrativas de contestação. Os Capítulos do crioulo José Inácio Marçal Coutinho (Minas Gerais, 1755-1765).” In: *Revista História Social: Campinas*, Unicamp, nº 17, 2009, p. 287-310

SIMÃO, Maristela dos Santos. *As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII*. Mestrado em História. Lisboa: Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2010.

SIMMEL, G. “Sociabilidades – um exemplo de sociologia pura ou formal”. In.: MORAIS FILHO, E. (org.). *Georg Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. *Sociologia*, 1: estudos sobre as formas de socialização. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

SLENES, Robert, *Na senzala uma flor*. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

\_\_\_\_\_. “Os múltiplos de porcos e diamantes: a economia escravista de Minas Gerais no século XIX.” *Cadernos IFCH-UNICAMP*, n.17. Campinas, junho 1985.

\_\_\_\_\_. “Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. *Revista Brasileira de História*, 8:16, mar. 1988.” (Reeditado em: Arantes, Antônio Augusto, et al. *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. 2ª ed, Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

\_\_\_\_\_. “*Malungu, Ngoma* vem!: África encoberta e descoberta no Brasil. *Cadernos do Museu da Escravatura*, n. 1 (Luanda, Ministério da Cultura, 1995). (Reedição corrigida de: *Malungu, Ngoma* vem!: África coberta e descoberta do [sic: leia-se —no] Brasil.” *Revista USP*, n. 12, dez./jan./fev. 1991-92, p.48-67).

\_\_\_\_\_. “Senhores e subalternos no Oeste paulista.” In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *História da vida privada no Brasil: Império*. 7ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. “A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX)”. In: LIBBY, D. & FURTADO, J. F. (Orgs.) *Trabalho escravo, trabalho livre*. Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006, 273-316.

\_\_\_\_\_. “A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: Espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro.” In.: HEYWOOD, (Org.), *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 193- 218.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. M “Histórias Cruzadas: os *mahi* setecentistas no Brasil e no Daomé.” In.: FLORENTINO, M (Org.). *Tráfico, Cativo e Liberdade*. Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 159-160.

\_\_\_\_\_. “Império de Santo Elesbão na Cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII.” In. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2002, pp. 59-83

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998

SOARES, Mariana Pettersen. *Almas e Encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas*. Tese de Doutorado em Antropologia. Niterói/RJ: UFF, 2013.

SOBRINHO, Juliano Custódio. *Negócios Internos: estrutura produtiva, mercado e padrão social em uma freguesia sul mineira de Itajubá (1785-1850)*. 2009. Dissertação de Mestrado em História. Juiz de Fora: UFJF\ICH, 2009.

SOUZA, Cristiano Oliveira. *Os Membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica: Prestígio e Poder nas Minas Gerais (Século XVIII)*. Dissertação de Mestrado em História. Juiz de Fora: PPGHIS, 2008.

SOUZA, Daniela dos Santos. *Devoção e Identidade. O culto de Nossa Senhora dos Remédios na Irmandade do Rosário de São João Del Rei*. Dissertação de Mestrado em História. São João Del Rei-MG, UFSJ\PPGHIS, 2010.

SOUZA, Juliana Beatriz de Almeida. *Senhora dos Sete Mares. Devoção Mariana no império colonial português*. Tese de Doutorado em História. Niterói: UFF, 2002.

\_\_\_\_\_. “Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo.” In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, pp. 77-92.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. VALLA, Victor Vincent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 9-40.

SWEET, James. *Recrutar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*, Lisboa, Edições 70, 2007.

TEIXEIRA, Maria Lúcia Resende Chaves. *Família escrava e riqueza na Comarca do Rio das Mortes: O Distrito de Lage e o Quarteirão do Mosquito*. São Paulo: Annablume, 2007.

THOMAS, K. *A religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, E. P. *Formação da classe operária inglesa. A árvore da liberdade*. Vol 1. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Senhores e Caçadores. A origem da Lei Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

\_\_\_\_\_. “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas *Umbundu*, de 1500 a 1700”. In: HEYWOOD, (Org.), *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 81-100.

TINHORÃO, J. R. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988.

\_\_\_\_\_. *As festas no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. *Festa de negro em devoção de branco. Do carnaval na procissão ao teatro no círio*. São Editora Unesp, 2012.

THOMAS, K. *A religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia & Escravidão*. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. *Antônio Vieira: Jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VANSINA, J. “O Reino do Congo e seus vizinhos.” In: OGOT, B. A. (Org.). *História Geral da África. África do século XVI ao XVIII*. Vol. 5. Brasília: UNESCO, 2010. p. 647- 694.

\_\_\_\_\_. CRAEMER, Willy de; FOX, Renée C. “Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study”. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

VELLUT, Jean-Luc. “A bacia do Congo e Angola.” In: AJAYI, J. F. Ade. *História Geral da África. África do século XVI ao XVIII*. Vol. 6. Brasília: UNESCO, 2010, p. 343-376.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: As irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2007.

VOVELLE, M. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *As Almas do Purgatório ou Trabalho de Luto*. Tradução Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

XAVIER, R. L. *Tito de Camargo Andrade*. Religião, escravidão e liberdade na sociedade campineira oitocentista. Tese de Doutorado em História. Campinas- SP: IFICH, 2002.